Diccionario Akal de

Filosofía

Robert Audi (ed.)

Robert Audi (editor)

DICCIONARIO AKAL DE
FILOSOFÍA

Traducción de
Huberto Marraud y Enrique Alonso
Profesores titulares de Lógica
y Filosofía de la ciencia
Universidad Autónoma de Madrid



AKAL / DICCIONARIOS
35

Maqueta: RAG
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez
Título original: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com
ISBN: 84-460-0956-0
Depósito legal: M-???????-????
Impreso en ??????????????
????????????????????

Robert Audi (editor)

DICCIONARIO AKAL DE FILOSOFÍA

Traducción de
Huberto Marraud y Enrique Alonso
Profesores titulares de Lógica
y Filosofía de la ciencia
Universidad Autónoma de Madrid



Índice general

Equipo asesor

Lista de colaboradores

Mitchell Aboulafia (MA), *Universidad de Houston, Clear Lake*: Mead.
Frederick Adams (FA), *Universidad Central de Michigan*: algoritmo, bit, cibernética, Dretske, función matemática, lógica no monótona, teoría de la información.
Marilyn McCord Adams (MMA), *Universidad de Yale:* Anselmo, navaja de Ockham, Ockham.
Robert M. Adams (RMA), agape, mundos posibles, teodicea, transcendencia.
Laird Addis (LA), *Universidad de Iowa:* holismo, holismo metodológico, Mannheim.
James W. Allard (JWA), *Universidad Estatal de Montana:* absoluto; Alexander; Bosanquet; Bradley; Caird; Ferguson; Glanvill; Green; McCosh; McTaggart; Mansel; Martineau; More, Thomas; Price; Rashdall; Wilson.
David Allison (DAl), *Universidad Estatal de Nueva York, Stony Brook:* estructuralismo, Saussure, Teilhard de Chardin.
Claudio de Almeida (CdA), *Universidad Católica Pontificia de Rio Grande do Sul:* paradoja de Moore.
William P. Alston (WPA), *Universidad de Siracusa:* teoría de la aparición.
Karl Ameriks (KA), *Universidad de Notre Dame:* Kant.
C. Anthony Anderson (CAA), *Universidad de California, Santa Bárbara:* ariedad, lógica intensional, sustitutividad *salva veritate*, variable.
David Leech Anderson (DLA), *Universidad Estatal de Illinois:* Putnam.
Roger Ariew (RAr), *Virginia Polytechnic Institute and State University:* experimento crucial, Duhem, Kuhn.
David Armstrong (DA), *Universidad de Texas, Austin:* Longino, Lucrecio, Marco Aurelio.
E. J. Ashworth (EJA), *Universidad de Waterloo:* Bruno, Campanella, Ficino, Fonseca, Gerson, Paracelso, Pico della Mirandola.
Margaret Atherton (MAT), *Universidad de Wisconsin, Milwaukee:* Astell; Cavendish; Cudworth, Damaris; Isabel de Bohemia, Shepherd, Wollstonecraft.
Bruce Aune (BA), *Universidad de Massachusetts, Amherst:* falibilismo, problema de las otras mentes.
Edward Wilson Averill (EWA), *Universidad Técnica de Texas:* cualidades.
Kent Bach (KB), *Universidad Estatal de San Francisco:* criterio, distinción tipo-instancia, metalenguaje, teoría de los actos de habla, verbo de acción.
Lynne Rudder Baker (LRB), *Universidad de Massachusetts, Amherst:* funcionalismo.
T. R. Baldwin (TRB), *Universidad de York:* Anscombe, Strawson.
John Barwise (JBa), *Universidad de Indiana:* lógica infinitaria, teorema de compacidad.
George Bealer (GB), *Universidad de Colorado:* propiedad.
William Bechtel (WB), *Universidad de Washington:* ciencia cognitiva, conexionismo.
Lawrence C. Becker (LCB), *College of William and Mary:* dilema del prisionero, ética situacional, meritoriano, meritocracia.
Mark A. Bedau (MAB), *Colegio Reed:* vida artificial.
Ernst Behler (EBeh), *Universidad de Washington:* Novalis, Schlegel.
José A. Benardete (JAB), *Universidad de Siracusa:* infinitud.
Ermanno Bencivenga (EBen), *Universidad de California, Irvine:* cuantificación existencial, instanciación existencial, lógica libre.
Jan Berg (JBe), *Universidad Técnica de Munich:* Bolzano.
Robert L. Bernasconi (RLB), *Universidad de Memphis:* Gadamer.
Bernard Berofsky (BB), *Universidad de Columbia:* determinismo, necesitarismo.
Rod Bertolet (RB), *Purdue University:* argumento contra el lenguaje privado, presuposición, teoría de descripciones, instancia-reflexivo, tropo.

Charles J. Beyer (CJB), *Universidad Estatal de Nueva York, Buffalo:* Montesquieu.

Joseph Bien (JBi), *Universidad de Missouri, Columbia:* Lukács, personalismo francés, Ricoeur, Rousseau, Sorel.

Joseph Bien (JBi), *Universidad de Missouri;* y **Heinz Paetzold (HP),** *Universidad de Hamburgo:* Escuela de la praxis.

Peg Birmingham (PBi), *Universidad DePaul:* Irigaray.

Ivan Boh (IBo), *Universidad Estatal de Ohio:* barra de Sheffer, *conditio sine qua non*, cuadrado de las oposiciones, entimema, epiquerema, erística, imposición, notación lógica, obversión, Pablo de Venecia, Pedro Hispano, polisilogismo, *pons asinorum,* Sherwood, silogismo.

James Bohman (JBo), *Universidad de San Luis:* acción social, Adorno, *Erlebnis,* Escuela de Frankfurt, Habermas, hermenéutica, Horkeimer, Marcuse, Scheler, teoría crítica, *Verstehen*, Weber.

Daniel Bonevac (DBo), *Universidad de Texas, Austin:* filosofía de la lógica.

Laurence Bonjour (LB), *Universidad de Washington:* a priori, Broad, teoría de la coherencia (de la verdad).

William J. Bouwsma (WJB), *Universidad de California, Berkeley:* Calvino.

Raymond D. Bradley (RDB), *Universidad Simon:* argumento del regreso al infinito, contingente, necesidad.

Myles Brand (MB), *Universidad de Indiana:* cadena causal arbitraria, volición.

Richard B. Brandt (RBB), *Universidad de Michigan:* Bentham, Ross.

Michael E. Bratman (MEB), *Universidad de Stanford:* intención.

Stephen E. Braude (SEB), *Universidad de Maryland, Baltimore:* parapsicología.

Daniel Breazeale (DBr), *Universidad de Kentucky:* Fichte, Hölderlin, Jacobi, Reinhold, Schelling, Schiller.

David O. Brink (DOB), *Universidad de California, San Diego:* emotivismo, constructivismo ético, realismo moral.

Gordon G. Brittan, Jr. (GGB), *Universidad Estatal de Montana:* Ilustración.

Dan W. Brock (DWB), *Universidad Brown:* bioética, utilitarismo.

Anthony Brueckner (AB), *Universidad de California, Santa Bárbara:* argumento transcendental, paradoja de la lotería.

Jeffrey Bub (JBub), *Universidad de Maryland, College Park:* lógica cuántica.

Ann E. Bumpus (AEB), *Dartmouth College:* Thomson.

Robert W. Burch (RWB), *Universidad A & M* de *Texas:* antilogía, bicondiconal, conjunción, contraposición, contrarios, contraválido, converso, negación, partición, producto lógico, proposición disyuntiva, sorites, syss, tabla de verdad, tríada inconsistente, valor de verdad.

John Burgess (JBur), *Universidad de Princeton: forcing*, lógica temporal, resultados de independencia.

Arthur W. Burks (AWB), *Universidad de Michigan:* autómata autorreproductivo, Babbage, máquina de Turing, teoría de la computación, von Neumann.

Panayot Butchvarov (PBu), *Universidad de Iowa:* conceptualismo; filosofía natural; filosofía primera; Hartmann, N.; metafísica; realismo metafísico; sustancia; sustancialismo.

Robert E. Butts (REB), *Universidad de Western Ontario:* Bacon, Francis; Campbell; carga teórica; contrastabilidad; dependencia funcional; Eudoxo de Cnido; Galileo; generalización nomológica; inconmensurabilidad; Jevons; método hipotético-deductivo; Priestley; Spencer; Whewell.

David Carr (DC), *Universidad Emory:* filosofía de la historia.

Noël Carroll (NC), *Universidad de Wisconsin, Madison:* Carlyle, Danto.

Edward S. Casey (ESC), *Universidad Estatal de Nueva York, Stony Brook:* Jung.

Victor Caston (VC), *Universidad Brown:* Alejandro de Afrodisia, *enérgeia, lektón, phantasía*.

Victor Caston (VC), *Universidad Brown*; y **Stephen A. White (SAW),** *Universidad de Texas, Austin:* Andrónico de Rodas, Antíoco de Ascalón.

Albert Casullo (AC), *Universidad de Nebraska:* copresencia, identidad de los indescernibles, teoría del racimo.

Robert L. Causey (RLC), *Universidad de Texas, Austin:* magnitud, unidad de la ciencia.

Alan K. L. Chan (AKLC), *Universidad Nacional de Singapur: Ch'ien-fu Lun,* Chiao Hung, Ho Ye, *hsien*, Hsi K'ang, *hsing-ming*, Juan Chi, Ko Hung, neotaoísmo, *Po-hu tung.*

Deen K. Chatterjee (DKC), *Universidad de Utah: abhiniesha, ahantā, ākāśa, anattāvāda, arādhya, avidya*, dharma, *samādhi*, Vijñānavāda.

Roderick M. Chisholm (RMC), *Universidad Brown:* Ducasse.

Brian P. Copenhaver (BPC), *Universidad de California, Riverside:* hermetismo.

John Corcoran (JCor), *Universidad Estatal de Nueva York, Buffalo:* adecuación material; alcance; análisis matemático; caso degenerado; caso límite; caso limítrofe; categoricidad; Church; condicional; condicional correspondiente (de un argumento); convención V; conversa, externa e interna; de Morgen; demostración por recursión; dominio; elipsis; esquema; forma lógica; leyes del pensamiento; método

axiomático; omega; prueba por recurrencia; teoría de funciones recursivas; sujeto lógico; Tarski, tautología; universo del discurso.

Jonh Cottingham (JCot), *Universidad de Reading: cogito ergo sum,* Descartes.

Roger Crisp (RC), *St. Anne's College, Universidad de Oxford: agathon,* Anicero, *aporía,* Arcesilao de Pitane, *epagogé,* Eros, forma, *logos, poiēsis,* rigorismo.

Frederick J. Crosson (FJC), *Universidad de Notre Dame:* Newman, noética, preexistencia.

Antonio S. Cua (ASC), *Universidad Católica de América: chih[1]; chih-hsing ho-i; ch'üan; chüntzu;* Hsün Tzu*; jung, ju; kung, szu; liang-chih; Li Chi; li-ch'i;* Lu Hsiang-shan*; pi; pien; sheng; t'ien-jen ho-i;* Wang Yang-ming.

Phillip D. Cummins (PDC), *Universidad de Iowa:* Bayle.

Martin Curd (MC), *Univesidad Purdue:* Boltzmann, energetismo, Maxwell, Schrödinger.

Stephen L. Darwall (SLD), *Universidad de Michigan:* Butler, Frankena.

Wayne A. Davis (WAD), *Universidad de Georgetown:* conocimiento inferencial*;* contrafácticos*;* distinción analítico-sintético; Lewis, D. K.

Timothy Joseph Day (TJD), *Universidad de Alabama, Birmingham:* indicador lógico, teoría operacional de los adverbios.

John Deigh (JD), *Universidad Noroccidental:* ética, internalismo motivacional.

C. F. Delaney (CFD), *Universidad de Notre Dame:* Dewey, hipóstasis, instrumentalismo, Nuevo Realismo, personalismo, Realismo Crítico.

Daniel C. Dennett (DCD), *Universidad Tufts:* homúnculo, intencionalidad, mentalés, mentalismo, neutral con respecto al tópico.

Michael R. DePaul (MRD), *Universidad de Notre Dame:* coherentismo, equilibrio reflexivo.

Micahel Detlefsen (MD), *Universidad de Notre Dame:* Brouwer, Hilbert, programa de Hilbert, metamatemática, teoremas de incompletitud de Gödel.

Daniel Trent Deveureux (DTD), *Universidad de Virginia:* eudaimonismo, intelectualismo socrático.

Philip E. Devine (PED), *Providencia College:* eutanasia, principio de doble efecto.

John M. Dillon (JMD), *Trinity College, Dublin:* Escuela de Alejandría, Amonio de Saccas, comentarios sobre Aristóteles, comentarios sobre Platón, Damascio, Juan Filopón, platonismo medio, neoplatonismo, Numenio de Apamea, Plotino.

Martin C. Dillon (MCD), *Universidad de Binghamton:* Derrida, *différance*.

Robert DiSalle (RD), *Universidad de Western Ontario:* Helmholtz, relatividad, espacio, espaciotiempo.

Alan Donagan (AD), *Instituto de Tecnología de California:* Collingwood.

Fred Dretske (FD), *Universidad de Stanford:* percepción, *sensibilia*.

Wilhem Dupré (WD), *Universidad Católica de Holanda:* Jaspers.

Gerald Dworkin (GD), *Universidad de Illinois, Chicago:* paternalismo, libertad positiva y negativa.

John Earman (JEa), y **Richard M. Gale (RMGa),** *Universidad de Pittsburgh:* tiempo.

Ellery Eells (EEe), *Universidad de Wisconsin, Madison:* análisis de regresión, equiprobable, principio de indiferencia, probabilidad.

Catherine Z. Elgin (CZE), *Universidad de Harvard:* Goodman.

Berent Enç (BE), *Universidad de Winsconsin, Madison:* argumento del caso paradigmático, explicación por motivos, paradigma, pluralidad de causas.

Ronald P. Endicott (RPE), *Universidad Estatal de Arkansas:* Churchland (Patricia), Churchland (Paul).

Edward Erwin (EEr), *Universidad de Miami:* filosofía de la psicología.

John Etchemendy (JEt), *Universidad de Stanford:* consecuencia lógica, paradoja, paradojas conjuntistas, paradojas semánticas, satisfacción.

C. Stephen Evans (CSE), *Calvin College: Angst,* Kierkegaard.

Susan L. Feagin (SLF), *Universidad de Missouri, Kansas City:* actitud estética, belleza, estética, propiedad estética, teoría expresivista del arte, teoría institucional del arte, sublime.

Solomon Feferman (SFe), *Universidad de Stanford:* lógica ordinal, principios de reflexión.

Richard Feldman (RFe), *Universidad de Rochester:* conocimiento por familiaridad, evidencia, conocimiento *de re*, privacidad epistémica.

Arthur Fine (AF), *Universidad Noroccidental:* Einstein, mecánica cuántica.

Maurice A. Finocchiaro (MAF), *Universidad de Nevada, Las Vegas:* Gramsci, Mosca.

Richard E. Flathman (REF), *Universidad Johns Hopkins:* Arendt, Oakeshott, teoría política.

Gvozden Flego (GFl), *Universidad de Zagreb:* Blondel, Fourier, Proudhon.

Richard Foley (RFo), *Universidad Rutgers:* análisis, contradicción pragmática, subjetivismo, voluntarismo.

Graeme Forbes (GFo), *Universidad Tulane:* lógica modal, operador, orden, ordenación, realidad.

Malcolm R. Forster (MRF), *Universidad de Wisconsin, Madison:* problema de la curva de aproximación.

Daniel Fouke (DF), *Universidad de Dayton:* Pascal.

Patrick Francken (PF), *Universidad Estatal de Illinois:* porción temporal.

Samuel Freeman (SFr), *Universidad de Pennsylvania:* Rawls.

Elizabeth Fricker (EF), *Magdalen College, Oxford:* testimonio.

Miranda Fricker (MFr), *Heythrop College, Universidad de Londres:* epistemología feminista.

Michael Friedman (MFr), *Universidad de Indiana:* Hempel.

Richard A. Fumerton (RAF), *Universidad de Iowa:* Ayer, enunciado protocolar, fenomenalismo, positivismo lógico.

Alan Gabbey (AG), *Barnard College:* Boyle; platónicos de Cambridge; More, Henry.

Pieranna Garavaso (PGar), *Universidad de Minnesota, Morris:* Beccaria, Cayetano, Gentile, Gioberti, Joaquín de Fiore, Labriola, Marsilio de Padua, Medina, Pomponazzi, Rosmini-Serbati, Telesio, Valla, Vanini, Zabarella.

Daniel Garber (DGarb), *Universidad de Chicago:* Cordemoy, Geulincx, Goclenio, La Forge, modo, racionalismo.

Jorge L. A. García (JLAG), *Rutgers University:* ética de la virtud, racismo, virtudes cardinales.

Don Garret (DGarr), *Universidad de Utah:* Spinoza.

Philip Gasper (PGas), *College of Notre Dame:* antirrealismo, constructivismo social.

Berys Gaut (BGa), *Universidad de Saint Andrews:* consecuencialismo, falacia intencional, ficción, representación gráfica.

Bernard Gert (BGe), *Dartmouth College:* ética aplicada, Hobbes, racionalidad, supererogación.

Roger F. Gibson (RFG), *Universidad de Washington:* comillas de cuasicita, compromiso ontológico, contexto oblícuo, cuantificación externa, indeterminación de la traducción, Quine.

Carl Ginet (CG), *Universidad Cornell:* memoria, paradoja del análisis.

Alan H. Goldman (AHG), *Universidad de Miami:* acceso privilegiado.

Alvin I. Goldman (AIG), *Universidad de Arizona:* epistemología naturalista, epistemología social, fiabilismo.

Alfonso Gómez-Lobo (AG-L), *Universidad de Georgetown: hexis,* Escuela peripatética.

Lenn E. Goodman (LEG), *Universidad Vanderbilt:* al-Rāzī, Averroes, Avicena, Ibn Daud, Maimónides, Miskawayh, Saadiah.

Robert M. Gordon (RMG), *Universidad de Missouri, St. Louis:* emoción, empatía, teoría de James-Lange, teoría de la simulación.

Jorge J. E. Gracia (JJEG), *Universidad Estatal de Nueva York, Buffalo:* Báñez, filosofía latinoamericana, Gracián y Morales, individuación, Juan de Santo Tomás, Mariana, Molina, Ortega y Gasset, *principium individuationis*, Soto, Suárez, Toledo, Unamuno, Vázquez, Vitoria.

Daniel W. Graham (DWG), *Universidad Brigham Young:* Anaxágoras, Anaximandro, Anaxímenes de Mileto, atomismo antiguo, *apeiron*, Demócrito, Empédocles, Heráclito, Leucipo, milesios, presocráticos, Tales.

George A. Graham (GAG), *Universidad de Alabama, Birmingham:* asociacionismo, condicionamiento, disonancia cognitiva, probreza del estímulo, reintegración, sensorio, sinestesia, teoría de la atribución, terapia del comportamiento, variable interviniente.

Richard E. Grandy (REG), *Universidad Rice:* psicolingüística, teorema de Löwenheim-Skolem.

I. Grattan-Guinness (IG-G), *Universidad Politécnica de Middlesex:* cálculo, geometría euclídea, geometría no euclídea, postulados de Peano.

John Greco (JG), *Universidad Fordham:* inferencia de la mejor explicación.

Philip T. Grier (PTG), *Dickinson College:* Il'in, Kropotkin, Shpet.

Nicholas Griffin (NG), *Universidad McMaster:* causalidad mnémica, conjugación emotiva.

Nicholas Griffin (NG), *Universidad McMaster,* y **David B. Martens (DBM),** *Mount Royal College:* Russell.

David A. Griffiths (DAG), *Universidad de Victoria:* Leroux.

Paul J. Griffiths (PJG), *Universidad de Chicago: abhidharma, ālaya-vijñnāna, bhavāṅga, citta-mātrā, dravyasat, jhāna, nirodha-samāpatti, samanantara-pratyaha, samatha, śūnyatā, vāsanā, vijñapti, vipassanā.*

Charles L. Griswold, Jr. (CLG), *Universidad de Boston:* Smith.

Charles B. Guignon (CBG), *Universidad de Vermont:* Heidegger.

Pete A. Y. Gunter (PAYG), *Universidad de North Texas:* Bergson.

Dimitri Gutas (DGu), *Universidad de Yale:* filosofía árabe, Ibn Khaldūn, sufismo.

Gary Gutting (GG), *Universidad de Notre Dame:* Bachelard, Canguilhen, Foucault, Lacan, MacIntyre; Rorty; Taylor, Charles; Voltaire.

Paul Guyer (PGu), *Universidad de Pennsylvania:* Baumgarten, Cavell, Wolff.

Kyame Gyekye (KG), *Universidad de Ghana:* filosofía africana.

Oscar A. Haac (OAH), Universidad de la Ciudad de *Nueva York:* Condillac, Constant, Cousin.

Michael Hallett (MH), *Universidad McGill:* Cantor, Dedekind, Skolem.

Edward C. Halper (ECH), *Universidad de Georgia: aitia, autarkia, dianoia,* elenco, *noûs*, problema uno-varios, *ousia, telos,* uno de varios.

Jean Hampton (JHam), *Universidad de Arizona:* contractualismo, contrato social.

R. James Hankinson (RJH), *Universidad de Texas, Austin:* Galeno, Hipócrates.
K. R. Hanley (KRH), *Le Moyne College:* Marcel.
Russell Hardin (RHa), *Universidad de Nueva York:* eficiencia de Pareto, paradoja de la votación, teoría de juegos.
Robert M. Harnish (RMH), *Universidad de Arizona:* Searle.
William Harper (WHar), *Universidad de Western Ontario:* tipo natural.
David Harrah (DH), *Universidad de California, Riverside:* axioma de consistencia, conjunto difuso, erotético, teorema de eliminación de corte, tonk.
William Hasker (WHas), *Huntington College:* conocimiento medio, evidencialismo, incoherencia autorreferencial, redención por la fe.
John Haugeland (JHau), *Universidad de Pittsburgh:* inteligencia artificial.
Roger Hausheer (RHau), *Universidad de Bradford:* Berlin.
William Heald (WHe), *Universidad de Iowa:* Bergmann.
Peter Heath (PHe), *Universidad de Virginia:* Austin, J. L.; Carroll.
John Heil (JHei), *Davidson College:* cuestión de Molineux, Dennett, doxástico, filosofía analítica, filosofía del lenguaje común, Kim, poder, preanalítico, predisposición, pseudoalucinación, razones para la creencia, realismo directo, subdosáxtico, teoría de prototipos, Tierra gemela, vista ciega.
Francis Heylighen (FH), *Universidad Libre de Bruselas;* y **Cliff Joslyn (CJ),** *Universidad Estatal de Nueva York, Binghamton:* teoría de sistemas.
Kathleen Marie Higgins (KMH), *Universidad de Texas, Austin:* Schopenhauer.
Risto Hilpinen (RHi), *Universidad de Miami y Universidad de Turku:* lógica epistémica, Peirce, principio epistémico, tesis-KK, tijismo.
Harold T. Hodes (HTH), *Universidad Cornell:* cálculo-lambda, grado de insolubilidad, jerarquía, logicismo.
Joshua Hoffman (JHo) y **Gary Rosenkrantz (GRo),** *Universidad de Carolina del Norte, Greensboro:* Boscovich, mereología, organismo, perduración, vida.
Allan Holland (AHo), *Universidad de Lancaster:* filosofía del medio ambiente.
Robert L. Holmes (RLH), *Universidad de Rochester:* Ghandhi, no violencia, pacifismo, teoría de la guerra justa, violencia.
Brad W. Hooker (BWH), *Universidad de Reading:* ascriptivismo, Brandt, casuística, descriptivismo, Hare, justicia, prescriptivismo, sanción.
Terence E. Horgan (TEH), *Universidad de Memphis:* psicología popular, superveniencia.
Tamara Horowitz (TH), *Universidad de Pittsburgh:* entropía, proceso estocástico.
Paul Horwich (PHor), *Massachusetts Institute of Technology:* verdad.
Paul Hoβfeld (PHoβ), *Instituto Albertus Magnus:* Alberto Magno.
Anne Hudson (AHu), *Lady Margaret Hall, Universidad de Oxford:* Wyclif.
Deal W. Hudson (DWH), *Universidad de Fordham:* Gilson, Maritain, Mercier, neotomismo.
Carl A. Huffman (CAH), *Universidad Noroccidental:* Arquitas, Filolao, Pitágoras.
David L. Hull (DLH), *Universidad Noroccidental:* darwinismo, explicación mecanicista, filosofía de la biología, Mendel, teleología.
Patricia Huntington (PHu), *Universidad Loyola de Chicago:* Kristeva.
Rosalind Hursthouse (RHu), *Open University (RU):* Foot.
Ronald E. Hustwit (REH), *College of Wooster:* Bouwsma.
Sarah Hutton (SH), *Londres:* Cockburn, Conway.
Harry A. Ide (HAI), *Universidad de Nebraska, Lincoln:* cínicos, cirenaicos, sofistas, *thema*.
Philip J. Ivanhoe (PJI), *Universidad de Stanford:* Chang Hsüeh-ch'eng; Chang Tsai; Ch'eng Hao, Ch'eng Yi; *ch'i; ching*; Chou Tun-yi; *hsin*[2]*; hsü;* Huang-Lao; *I-Ching;* Kuo Hsiang; *li*[1]; Shao Yung; *shen*; Tai Chen; taoísmo; *tzu jan;* Wang Fu-chih; Wang Pi; Yen Yuan.
Alfred L. Ivry (ALI), *Universidad de Nueva York:* al-Fārābī, al-Ghāzalī, cábala, filosofía judía, Ibn Gabirol.
Dale Jacquette (DJ), *Universidad Estatal de Pensilvania:* Brentano, definición impredicativa, dicotomía sujeto-objeto, distinción uso-mención, ente abstracto, extensionalismo, *haecceitas,* Meinong, psicología del acto-objeto.
Richard Jeffrey (RJ), *Universidad de Princeton:* computabilidad, teoría de la decisión, teorema de Bayes, Ramsey.
David Alan Johnson (DAJ), *Universidad de Missouri, Columbia:* argumento del día del juicio final, paradoja del sobre, paradoja del verdul, predicado cualitativo, racionalidad bayesiana.
Edward Johnson (EJ), *Universidad de Nueva Orleans:* personalidad, *status* moral.
Mark D. Jordan (MDJ), *Universidad de Notre Dame:* Ambrosio; Agustín, san; autores patrísticos; Bernardo de Chartres; Eckhart; Llul; Teresa de Ávila; Guillermo de Moerbeke.
Hwa Yol Jung (HYJ), *Moravian College:* Bakhtin, transversalidad.
Robert Hillary Kane (RHK), *Universidad de Texas, Austin:* Arminio, Bloch, *El libro de la vida*, Lequier, *liberum arbitrium,* principio de

razón insuficiente, principio del pleno, Renouvier, socinianismo.

Tomis Kapitan (TK), *Universidad del Norte de Illinois:* autodeterminación, cuasiindicador, practición, problema del libre albedrío, teoría de la apariencia.

Jacquelyn Ann K. Kegley (JAKK), *Universidad del estado de California, Bakersfield:* Royce.

James A. Keller (JAK), *Wofford College:* experimento mental, teología de procesos, unidad en la diversidad.

Ralph Kennedy (RKe), *Universidad de Wake Forest:* apuesta holandesa, argumento de la apuesta holandesa, autorrepresentación, enantiamorfos, falacia del jugador, homomorfismo, problema de la gallina moteada, teorema de la apuesta holandesa.

Jaegwon Kim (JK), *Universidad Brown:* ley causal, causalidad, explicación.

Yersu Kim (YK), *Universidad Nacional de Seúl:* filosofía coreana.

Patricia Kitcher (PK), *Universidad de California, San Diego:* Beattie.

Peter D. Klein (PDK), *Universidad Rutgers:* certeza, clausura.

E. D. Klemke (EDK), *Universidad Estatal de Iowa:* Moore.

Virginia Klenk (VK), *Universidad de Virginia Occidental:* axioma de comprehensión, comprehensión, conectiva sentencial, conexa, cópula, contraejemplo, forma normal, orden léxico, tipo de orden omega.

George L. Kline (GLK), *Bryn Mawr College:* Bakunin, Berdiaev, Herzen, filosofía rusa, nihilismo ruso, Soloviov.

Simo Knuuttila (SK), *Universidad de Helsinki:* futuros contingentes.

Joseph J. Kockelmans (JJK), *Universidad Estatal de Pensilvania:* filosofía continental, fenomenología.

Konstantin Kolenda (KK), *Universidad Rice:* humanismo.

Isaac Kramnick (IK), *Universidad Cornell:* Burke.

Richard Kraut (RKr), *Universidad de Illinois, Chicago:* Platón, Sócrates.

Manfred Kuehn (MK), *Univesidad Purdue:* acosmismo, Haeckel, Hamann, Hamilton, Herbart, Lambert, Maimon, Reimarus, Schulze, Tetens, Vaihinger.

Steven T. Kuhn (STK), *Universidad de Georgetown:* decidibilidad, es, formalismo, formalizar, lenguaje formal, lenguaje ideal, predicado sortal, semántica kripkeana, semántica de valores de verdad, teorema de deducción.

Henry E. Kyburg, Jr. (HEK), *Universidad de Rochester:* Carnap.

John Lachs (JLa), *Universidad Vanderbilt:* Santayana.

Stephen E. Lahey (SEL), *Universidad de Nebraska, Lincoln:* insolubilia, *obligationes, sofismata,* tópicos.

Thomas H. Leahey (THL), *Universidad Comunal de Virginia:* acción ideomotora, Bain, cámara oscura, Fechner, Hartley, holograma, Köhler, Lewin, McDougall, psicología de las facultades, Stout, Ward, Wundt.

Joo Heung Lee (JHL), *Mount Prospect, Illinois:* Bataille.

Keith Lehrer (KL), *Universidad de Arizona:* Reid.

Dorothy Leland (DLe), *Univesidad Purdue:* corporeidad.

Noah M. Lemos (NML), *Universidad DePauw:* Perry, valor, teoría de los valores.

Ernest LePore (EL), *Universidad Rutgers:* Davison, *de dicto,* holismo, holismo semántico, principio de verificabilidad, verificacionismo.

Isaac Levi (IL), *Universidad de Columbia:* oración reductiva, explicación estadísitca, Nagel, teorema de Bernoulli.

Andrew Levine (AL), *Universidad de Wisconsin, Madison:* Althusser.

Alan E. Lewis (AEL), *Seminario Presbiteriano de Teología de Austin:* arrianismo, Atanasio, Clemente de Alejandría, henoteismo, *homoousios,* montanismo, pelagianismo, Tertuliano.

Daniel E. Little (DEL), *Universidad Colgate:* etnografía, etnología, etnometodología, filosofía de las ciencias sociales.

Shu-hsien Liu (S-hL), *Universidad China de Hong Kong: ch'eng*; Chia Yi; *ch'ien, k'un;* Ch'ien Mu; filosofía china; Chu Hsi; Fung Yu-lan; Han Yü; hsing-erh-shang; Hsiung Shih-li; Hsü Fu-kuan; Huang Tsung-hsi; Hu Hung; Hu Shih; K'ang Yu-wei; Liang Ch'i-ch'ao; Liang Sou-ming; Li Ao; *li-i-fen-shu;* Liu Shao-ch'i; Liu Tsung-chou; Mao Tse-tung; neoconfucianismo; *shan, o;* Sun Yat-sen; *t'ai-chi;* T'ang Chün-i; *tao-hsin, jen-hisn: tao-t'ung; t'i; yung; t'ien li, jen-yü;* Tung Chung-shu; Wang Ch'ung; Yang Hsiung; *yu, wu.*

Shu-hsein Liu (S-hL), *Universidad China de Hong Kong,* y **Alan K. L. Chan (AKLC),** *Universidad Nacional de Singapur:* Chiao Hung.

Brian Loar (BL), *Universidad del Sur de California:* significado.

Lawrence B. Lombard (LBL), *Universidad Estatal de Wayne:* suceso.

John Longeway (JLo), *Universidad de Wisconsin, Parkside:* Adelardo de Bath, Alberto de Sajonia, Boehme, Erígena, Fludd, Gregorio I, Juan de Damasco, Marsilio de Inghen, Nemesio de Emesa, Nicolás de Cusa, *Nihil ex nihilo fit*, *sensus communis*, lógica de términos, Guillermo de Alnwick, Guillermo de Auvernia.

Michael J. Loux (MJL), *Universidad de Notre Dame:* esencialismo.

E. J. Lowe (EJL), *Universidad de Durham:* Armstrong, Dummett.

Steven Luper (SL), *Universidad Trinity, San Antonio:* Nozick.

Eugene C. Luschei (ECL), *Universidad Brown:* Kotarbiński, Leśniewski, lógica polaca.

William G. Lycan (WGL), *Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill:* filosofía del lenguaje.

David Lyons (DLy), *Universidad de Boston:* Hart.

Scott MacDonald (SMa), *Universidad de Iowa:* Boecio, Pedro Lombardo, transcendentales.

Louis H. Mackey (LHM), *Universidad de Texas, Austin:* filosofía de la literatura, teoría de la literatura.

Penelope Mackie (PMac), *Universidad de Birmingham:* ambigüedad proceso-resultado, composible, orgánico, organicismo, teoría de los contrarios.

Edward H. Madden (EHM), *Universidad de Lentucky:* Thoreau, transcendentalismo, Wright.

Penelope Maddy (PMad), *Universidad de California, Irvine:* clase, clase complementaria, conjunto máximamente consistente, problema del continuo, teorema de Schröder-Bernstein, teoría de conjuntos, número transfinito.

G. B. Madison (GBM), *Universidad McMaster:* Merleau-Ponty.

Bernd Magnus (BM), *Universidad de California:* filosofía posmoderna.

Rudolf A. Makkreel (RAM), *Universidad Emory:* Dilthey, *Einfühlung*.

William E. Mann (WEM), *Universidad de Vermont:* accidentalismo, alma, árbol de Porfirio, Bernardo de Clarivaux, *concursus dei*, *dictum de omni et nullo*, emanacionismo, eterno retorno, *infima species*, experiencia mística, misticismo, *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, paradojas de la omnipotencia, Porfirio, supervivencia.

Peter Markie (PMar), *Universidad de Missouri, Columbia:* particulares egocéntricos, condición personal.

Jean-Pierre Marquis (J-PM), *Universidad de Montreal:* teoría de las categorías.

A. Marras (AM), *Universidad de Western Ontario:* conductismo.

Mike W. Martin (MWM), *Chapman College:* autoengaño, ética profesional, falsa conciencia, institución, mala fe, mentira vital.

A. P. Martinich (APM), *Universidad de Texas, Austin:* distribución, *ens a se, ens rationis, ens realissimum, fundamentum divisionis, notum per se, obiectum quo,* panteísmo, *Pantheismusstreit,* reísmo, *rerum natura, terminus a quo, theleogia naturalis*, teosofía.

William L. McBridge (WLM), *Universidad Purdue:* existencialismo, Marx, marxismo.

Storrs McCall (SMc), *Universidad McGill:* Lukasiewicz.

Hugh J. McCann (HJM), *Universidad A & M de Texas:* razonamiento práctico, razones para la acción, teoría de la acción.

Robert N. McCauley (RNMc), *Universidad Emory:* psicología evolucionista.

John McDermott (JJM), *Universidad A & M de Texas:* Emerson, James, presente especioso.

Ralph McInerny (RM), *Universidad de Notre Dame:* neoescolástica, *philosophia perennis*, potencia, sindéresis.

Thomas McKay (TM), *Universidad de Syracuse:* connotación, denotación, discurso indirecto, opacidad proposicional, referencialmente transparente.

Michael McKinsey (MM), *Universidad Estatal Wayne:* anáfora, implicatura, indéxico.

Brian P. McLaughlin (BPM), *Universidad Rutgers:* filosofía de la mente.

Ernan McMullin (EM), *Universidad de Notre Dame:* Kepler, Mach, Poincaré.

Jack W. Meiland (JWM), *Universidad de Michigan:* categoría, error categorial, Ryle.

Alfred R. Mele (ARM), *Davidson College:* acidia, *akrasia*, control, deseo extrínseco, motivación, paradojas socráticas, racionalización, razón teorética, rompecabezas del veneno.

Joseph R. Mendola (JRM), *Universidad de Nebraska:* consentimiento informado, psicología moral, psicología racional.

Chistopher Menzel (CM), *Universidad A& M de Texas:* modalidades aléticas, teoría de tipos.

Michael J. Meyer (MJM), *Universidad de Santa Clara:* carácter, dignidad, Percival.

David W. Miller (DWM), *Universidad de Warwick:* demarcación, Popper.

Robert N. Minor (RNMi), *Universidad de Kansas: ādhyātman, ahaṁkāra, ahiṁsā, akṡara,* avatar, *bhakti, saṁsāra, sat/chit/ānanda*, Vishnu.

Phillip Mitsis (PMi), *Universidad Cornell:* Cicerón.

James A. Montmarquet (JAM), *Universidad Estatal de Tennessee:* hedonismo, perfeccionismo, *summum bonum,* epistemología de la virtud.

Michael S. Moore (MSM), *Universidad de Pennsylvania:* castigo, estudios de crítica legal, *mens rea,* norma básica, parte del menor coste, regla de M'Naghten, escarmiento.

Donald R. Morrison (DRM), *Universidad Rice:* Jenofonte.

Stephen J. Morse (SJM), *Universidad de Pensilvania:* capacidad disminuida.

Paul K. Moser (PKM), *Universidad Loyola de Chicago:* argumento del regreso al infinito epistémico, creencia epistemología, fundacionalismo, irracionalidad, metafilosofía, preteórico.

Alexander P. D. Mourelatos (APDM), *Universidad de Texas, Austin:* Abderitas, Escuela eleática,

homoeómero, hilozoísmo, filosofía jónica, Jenófanes, Meliso de Samos, orfismo, Parménides.

Ian Mueller (IM), *Universidad de Chicago:* Celso, doxógrafos, Hipatia, Simplicio.

James Bernard Murphy (JBM), *Darmouth College:* bien común, semiosis, subsidiariedad.

Steven Nadler (SN), *Universidad de Wisconsin, Madison:* Arnauld, *Lógica de Port-Royal*, Malebranche, ocasionalismo.

Jan Narveson (JNa), *Universidad de Waterloo:* filosofía social.

Alan Nelson (AN), *Universidad de California, Irvine:* competencia perfecta; Keynes; mercado ideal; Mill, James; paradoja de Arrow; teoría de la elección social; teoría de la producción.

Jerome Neu (JNe), *Universidad de California, Santa Cruz:* Freud.

Kai Nielsen (KN), *Universidad de Calgary:* Engels, historicismo.

Ilkka Niiniluoto (IN), *Universidad de Helsinki*: modelo de leyes de cobertura, verosimilitud, von Wright.

Carlos G. Noreña (CGNore), *Universidad de California, Santa Cruz:* Vives.

Calvin G. Normore (CGNorm), *Universidad de Toronto:* escolástica, Kilwardby, Siger de Brabante.

David Fate Norton (DFN), *Universidad McGill:* Hume.

Donald Nute (DN), *Universidad de Georgia:* derrotabilidad, intensión, lógica por defecto.

David S. Oderberg (DSO), *Universidad de Reading:* Geach.

Steve Odin (SO), *Universidad de Hawai:* filosofía japonesa.

Willard G. Oxtoby (WGO), *Universidad de Toronto:* zoroastrismo.

Heinz Paetzold (HP), *Universidad de Hamburgo:* Bodino, Erasmo, Helvetius.

George S. Pappas (GSP), *Universidad Estatal de Ohio:* relación fundamentante, Berkeley, idea, inmaterialismo.

Anthony J. Parel (AJP), *Universidad de Calgary:* Maquiavelo.

R. P. Peerenboom (RPP) y **Roger T. Ames (RTA),** *Universidad de Hawai:* Hsü Hsing; *Huai Nan Tzu;* Hui Shih; Kuan Tzu; legismo chino; Lieh Tzu; *Lü-shih ch'un-ch'iu*: Mohísmo; Escuela de los Nombres; Shang Yang; Shen Pu-Hai; Shen Tao; *shih*[1]; *shih*[2]; *shu*[1]*;* Sung Hsing; Tsou Yen; *wu-hsing*; Yang Chu; yin, yang.

Francis Jeffry Pelletier (FJP), e **István Berkeley (IBe),** *Universidad de Alberta:* vaguedad.

Adriaan T. Peperzak (ATP), *Universidad Loyola de Chicago:* Levinas.

Philip Pettit (PP), *Universidad Nacional Australiana:* Smart.

Edmund L. Pincoffs (ELP), *Universidad de Texas, Austin:* Austin, John.

Robert B. Pippin (RBP), *Universidad de Chicago:* Hegel.

Alvin Plantinga (AP), *Universidad de Notre Dame:* Alston.

Louis P. Pojman (LPP), *Universidad de Mississippi:* agnoiología, agnosticismo, apocatástasis, ateísmo, Basílides, Buchamanismo, gnosticismo, Gregorio de Nisa, meliorismo, Orígenes, relativismo, Valentino, Westermark.

Richard H. Popkin (RHP), *Universidad de California, Los Ángeles:* Charron, escépticos, Ha-Levi, Mendelssohn, Montaigne, Sanches, Sexto Empírico.

John F. Post (JFP), *Universidad Vanderbilt:* naturalismo.

Carl J. Posy (CJP), *Universidad Duke:* filosofía de la matemática, intuicionismo matemático, secuencia de elección.

William J. Prior (WJP), *Universidad de Santa Clara: ananke*, anillo de Gigas, barco de Teseo, ironía socrática, línea dividida, *physis, techné*.

Richard Purtill (RP), *Universidad del Oeste de Washington:* argumento *a fortiori*, argumento, *consequentia mirabilis*, equipolencia, equivalencia, diagrama de Euler, diagrama de Venn, principio de bivalencia, principio de contradicción, principio de tercio excluso.

Philip L. Quinn (PLQ), *Universidad de Notre Dame:* doble verdad, ética de los mandamientos divinos, filosofía de la religión, transustanciación, trinitarianismo.

Elizabeth S. Radcliffe (ESR), *Universidad de Santa Clara:* Gay, Hutcheson, Shaftesbury, teoría del sentido moral, sentimentalismo, Wollaston.

Diana Raffman (DR), *Universidad Estatal de Ohio* y **Walter Sinnott-Armstrong (WS-A),** *Darmouth College:* Marcus.

Gerard Raulet (GRa), *Grupo de Investigación sobre la Cultura de Weimar, París:* Kleist, Lessing.

Stephen L. Read (SLR), *Universidad de St. Andrews:* exponible, lógica multivaluada, lógica pluritativa, lógica relevante.

Nicholas Rescher (NR), *Universidad de Pittsburgh:* idealismo.

Henry S. Richardson (HSR), *Universidad de Georgetown:* Nussbaum.

Robert C. Richardson (RCR), *Universidad de Cincinnati:* caja negra, efecto Zeigarnik, efectos de la escisión cerebro, forma *versus* fondo, modularidad.

Thomas Ricketts (TR), *Universidad de Pennsylvania:* Frege.

Mark Roberts (MRo), *Universidad Estatal de Nueva York, Stony Brook:* Barthes, significante.

Alexander Rosenberg (AR), *Universidad de California, Riverside:* filosofía de la economía, teorema de Coase.
William L. Rowe (WLR), *Univesidad Purdue:* antinominalismo, causalidad agente, *causa sui*, Clarke, inmanencia, naturalismo teológico, primer motor, privación.
T. M. Rudavsky (TMR), *Universidad Estatal de Ohio:* Abrabanel, Isaac; Abrabanel, Judah; Crescas.
Michael Ruse (MRu), *Universidad de Guelph:* biología social, creacionismo, epistemología evolucionista.
Bruce Russell (BR), *Universidad Estatal Wayne:* característica del hacer-bueno, deber, definicionista, egoísmo, intuición.
Lilly-Marlene Russow (L-MR), *Univesidad Purdue:* imaginación.
R. M. Sainsbury (RMS), *King's College, Universidad de Londres:* paradoja del examen imprevisto, paradoja del sorites, paradojas de Zenón.
Nathan Salmon (NS), *Universidad de California, Santa Bárbara:* Kripke.
Wesley C. Salmon (WCS), *Universidad de Pittsburgh:* confirmación, problema de la inducción, Reichenbach, término teórico.
David H. Sanford (DHS), *Universidad Duke:* determinable, implicación, indiscernibilidad de los idénticos, inferencia, Johnson, razonamiento circular.
Marco Santambrogio (MSa), *Universidad de Cagliari:* Eco.
Davis Sapire (DS), *Universidad de The Witwatersrand:* disposicion, propensión, estado.
Ruth A. Saunders (RASa), *Universidad Estatal Wayne:* Piaget.
Geoffrey Sayre-McCord (GS-M), *Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill:* distinción hecho-valor.
Charles Sayward (CS), *Universidad de Nebraska:* convencionalismo, cuantificación, deducción, fórmula abierta, función proposicional, procedimiento diagonal, semántica formal.
James P. Scanlan (JPSc), *Univeridad Estatal de Ohio:* Lenin, Plejanov.
Richard Schacht (RSc), *Universidad de Illinois, Urbana-Champaign:* antropología filosófica, Nietzsche.
Frederick F. Schmitt (FFS), *Universidad de Illinois, Urbana-Champaign:* Goldman.
Jerome B. Schneewind (JBS), *Universidad Johns Hopkins:* Crusio, Cumberland, du Vair, Filmer, Godwin, Grocio, naturaleza humana, ley natural, Prichard, Pufendorf, filosofía escocesa del sentido común, republicanismo clásico, Sidgwick, Stephen.
Calvin O. Schrag (COS), *Universidad Purdue:* filosofía especulativa, pluralismo, praxis.
Alan D. Schrift (ADS), *Grinnel College:* Lyotard.
George F. Schumm (GFS), *Universidad Estatal de Ohio:* álgebra booleana, «Apéndice de símbolos especiales», completitud, conjunto de Hintikka, constante lógica, corrección, dilema, doble negación, eliminación de la conjunción, eliminación de la disyunción, exportación, fórmula bien formada, importe existencial, introducción de la conjunción, introducción de la disyunción, instanciación universal, ley de Peirce, leyes de distribución, leyes de De Morgan, lógica formal, lógica de relaciones, *modus ponens*, *modus tollens*, paraconsistencia, postulado de significado, prueba condicional, *reductio ad absurdum*, regla de transformación, sistema lógico, término singular, válido.
Jean-Loup Seban (J-LS), *Facultad Universitaria de Teología Protestante de Bruselas:* Brunschvicg, Cournot, Couturat, d'Ailly, d'Alembert, de Maistre, d'Holbach, Diderot, La Mettrie, La Peyrère. Lutero, Saint-Simon, swedenborgismo, sinergia, Troeltsch, valentinianismo, Vauvenargues.
David N. Sedley (DNS), *Christ's College, Universidad de Cambridge:* epicureísmo, estoicismo, filosofía helenística.
Kenneth Seeskin (KSee), *Universidad Noroccidental:* Buber, Rosenzweig.
Krister Segerberg (KSeg), *Universidad de Uppsala:* lógica dinámica.
Charlene Haddock Seigfried (CHS), *Universidad Purdue:* Paine, pragmatismo.
Dennis M. Senchuk (DMS), *Universidad de Indiana:* filosofía de la educación.
James F. Sennett (JFS), *Universidad Estatal McNeese:* Plantinga.
William Lad Sessions (WLS), Universidad *Washington y Lee:* Tillich.
Stewart Shapiro (SSha), *Universidad Estatal de Ohio:* estructuralismo matemático, lógica de segundo orden, procedimiento efectivo.
Donald W. Sherburne (DWS), *Universidad Vanderbild:* Whitehead.
Roger A. Shiner (RASh), *Universidad de Alberta:* Dworkin, filosofía del derecho, realismo legal, responsabilidad, suspensión por parte del jurado.
Sydney Shoemaker (SSho), *Universidad Cornell:* continuidad espaciotemporal, fisicalismo, identidad personal, Malcolm, *qualia*.
Robert K. Shope (RKS), *Universidad de Massachusetts, Boston:* Lewis, C. I.
Kwong-loi Shun (K-lS), *Universidad de California, Berkeley: chi*[2]; Chuang Tzu; *chung*, *shu*; confucianismo; Confucio; *chih chih*; Han Fei Tzu; *hsing*; *jen*; Kao Tzu; *ko wu*; li[3]; *Los Cuatro Libros*; Mo Tzu; *wu wei*; *yi*; *yung*.

Wilfried Sieg (WS), *Universidad Carnegie-Mellon:* consistencia, formalización, teoría de la demostración, tesis de Church.

Marcus G. Singer (MGS), *Universidad de Wisconsin, Madison:* epistemología moral, polaridad, universalizabilidad.

Georgette Sinkler (GS), *Universidad de Illinois, Chicago:* Bacon, Roger; Gregorio de Rímini; Grosseteste; Juan de Salisbury.

Walter Sinnott-Armstrong (WS-A), *Dartmouth College:* dilema moral, escepticismo moral, imparcialidad.

Matti T. Sintonen (MTS), *Universidad de Helsinki:* Hintikka.

Lawrence Sklar (LS), *Universidad de Michigan:* filosofía de la ciencia.

Brian Skyrms (BSk), *Universidad de California, Irvine:* inducción, inducción matemática, inductivismo.

Robert C. Sleigh (RCSl), *Universidad de Massachusetts, Amherst:* Leibniz.

Michael Anthony Slote (MASl), *Universidad de Maryland, College park:* satisfacer.

Hans Sluga (HS), *Universidad de California, Berkeley:* Wittgenstein.

Barry Smith (BSm), *Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo:* Ingarden.

Michael Smith (MSm), *Universidad Nacional Australiana:* dirección de ajuste, racionalismo moral.

Robin Smith (RSm), *Universidad A&M de Texas:* dialéctica.

Robert Sokolowski (RSo), *Universidad Católica de América:* Husserl.

Robert C. Solomon (RCSo), *Universidad de Texas, Austin:* Camus, Sartre.

Philip Soper (PS), *Universidad de Michigan:* desobediencia civil, gobierno de la ley, jurisprudencia, moralismo legal, positivismo legal.

Ernest Sosa (ES), *Universidad Brown:* Chisholm, condición, escepticismo, estado de cosas, justificación.

Paul Vincent Spade (PVS), *Universidad de Indiana: complexe significabile, genus generalissimum*, Heytesbury, Kilvington, *praedicamenta*, predicables, *propietates termninorum*, *propium*, *secundum quid*, *suppositio*, sincategoremata.

T. L. S. Sprigge (TLSS), *Universidad de Edimburgo:* objetivismo ético, pampsiquismo.

Eric O. Springsted (EOS), *Illinois College:* Weil.

George J. Stack (GJS), *Universidad Estatal de Nueva York, Brockport:* Avenarius; Beneke; Czolbe; Hartmann, E. von; Lange; Spir; Steiner; Stirner; Teichmüller.

Jason Stanley (JSta), *Universidad de Cornell:* Chomsky.

Sören Stenlund (SSt), *Universidad de Uppsala:* lógica combinatoria.

James P. Sterba (JPSt), *Universidad de Notre Dame:* filosofía política, ideología.

Josef Stern (JSte), *Universidad de Chicago:* Gersónides, Filón de Alejandría.

Matthias Steup (MSt), *Universidad Estatal Saint Cloud:* Clifford, deontologismo epistémico, dialelo, problema del criterio.

M. A. Stewart (MASt), *Bowlend College, Universidad de Lancaster:* Fordyce, Ray, Stillingfleet, Turnbull.

Frederick Suppe (FS), *Universidad de Maryland, College Park:* abducción, educción, modalidad, operacionalismo.

Jere Paul Surber (JPSu), *Universidad de Denver: Erfahrung*, Feuerbach, Herder, Humboldt, Krause, *Lebensphilophie*, Lotze.

Zeno G. Swijtink (ZGS), *Universidad de Indiana:* modelo estándar, teorema de definibilidad de Beth, teorema de interpolación de Craig, teoría categórica, teoría de modelos, satisfacible.

Richard Swinburne (RSw), *Oriel College, Universidad de Oxford:* milagro.

Edith Dudley Sulla (EDS), *Universidad Estatal de Carolina del Norte:* calculistas de Oxford.

Paul Teller (PTe), *Universidad de California, Davis:* reducción, teoría de campos.

Larry S. Temkin (LST), *Universidad Rice:* Parfit.

H. S. Thayer (HST), *Universidad de la Ciudad de Nueva York:* Newton.

Alan Thomas (AT), *Universidad de Kent en Canterbury:* Williams.

Terrence N. Tice (TNT), *Universidad de Michigan:* Schleiermacher.

Paul Tidman (PTi), *Universidad de Delaware:* concebibilidad.

Mark C. Timmons (MCT), *Universidad de Memphis:* constitución; Nagel, Thomas; observador ideal; justicia objetiva; resultancia.

William Tolhurst (WT), *Universidad del Norte de Illinois:* argumento de la pendiente resbaladiza, círculo vicioso, externalismo, ir por libre.

James E. Tomberlin (JET), *Universidad Estatal de California, Northridge:* Castañeda, lógica deóntica, paradojas deónticas.

Rosemarie Tong (RT), *Davidson College:* filosofía feminista, Taylor.

J. D. Trout (JDT), *Universidad Loyola de Chicago:* alquimia, revisión de creencias, realismo científico, teoría empírica de la decisión, uniformidad de la naturaleza.

Martin M. Tweedale (MMT), *Universidad de Alberta:* Abelardo, Roscelino.

Thomas Uebel (TU), *Universidad Técnica de Berlín:* Círculo de Viena.

James Van Cleve (JVC), *Universidad Brown:* dependencia.

Harry van der Linden (HvdL), *Universidad Butler:* Cohen, neokantismo, Windelband.
Peter van Inwagen (PvI), *Universidad de Syracuse:* subsistencia.
Bryan W. Van Norden (BWVN), *Universidad de Vermont: cheng ming; ch'ing; Chung-yung; fa; hsiao; hsin*[1]; Kung-sun Lung Tzu; Lao Tzu; *li*[2]*;* Mencio; *ming; shang ti; Ta-hsüeh; tao; te; t'ien; wang, pa; yü*.
Donald Phillip Verene (DPV), *Universidad Emory:* Cassirer, Croce, Vico.
Thomas Vinci (TV), *Universidad Dalhousie:* lo dado; inmediatez; Sellars, Wilfrid; solipsismo.
Donald Wayne Viney (DWV), *Universidad Estatal de Pittsburgh:* Hartshorne.
Barbara von Eckardt (BVE), *Universidad de Nebraska, Lincoln:* Fodor.
Steven J. Wagner (SJW), *Universidad de Illinois, Urbana-Champaign:* accidente, cambio de Cambridge, identidad, *per accidens*, proposición, relación.
William J. Wainwright (WJWa), *Universidad de Wisconsin, Milwaukee:* deísmo, demiurgo, Edwards, Paley, religión natural.
Paul E. Walker (PEW), *Universidad de Chicago:* al-Kindī, Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl, *kalam*, neoplatonismo islámico.
Robert E. Wall (REW), *Universidad de Texas, Austin:* análisis sintáctico, enunciados del asno, gramática, teoría formal del aprendizaje.
Craig Walton (CWa), *Universidad de Winnipeg:* Ramus.
Douglas Walton (DW), *Universidad de Winnipeg:* falacia informal, lógica informal.
Richard A. Watson (RAW), *Universidad de Washington:* dualismo, Gassendi, Mersenne.
Michael V. Wedin (MVW), *Universidad de California, Davis:* Aristóteles.
Rudolph H. Weingartner (RHW), *Universidad de Pittsburgh:* Simmel.
Paul Weirich (PWe), *Universidad de Missouri, Columbia:* Comte, Condorcet, Laplace, paradoja de Allais, paradoja de Bertrand, paradoja de la caja de Bertrand, paradoja de Newcomb, paradoja de San Petersburgo, teoría de pactos.
Paul J. Weithman (PJW), *Universidad de Notre Dame:* liberalismo.
Carl Wellman (CWe), *Universidad de Washington:* derechos, Hohfeld.
Howard Wettstein (HW), *Universidad de California, Riverside:* teoría causal de los nombres propios.
Samuel C. Wheeler III (SCW), *Universidad de Connecticut:* deconstrucción.
Stephen A. White (SAW), *Universidad de Texas, Austin:* Estratón de Lampsaco, Liceo, megáricos, mito de Er, Pirrón de Elea.
Edward R. Wierenga (ERW), *Universidad de Rochester:* atributos divinos, creación *ex nihilo*, desencarnación, paradoja de la omnisciencia, presciencia divina.
Michael Williams (MW), *Universidad Noroccidental:* construcción lógica, contextualismo.
Fred Wilson (FW), *Universidad de Toronto:* métodos de Mill; Mill, J. S.
W. Kent Wilson (WKW), *Universidad de Illinois, Chicago:* ambigüedad, equivocación, falacia formal, relatividad lingüística, teoría de los signos, término contable, textura abierta.
Kenneth P. Winkler (KPW), *Wesley College:* Collier, sensacionalismo.
John F. Wippel (JFW), *Universidad Católica de América:* Enrique de Gante, Giles de Roma, Godfrey de Fontaines, Tomás de Aquino, tomismo.
Allan B. Wolter (ABW), *Universidad Católica de América:* Duns Escoto.
Nicholas P. Wolterstorff (NPW), *Universidad de Yale:* empirismo, formalismo estético, Locke, metáfora, mímesis.
Rega Wood (RW), *Universidad San Buenaventura:* Alejandro de Hales, Burley, Olivi, Richard Rufus, Wodeham.
W. Jay Wood (WJWo), *Wheaton College:* Lewis, C. S.
Paul Woodruff (PWo), *Universidad de Texas, Austin:* Academia, *areté, dynamis*, entelequia, Gorgias, *hyle*, hilemorfismo, Isócrates, Academia Nueva, Trasímaco.
Takashi Yagisawa (TY), *Universidad Estatal de California, Norhridge: definiendum,* definición, hipótesis de Sapir-Whorf, intensionalidad, sintaxis lógica, reconstrucción racional.
Yutaka Yamamoto (YY), *Universidad de New Hampshire:* psicoterapia cognitiva.
Keith E. Yandell (KEY), *Universidad de Wisconsin, Madison:* Advaita, *āgama, Ātman, Bhagavad Gita,* Brahman, Buda, Buddhagosa, budismo, Cārvāka, Dharmakīrti, *dravya,* Dvaita Vedanta, hinduismo, jainismo, *kāla,* karma, Madhva, Mādhyamika, Mahāvīra, maniqueísmo, *māyā*, Mīmāmsā, Nāgārjuna, Nyāya-Vaishesika, Rāmānuja, Sakti, Sankhya-Yoga, Shaṅkara, Siva, sutra, Upanishads, Vasubandhu, Vedanta, Vedas, Viśistadvaita Vedanta.
Günter Zöller (GZ), *Universidad de Iowa:* Goethe.
Jack A. Zupko (JAZ), *Universidad Estatal de San Diego:* Buenaventura, san; Buridan; Nicolás de Autrecourt; Guillermo de Auxerre.

Prefacio a la primera edición

La filosofía siempre ha hecho cosas extraordinarias con términos corrientes –«creer» y «saber», «causar» y «explicar», «espacio» y «tiempo», «justicia» y «bondad», «lenguaje» y «significado», «verdad» y «belleza», «arte», «religión», «ciencia», «mente», «percepción», «razón» y otros muchos–. El área dispone de numerosos términos técnicos que también son difíciles de definir, pero los primeros de los que hablamos representan un desafío aún mayor para quien hace un diccionario por su relación directa con nuestro vocabulario cotidiano. Me refiero no sólo a las palabras corrientes enumeradas sino también a términos quizá más humildes de su entorno como «accidente», «acción», «gramática», «conjunto» y «vago». Todos los términos cotidianos caracterizados en este volumen se definen –de alguna manera– en los diccionarios normales de español o en alguna enciclopedia. Pero muchos lectores de filosofía –sobre todo los lectores legos y los provinientes de otros campos– necesitan algo muy distinto, una obra de referencia mucho más especializada que los diccionarios de español y las enciclopedias y mucho menos voluminosa que éstas. Por extensos que sean, los diccionarios normales, aun siendo precisos, son poco informativos para ayudar a lectores que buscan términos por razones filosóficas; y, aun cuando sean filosóficamente esclarecedoras, las enciclopedias y las obras de referencia especializadas suelen ser demasiado extensas, y a veces demasiado difusas, para dar al lector una formulación concisa de lo que es filosóficamente central en el uso de un término. Este diccionario responde a la necesidad de una obra de referencia filosófica comprehensiva y de múltiples autores que al mismo tiempo sea de amplio alcance, tamaño medio y contenido autorizado. En mucho menos espacio del que se necesita para entradas comparables en una enciclopedia de filosofía o en un manual dedicado a una única subárea, este volumen trata la multiplicidad de temas propios de un diccionario de filosofía con algo de la profundidad de los autores especializados. Lo hace, en la medida de lo posible, de manera que muchas de sus entradas resulten interesantes para personas que meramente sienten curiosidad por los intrigantes conceptos y profundos pensadores de este dominio.

En la primera mitad de este siglo, el principal diccionario filosófico publicado en Inglaterra era el *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Jame Mark Baldwin, publicado por Peter Smith de Gloucester, Massachusetts, una obra en la que colaboraron muchos autores. Apareció en 1901 en dos volúmenes (seguidos de una bibliografía en 1905) y fue reeditado con revisiones en 1925. En la segunda mitad del siglo, los diccionarios de filosofía en inglés han sido mucho más pequeños que el de Baldwin y, o bien escritos por un único autor o, a veces, preparados por grupos de autores rara vez de más de doce miembros que trabajaban dentro de las limitaciones de un espacio reducido. Pocas de las entradas de esos libros exceden las 500 palabras; lo más común son esbozos de 150 palabras o menos.

Este diccionario, por el contrario, es la obra de un equipo internacional que incluye a 381 colaboradores cuidadosamente seleccionados que representan a las principales subáreas de la filosofía y a tradiciones filosóficas diversas. Contiene tratamientos sustanciales de los principales filósofos y muchas de las entradas correspondientes tienen varios miles de palabras. Tiene centenares de entradas, muchas veces de 500 a 1.000 palabras, sobre otros pensadores destacados, y miles de breves definiciones de términos filosóficamente importantes. Además, da detalladas panorámicas, algunas con más de 6.000 palabras, de subáreas de la filosofía, como la epistemología, la ética, la metafísica, la filosofía de la mente y la filosofía de la ciencia. Proporciona numerosas referencias cruzadas para ayudar al lector en la comprensión de las ideas filosóficas, la terminología de la disciplina y a valorar a los propios filósofos. Hay centenares de entradas sobre términos y pensadores importantes de la filosofía no occidental; por ejemplo, las tradiciones china, india, japonesa y coreana. El diccionario también abarca un cierto número de pensadores y tér-

minos filosóficamente importantes de campos íntimamente relacionados con la filosofía, como la ciencia de la computación, la economía, el derecho, la lingüística, la literatura, las matemáticas, la psicología y demás ciencias de la conducta y la religión. El apéndice define los símbolos lógicos e identifica otros símbolos especiales usados en filosofía.

En una era que está produciendo una plétora de enciclopedias, introducciones, manuales y demás obras de referencia, hay que decir algo más sobre la necesidad de un diccionario filosófico. Este tipo de obras de referencia difieren significativamente: un diccionario es definicional, aunque como éste pueda ser más que eso; las enciclopedias, introducciones y otras obras similares a veces no definen los términos que encabezan sus entradas y su propósito principal suele ser informativo, histórico y bibliográfico. No hay una distinción tajante; una definición puede ser informativa y la información apropiada sobre un tema puede servir para definir el concepto en cuestión. Pero en la práctica una buena definición captura lo conceptualmente nuclear para el tema que se propone de un modo en que no suelen hacerlo (ni tienen por qué) los artículos de enciclopedias y manuales, y muy a menudo no basta para ello con una formulación breve e inicial.

El purista podría considerar que un diccionario tendría que excluir entradas sobre pensadores, alegando que los nombre propios no admiten definición. Aunque en rigor sea cierto, es perfectamente comprensible preguntarse qué significa Sócrates, por ejemplo, para los demás filósofos, o quién era, filosóficamente hablando. Tales cuestiones sobre los pensadores son del todo apropiadas para ser tratadas en un diccionario filosófico y presumiblemente interesarán tanto al lector generalista como a la mayoría de los ámbitos de la filosofía. Contestarlas no require bibliografía ni una extensa biografía, cuya inclusión hubiera llevado a un volumen mucho mayor y muy diferente. Los textos originales suelen citarse en las entradas que se centran en filósofos, aunque las entradas están principalmente dedicadas a las ideas centrales de esos pensadores. En comparación con los restantes diccionarios filosóficos contemporáneos escritos en inglés, mucho más pequeños, éste es más profundo, sobre todo en las entradas dedicadas a los filósofos más importantes, los distintos campos de la filosofía y los conceptos filosóficos clave.

Aunque el alcance de este volumen va más allá de la filosofía occidental y en realidad más allá de la filosofía en sentido estricto, su centro de interés son los filósofos y el pensamiento occidentales. Hemos querido ser comprehensivos, pero sin pretensiones de exhausitividad. Aun con entradas y subentradas que abarcan más de 4.000 conceptos y filósofos, no podíamos incluir todos los términos, o pensadores, filosóficamente significativos que las personas interesadas en filosofía o su literatura podrían querer encontrar. Esto vale sobre todo para aquellas áreas en las que la filosofía se solapa con otros campos, como la ciencia cognitiva, la teoría económica, los estudios feministas, la lingüística, la teoría literaria, las matemáticas, la psicología y la religión. Hemos intentado, sin embargo, incluir suficientes entradas para ayudar a los lectores tanto a acercarse a una gran variedad de textos puramente filosóficos como a comprehender un espectro sustancial de obras filosóficas interdisciplinares.

Para evitar distracciones e interrupciones en el texto, las referencias internas (indicadas como «véase también») sólo aparecen al final de las entradas. Las referencias externas (indicadas como «véase») aparecen en orden alfabético con las entradas principales y remiten al lector a una o más entradas que tratan del término o pensador en cuestión. En general no se usan referencias internas cuando parece obvio qué otras entradas podrían consultarse para obtener información suplementaria o relacionada. También se ha procurado que el número de referencias internas fuera reducido. Se ha hecho así en parte para evitar dispersar los esfuerzos del lector y en parte porque el diccionario posee entradas que cubren a la mayoría de los filósofos discutidos en el texto y a la inmensa mayoría de los términos filosóficos que los colaboradores usan en sus entradas. Seguir las referencias cruzadas que se dan, sin embargo, llevará con frecuencia a otras de utilidad y a una mejor comprensión del tema inicialmente consultado por el lector.

En el Índice de nombres, que enumera para cada nombre citado una o más entradas que dan información sobre la persona en cuestión, se citan muchos filósofos vivos en el momento en que el diccionario se envió a la imprenta. Los nombres que se incluyen representan más de seiscientos filósofos y pensadores de todos los períodos de la filosofía que no son objeto de entradas dedicadas específicamente a su obra. Hay varias razones para que el diccionario no contenga entradas dedicadas a autores vivos. Ante todo, muchos de los que tendrían entradas, incluida la mayoría de los filósofos maduros citados en el Índice, siguen produciendo filosofía, por lo que no deberíamos suponer que en este momento puedan hacerse retratos apropiados de ellos. La tarea de escribir una descripción al mismo tiempo suficientemente corta para un volumen como éste e intelectualmente adecuada es a menudo imposible sin cierta distancia histórica. En muchos casos los lectores encontrarán información útil usando el Índice, que enumera centenares de filó-

sofos contemporáneos además de otros muchos pensadores (aunque en modo alguno la totalidad de los nombres personales mencionados en las entradas principales). Hay, por supuesto, muchas figuras importantes de la filosofía que los autores del diccionario desgraciadamente no han podido incluir en los estrechos confines de sus entradas.

A algunos lectores les sorprenderá advertir que no hay una entrada específica para la propia filosofía. Se debe en parte a que no hay ninguna definición breve adecuada. No valdría con definir «filosofía» etimológicamente, como hacen muchos, como «amor a la sabiduría»: se da por sentado que es natural que los filósofos amen la sabiduría y que muchos de quienes aman la filosofía se hayan decidido a practicarla. Un amante de la sabiduría puede ser muy poco filosófico, y aun un filósofo puede ser sabio sólo en un puñado de áreas de investigación. Quizá muchos filósofos (aunque no todos, sin duda) aceptarían que la filosofía viene a ser el estudio crítico, normalmente sistemático, de un dominio ilimitado de ideas y cuestiones; pero esta caracterización no dice nada de qué tipo de ideas y cuestiones son centrales para la filosofía ni cuáles de los métodos distintivos para su estudio. En cierto modo, este diccionario presenta una concepción de la filosofía como un todo, una concepción rica en contenido y ampliamente representativa de lo que ha sido, es, y quizá siga siendo durante mucho tiempo, considerado normalmente filosofía. Quienes quieran hacerse una idea de lo que debería incluir una buena definición de «filosofía» pueden considerar con provecho cómo pueden definirse las preocupaciones más destacadas de muchos grandes filósofos de distintas épocas, culturas y estilos de filosofía. Esa lista incluiría a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Mill, Peirce, Heidegger y Wittgenstein. También podríamos intentar construir una caracterización unificadora de algunos de los campos básicos de la filosofía –por ejemplo la epistemología, la ética, la lógica y la metafísica– y además habría que considerar qué es fundamental en campos como la estética, la filosofía de la historia, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la lógica, la filosofía de la mente, la filosofía de la religión y la filosofía de la ciencia. Leer las entradas dedicadas a esos filósofos y campos probablemente dé una indicación muchos mejor de lo que es la filosofía que la que cabría esperar de una entrada de siete páginas.

Por brevedad y para ayudar al lector no familiarizado con el uso técnico de «exactamente en el caso de», hemos usado frecuentemente «supuesto que» en vez de «exactamente en el caso de» cuando este último equivale a «si y sólo si». La sustitución podría haber pasado desapercibida para alguien ajeno a los colaboradores afectados en la redacción y ninguno de los consultados sobre el particular ha creído que la sustitución alterase el contenido; menciono el cambio por si despertase la curiosidad de algún lector.

Es probablemente imposible producir una obra de este tipo sin errores, sobre todo errores de omisión. La comprehensividad, por supuesto, no exige exhaustividad (suponiendo que tengamos una noción clara de exhaustividad para una obra como ésta); tampoco la exhaustividad es siquiera posible en un diccionario que abarca un campo dinámico y en crecimiento. Me gustaría recibir comentarios y correcciones y me encargaré de hacérselos llegar al/a los colaborador/es pertinentes y a tomar nota para su posible uso futuro. Dos comentarios más vienen al caso. Primero, aunque la longitud de las entradas tiene algo que ver con la importancia de sus temas, otros factores, como la complejidad del concepto en cuestión, el grado del interés que despierta y el estilo y deseos de los colaboradores, también han pesado en la determinación de la longitud. Segundo, aunque se pidió a los autores que se esforzaran por ser todo lo comprensibles como los permitieran sus temas, no se pretende que todas las entradas sean plenamente inteligibles para todos los lectores (y si lo fueran harían un flaco servicio a quienes las necesitan). Confiamos en que todas las entradas resulten valiosas para el lector interesado; pero algunas están pensadas para dar información técnica o especializada y otras abordan cuestiones especializados o técnicas inmediatamente después de una introducción que quiere ofrecer lo que se considera esencial para cualquier lector que consulte la entrada.

AGRADECIMIENTOS

Merece un agradecimiento especial el equipo de asesores, que desempeñó un papel fundamental en la selección de entradas. Varios de los asesores estudiaron detenidamente una lista preliminar que les envié y revisaron también borradores de muestra de las entradas. Por su contribución más allá de lo exigido por el deber, quiero dar las gracias de manera especial a William P. Alston, Arthur W. Burks, Roderick M. Chisholm, Daniel Garber, Terence Irwin, Norman Kretzmann, John Lucas, John Perry y Allen Wood, quienes en numerosas ocasiones me hicieron comentarios y me dieron consejos. También quiero dar las gracias por su sustancial ayuda, durante al menos una etapa, desde el hoy ausente Héctor-

Neri Castañeda y Fred Dretske hasta Sally McConnell-Ginet, Michael Moore, Onora O»Neill, Richard Rorty y Raimo Tuomela.

Si hay una persona que destaque por su influencia juiciosa, tranquilizadora y persuasiva en el desarrollo de este diccionario es Terence Moore, editor ejecutivo de Cambridge University Press. Me convenció primero para asumir la dirección del diccionario, me ayudó en el desarrollo del mismo en el proceso organizativo y me dio consejos editoriales en cada fase principal. Con un agudo ojo crítico, prestó atención a sutiles aspectos de estilo y organización, propuso autores, temas y procedimientos y dirigió el diseño tanto del libro como de su cubierta.

Muchos de los colaboradores dieron consejos imprescindibles a lo largo del camino y les estoy muy agradecido por su ayuda. Muchos de ellos revisaron sus entradas a la luz de los comentarios editoriales, en ocasiones más de una vez. Muchos de ellos también me enviaron espontáneamente versiones actualizadas o mejoras durante los años del proyecto. Por mi parte, las discusiones filosóficas con los colaboradores y con el equipo editorial me ayudaron a perseverar en la larga y ardua tarea. Estos años de intenso trabajo con una representación de los mejores filósofos me han hecho sentir la vitalidad y potencia intelectual de la profesión de filósofo. Creo que prevalece un compromiso con la investigación y la verdad sobre la costumbre, la idiosincrasia y la polémica.

El diccionario se ha beneficiado del consejo de varios expertos en las subáreas de la filosofía. Michael Detlefsen, apoyándose en su larga experiencia editorial en el campo de la lógica, y George Schumm, autor del Apéndice de símbolos especiales, fueron de gran ayuda para determinar y preparar buena parte de los centenares de entradas de lógica y filosofía de la matemática. Kwong-loi Shun me dio diversos consejos sobre las entradas de filosofía china. Keith Yndell desempeñó un papel similar para las entradas acerca del budismo y el hinduismo. Alexander Mourelatos me dio excelentes consejos sobre algunas de las dedicadas a la filosofía griega. También me hicieron comentarios y me dieron consejos más personas de las que puedo nombrar. Entre ellas están James Allard, David Allison, Kent Bach, Lawrence Becker, Joseph Bien, Daniel Breazeale, Robert Butts, Victor Caston, James Childress, Wayne Davis, John Dillon, John Etchmendy, Bernard Gert, Lenn Goodman, Jorge Gracia, James Gustafson, Gary Gutting, John Heil, Robert Kane, George Kline, Joseph Kockelmans, Manfred Kuehn, Stephen Kuhn, William McBride, William Mann, A. P. Martinich, Alfred Mele, Paul Moser, Donald Munro, Paul Pines, Louis Pojman, Carl Posy, William Rowe, Wesley Salmon, Richard Schacht, Jerome Schneewind, Calvin Schrag, Jean-Loup Seban, Hans Siegfried, Sydney Shoemaker, Ernest Sosa, M. A. Stewart, Eleanor Stump, Paul Walker, Stephen White, Rega Wood y, en especial, Hugh McCann.

Varias personas me prestaron ayuda técnica y editorial. W. M. Havinghurst preparó hábilmente el texto para la imprenta y, con buen ojo y mano diestra, hizo mejoras en varios lugares del texto. Su trabajo supuso comprobar grandes cantidades de información, atender a millares de detalles y mantener una comunicación constante conmigo durante casi un año. Juntos hemos intentado preservar el contenido de las colaboraciones y, en la medida en que es posible en un volumen de este tipo, su estilo. Estoy especialmente agradecido a Allison Nespor por su gran ayuda con el Índice de nombres, la lectura de las pruebas de todo el volumen y por sus consejos editoriales en diversos aspectos a lo largo de los años del proyecto. He de añadir que la unidad de producción no permitió que cada colaborador leyera las pruebas y que algunos de los que las leyeron no leyeron todas las entradas que habían escrito. Los errores que puedan haber escapado a las revisiones de pruebas pueden no ser responsabilidad de los colaboradores.

En la imprenta me ayudaron y aconsejaron Michael Agnes, Alan Gold, Kenneth Greenhall, Cathy Hennessy, Christine Murray, Alexis Ruda y, especialmente, Sophia Prybylski, quien cuidadosamente supervisó todo el proceso de corrección de pruebas. Mis ayudantes en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Nebraska en Lincoln también me ayudaron: Priscella Guerra, Nancy Slonnegger, Michael Tonderum, Douglas Weber y Xiaomei Yang. El apoyo de la Universidad de Nebraska y, sobre todo, de mis colegas del Departamento de Filosofía ha sido indispensable. También agradezco su ayuda al Departamento de Filosofía de la Universidad de Santa Clara durante mi estancia como Fagothey Distinguished Professor en 1994.

Mi deuda con mi familia es incalculable. Durante los siete años del proyecto, mi esposa Marie-Louise me aconsejó en cuestiones textuales y literarias y me ayudó en la organización de los documentos y en parte de la correspondencia con los autores. Ella y mis hijos Katherine, Evelyn y Paul, ayudaron también en miríadas de tareas editoriales y oficinescas y toleraron alegremente las interrupciones y problemas inevitables en la producción de una obra de esta magnitud.

ROBERT AUDI
Lincoln, Nebraska
Febrero de 1995

Prefacio a la segunda edición

El espléndido recibimiento de la primera edición de este diccionario ha sido plenamente satisfactorio; un buen número de traducciones, al chino, italiano, coreano, ruso y español están ya en marcha. Los terrenos de la filosofía se van ampliando cada vez más, sin embargo, y tal vez por ello, he ido descubriendo en nuestro diccionario algunos aspectos especialmente valiosos que facilitan la ayuda a sus lectores. El resultado de la reciente revisión ha sido la ampliación de muchas de las entradas ya existentes y la adicción de casi cuatrocientas entradas nuevas. Este extenso espacio cubierto ha requerido la participación de sesenta nuevos autores de los que más de la mitad no son norteamericanos.

Aunque las nuevas entradas recorren todos los ámbitos de la filosofía, hemos hecho un especial esfuerzo por aumentar la cobertura respecto a la filosofía continental y las especialidades donde el desarrollo es excepcionalmente rápido, como en ética, filosofía de la mente y filosofía política. También hemos añadido numerosas referencias cruzadas que consideramos elementales en un diccionario del que muchos lectores han dicho haber encontrado valioso no sólo por proporcionar e intensificar la comprensión esencial de una entrada, sino también por las interesantes conexiones sugeridas y su invitación a ser exploradas.

Aparte de la gran lista de filósofos vivos que aparece en el índice de nombres, se ha incluido un selecto grupo de éstos en entradas independientes. Con pocas excepciones, este grupo incluye sólo a pensadores que extienden su obra fundamental hasta mediados de los sesenta. Esta restricción en la selección viene en parte dictada por la dificultad de proveernos de un retrato apropiado de los filósofos que siguen trabajando activamente en sus investigaciones, lo que nos ha obligado a omitir un gran número de autores jóvenes de los que todavía cabe esperar un importante desarrollo de su pensamiento. Incluso de los pensadores maduros, no hemos querido presuponer que no vayan a experimentar aún evoluciones significativas, salvo en aquellos casos sobre los que existen muchas posibilidades de que se mantenga una posición definitiva en su pensamiento y que seguramente no sea ya abandonada.

En la difícil tarea –hasta cierto punto imposible– de determinar las entradas correspondientes a los filósofos en activo, buscamos consejo, además de en nuestros colaboradores, en algunas otras fuentes. En parte también nos hemos guiado por el alcance sugerido en algunas referencias sobre estos filósofos contemporáneos aportadas por los colaboradores de la primera edición.

Dado el carácter global del diccionario y el amplio espectro de sus destinatarios, entre los que debe incluirse lectores ajenos a la filosofía, la selección ha dado también importancia a autores en los que muchos no especialistas podrían interesarse, primando de esta manera la diversidad del conjunto. En atención a la diversidad de intenciones de este trabajo y a la variedad de su público lector, también hemos decidido no emprender la labor al abrigo tanto de colaboradores en activo altamente especializados en sus campos –como puede ser en lógica, teoría de la computación o filosofía de la ciencia– o filósofos cuya dedicación fundamental sea precisamente la historia de la filosofía; sin que, por ello, dejen de participar muchos pensadores que hayan destacado en cada uno de estos terrenos. Un amplio número de éstos se puede encontrar citado al final, en el índice de nombres, que contiene también una lista de los pensadores que habiendo sido mencionados por alguno de los autores de los artículos, no se le ha dedicado una entrada independiente.

Teniendo en cuenta la respuesta de los lectores de la primera edición, hemos intentado, siempre que ha sido posible, no hacer demasiado voluminoso un diccionario concebido como único volumen. Muchos de los responsables han sido favorables a que las entradas ordinarias hayan sido revisadas, pero nuestra principal apuesta para la mejora del libro ha sido añadir nuevas entradas. Algunos lectores expresaron perplejidad o desacuerdo sobre la ausencia de una bibliografía al final de cada entrada. Hemos hecho generalmen-

te referencia a las obras principales de los autores retratados y, en algunos casos, obras secundarias dignas de mención por derecho propio. Nuestra política ha sido la de mantenernos firmes con el espacio prefijado, pero, a su vez, se ha guiado especialmente por el deseo de evitar a los lectores la engorrosa procedencia de las obras, que, en buena parte de los casos, se ha quedado obsoleta. Esta decisión también responde, en cierto modo, a la diferencia que debe existir entre un diccionario y una enciclopedia. Admitiendo que esta diferencia no es del todo clara, un diccionario lo es, fundamentalmente, de definiciones, en cambio, las enciclopedias son principalmente informativas y bibliográficas. Un diccionario ha de clarificar los conceptos básicos, lo que, por su parte, no necesitan las enciclopedias. En efecto, algunas enciclopedias se comprenden mejor con la ayuda de un buen diccionario, llegando algunas incluso a resultar de difícil lectura si no contamos con uno.

Como en la primera edición, nos encantaría recibir comentarios o correcciones de los lectores, que se procederán a clasificar y enviar al autor o autores responsables de los mismos. Muchos de los colaboradores del diccionario, como un buen número de sus minuciosos lectores, enviaron sugerentes correcciones de las que, en muchos casos, nos hemos beneficiado o tenido en cuenta en la elaboración de la segunda edición. Me gustaría reiterar, como en la primera edición, que estos años de trabajo intenso con una buena representación de los mejores filósofos del mundo, me ha dado una viva sensación de que el ejercicio de la filosofía conserva una enorme vitalidad e intensidad intelectual. Tanto en los colaboradores como en los asesores, he apreciado un firme compromiso con el saber, una permanente preocupación por la precisión y profundidad teórica, una abundante imaginación filosófica, y una fidelidad a los grandes criterios que prevalecen sobre las tentaciones ordinarias del mundo académico, las modas o la polémica. Quizá no sea apropiado por mi parte dedicar un volumen como éste, realizado colectivamente; pero si lo hiciera, se lo dedicaría a todos los colaboradores esperando que les haya proporcionado tanto a ellos como a sus lectores parte del placer que ha supuesto para mí la preparación de esta obra.

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los años que ha llevado la materialización de este proyecto, me he beneficiado de tantas reacciones y comentarios como probablemente pueda recordar; por ello lamentaría cualquier omisión en la siguiente expresión de gratitud.

El cuerpo de consejeros merece efusivos agradecimientos por su importante participación en la selección de las nuevas entradas y colaboradores. Me gustaría particularmente dar mi agradecimiento a William P. Alston, Arthur W. Burks, Fred Dretske, Terence Irwin, al difunto Norman Kretzmann, John Lucas, Sally McConnell-Ginet, Alexander Nehamas, Onora O'Neill, John Perry, Richard Rorty, John Searle, Raimo Tuomela y Bas van Fraasen, quienes me proveyeron repetidamente con su consejo y comentarios provechosos. El consejo editorial de Terence Moore, editor ejecutivo de prensa, y mi permanente discusión con él sobre los asuntos de política editorial y diseño, han sido de incalculable valor. Ninguna de las dos ediciones hubiera sido posible sin su colaboración.

Además de buena parte de los que ayudaron en la preparación de la primera edición, la segunda se ha beneficiado del consejo de muchos otros participantes. Entre éstos se encuentran John Corcoran, Gary Gutting, George Schumm, Kwong-loi Shun y Keith Yandell, todos ellos aportaron consejos sobre la edición en general, y recomendaron añadir algunas entradas o la revisión de algunas otras en las áreas en las que realizan habitualmente su trabajo filosófico. Corcoran merece el reconocimiento especial por su trabajo en la identificación y corrección de errores. Informes y comentarios de todo tipo son también debidos a más gente de la que aquí puedo dar cuenta. Entre ellos sí debo incluir a Margaret Atherton, Claudio de Almeida, Lynne Rudder Baker, Joseph Bien, Noël Carroll, Roger Crisp, Wayne Davis, Philip Gasper, Berys Gaut, Lenn Goodman. Paul Griffiths, Oscar Haac, Mike Harnish, John Heil, Brad Hooker, Patricia Huntington, Dale Jacquette, Robert Kane, George Kline, Manfred Kuehn, Steven Kuhn, Brian McLaughlin, William Mann, Ausonio Marras, Al Martinich, Alfred Mele, Joseph Mendola, David W. Miller, Paul Moser, James Murphy, Louis Pojman, William Prior, Wesley Salmon, Mark Sainsbury, Charles Sayward, Jerome Schneewind, Calvin Schrag, Davis Sedley, Roger Shiner, Marcus Singer, Brian Skyrms, M. A. Stewart, William Wainwright, Paul Weirich, y, especialmente a, Hugh McCann, Ernest Sosa y J. D. Trout.

Críticos conscientes tanto como colegas y lectores que contribuyeron con sus comentarios, han sido para mí de gran ayuda para la revisión y ampliación de la primera edición. Entre los lectores, principalmente filósofos, quiero particularmente dar las gracias a Alasdair McIntyre, Ruth Marcus, Dan Mueller, Eleonore Stump y Mark van Roojen.

Mucha gente ha sido la que me ha proporcionado la asistencia técnica y editorial. En la editorial he recibido ayuda y consejo de Michael Agnes, Janis Bolser, quien vigiló el proceso completo de corrección de pruebas, Alan Gold, Kenneth Greenhall, Cathy Hennessy, Nicholas Mirra, Christine Murray, Gwen Seznec y otros como M. Havighurst, que asistió como principal corrector para la editorial; su brillante y laborioso trabajo ha sido de gran ayuda en todo momento. Asimismo, Allison Nespor y mis ayudantes en el departamento de Filosofía de la Universidad de Nebrasca, Lincoln, Jonathan Evans y Xiaomei Yang han colaborado también en este proyecto. El respaldo de la Universidad de Nebrasca y de mis colegas en el departamento de Filosofía ha sido indispensable. Estoy también en deuda por la ayuda prestada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Santa Clara durante mi estancia en el año 1999 como *Distinguished Professor* en el *College of Arts and Sciences*.

Como en ocasión de la primera edición, tengo una deuda incalculable con mi familia. Mi mujer, Marie-Louise, lo mismo me dio consejos literarios que me ayudo con la organización de los archivos y la atención al abundante correo. Ella y mi hijo han tolerado cariñosamente los problemas y ausencias que acompañan inevitablemente la realización de un trabajo de esta envergadura.

ROBERT AUDI
Lincoln, Nebraska
Junio de 1999

A

A POSTERIORI, véase **A PRIORI.**

A PRIORI, previo o independiente de la experiencia; se opone a «a posteriori» (empírico). Estos dos términos se usan principalmente para establecer una distinción entre: 1) dos modos de justificación epistémica, junto con otras distinciones derivadas entre 2) tipos de proposiciones, 3) tipos de conocimiento, y 4) tipos de argumentos. También se usan para indicar una distinción entre 5) dos modos de adquirir un concepto o idea.

1. Se dice que una creencia o afirmación está justificada a priori si su justificación epistémica, la razón o aval para tenerla por verdadera, no depende en absoluto de ninguna *experiencia* sensorial, instrospectiva o de algún otro tipo; mientras que si su justificación depende, al menos en parte, de una experiencia semejante, se dice que está justificada a posteriori o empíricamente. Esta distinción específica sólo tiene que ver con la justificación de la creencia, y en modo alguno con el modo en que se adquieran los conceptos constitutivos; así, no es una objeción a la pretensión de justificación a priori de una creencia determinada que se precise de la experiencia para adquirir alguno de los conceptos que la constituyen.

Está claro que en la noción pertinente de experiencia están incluidas las experiencias sensorial e introspectiva, además de cosas como la experiencia kinestésica. Asimismo, está claro que construir la experiencia, en su sentido más amplio y dicho toscamente, a partir de una sensación consciente sería destruir la raíz de la distinción, puesto que aún una justificación a priori parece involucrar algún tipo de proceso consciente de apercepción. La construcción que quizá sea más fiel al uso tradicional es la que construye la experiencia como una especie de insumo cognitivo que se deriva, presumiblemente de manera causal, de rasgos del mundo real que pueden no darse en otros mundos posibles. Así, por ejemplo, cosas como la clarividencia o la telepatía, si existieran, serían formas de experiencia y cualquier conocimiento que resultara de ellas sería a posteriori; pero no sucedería lo mismo con la aprehensión intuitiva de las propiedades de los números o de entidades abstractas de otra índole que son las mismas en todos los mundos posibles.

Así entendido, el concepto de justificación a priori es un concepto esencialmente negativo, al especificar aquello de lo que *no* depende la justificación de la creencia, sin decir nada de aquello de lo que sí depende. Históricamente, la principal concepción positiva es la propuesta por los partidarios del racionalismo (Platón, Descartes, Spinoza y Leibniz, entre otros), para quienes una justificación a priori se deriva de la aprehensión intuitiva de hechos necesarios concernientes a los universales y otras entidades abstractas. (Aunque muchas veces se considera a Kant un racionalista, su limitación del conocimiento sustantivo a priori al mundo de las apariencias representa una diferencia muy importante con respecto a la corriente central del racionalismo). Frente a esto, los defensores del empirismo tradicional, cuando no repudian el concepto de justificación a priori en su totalidad (como W. V. Quine), suelen tratar de dar cuenta de ella apelando a convenciones lingüísticas o conceptuales. La formulación arquetípica de este enfoque empirista (un desarrollo de la tesis humeana de que todo el conocimiento a priori corresponde a «relaciones de ideas») es el postulado (típico del positivismo lógico) de que todas las aserciones o proposiciones cognoscibles a priori son analíticas. (Frente a esto, un racionalista diría que al menos algunas aserciones o proposiciones son sintéticas.)

2. Cuando una proposición es el contenido de una creencia justificada a priori, suele decirse que es una proposición a priori (o una verdad a priori). Este uso se amplía muchas veces, aplicándose a cualquier proposición susceptible de constituir el contenido de una creencia así, tanto si realmente tiene ese *status* como si no.

3. Si, además de estar justificada a priori o a posteriori, una creencia es también verdadera y satisface las condiciones que quiera que se exijan para constituir conocimiento, ese conocimiento se caracteriza como a priori o a posteriori (empírico) de forma derivada, respectivamente. (Aunque con frecuencia se considera que una justificación a priori es por sí misma una garantía de verdad, esto ha de considerarse como una segunda tesis sustantiva, y no como parte del concepto mismo de justificación a priori). Entre los ejemplos de conocimiento clásicamente considerado a priori en este sentido están el conocimiento matemático, el conocimiento de las verdades lógicas, y el conocimiento de los entrañamientos e exclusiones de los concep-

tos de sentido común («Nada puede ser a la vez y totalmente rojo y verde», «Si A viene después de B, y B viene después de C, entonces A viene después de C»); pero también se ha pretendido que varias afirmaciones de la metafísica, la ética e incluso la teología tienen este *status*.

4. Un argumento deductivamente válido que satisface además la condición ulterior de que cada una de sus premisas (o a veces una o más premisas especialmente importantes) está justificada a priori, se califica de argumento a priori. Esta etiqueta también se aplica a veces a argumentos que pretendidamente tienen este *status*, aunque la corrección de esta pretensión esté en cuestión.

5. Además de los usos que acabamos de catalogar que se derivan de la distinción de modos de justificación, los términos «a priori» y «a posteriori» se usan también para diferenciar dos maneras en las que un concepto o idea puede ser adquirido por un individuo. Un concepto o idea a posteriori o empírico es aquel que se deriva de la experiencia, por medio de un proceso de abstracción o de definición ostensiva. Frente a esto, un concepto o idea a priori es aquel que no se deriva de la experiencia del modo indicado y así aquel que presumiblemente no deriva de ninguna experiencia particular para su realización (aunque la realización explícita de un concepto semejante podría con todo requerir de la experiencia como «catalizador»). La principal explicación histórica de estos conceptos, de nuevo profesada fundamentalmente por los racionalistas, los construye como innatos, e implantados en la mente de Dios o, en la versión más contemporánea defendida por Chomsky, Fodor, y otros, resultantes del desarrollo evolutivo. Entre los conceptos típicamente considerados así están los conceptos de substancia, causa, Dios, necesidad, infinitud, y otros muchos. Los empiristas, por el contrario, suelen defender que todos los conceptos proceden de la experiencia.

Véase también **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, NECESIDAD, RACIONALISMO.**

LB

A SE, véase ***ENS A SE***.

ABAILARD, PIERRE, véase **ABELARDO.**

ABAJO-ARRIBA, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

ABDERA, ESCUELA DE, véase **ABDERITAS.**

ABDERITAS, los filósofos griegos Leucipo y Demócrito, los dos primeros exponentes del atomismo. Aunque Abdera, en Tracia (Grecia septentrional), fue la ciudad de tres presocráticos –Protágoras además de Leucipo y Demócrito– el término «Abderitas» y la frase «Escuela de Abdera» sólo se aplican a Leucipo y Demócrito. Puede así distinguirse entre el atomismo griego inicial y el epicureísmo, que es la versión posterior del atomismo que desarrolló Epicuro de Atenas. Este uso moderno del término resulta inadecuado a un respecto: el correspondiente término griego, *Abderitēs, –ai*, se usaba como sinónimo de «simplón», no para denigrar a alguno de los filósofos de Abdera sino como un descalificativo regional.

Véase también **ATOMISMO ANTIGUO, PRESOCRÁTICOS.**

APDM

ABDUCCIÓN, cánones de razonamiento para el descubrimiento, en oposición a la justificación, de hipótesis o teorías científicas.

Reichenbach distinguía el *contexto de justificación* y el *contexto de descubrimiento*, alegando que los intereses legítimos del filósofo se refieren únicamente al primero, que trata de la verificación y la confirmación, mientras que el segundo compete a la psicología. Así, él y otros positivistas lógicos afirmaron que hay lógicas inductivas de la justificación pero no lógicas del descubrimiento. Se propusieron lógicas inductivas de la justificación tanto hipotético-deductivas como probabilísticas, bayesianas o no. El examen detenido de la práctica científica real revela progresivamente argumentos y procedimientos de justificación que cuestionan la adecuación de esas lógicas.

Norwood Russell Hanson distinguía las razones para aceptar una hipótesis concreta de las razones para sugerir que la hipótesis correcta es de un tipo determinado. Para las segundas intentó desarrollar lógicas del razonamiento *retroductivo* o *abductivo* que insistían en el razonamiento por analogía, pero no logró convencer a demasiados de que esas lógicas diferían por su carácter de las lógicas de la justificación. Hoy en día son muy pocos quienes consideran prometedora la búsqueda de una lógica formal rigurosa del descubrimiento. Más bien se ha pasado a buscar «lógicas» en un sentido más débil. Se exploran procedimientos heurísticos, estrategias de descubrimiento y similares. Otros se han centrado en la investigación de la racionalidad en el desarrollo del conocimiento científico, explorando, por ejemplo, las condiciones bajo las que las tradiciones o los programas de investigación son progresivos o degenerativos. Algunos han intentado el recurso a técnicas de la ciencia cognitiva o de la inteligencia artificial. Las pretensiones de éxito son generalmente controvertidas.

Véase también **CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN, REICHENBACH.**

FS

ABELARDO, PEDRO, en francés Pierre Abailard o Abélard (1079-1144), teólogo francés; sus escritos, sobre todo *Theologia Christiana,* constituyen uno de los intentos más impresionantes del periodo medieval de usar técnicas lógicas para explicar dogmas cristianos. Nació en una familia de la pequeña nobleza bretona y estudió lógica y teología con algunos de los maestros más notables de principios del siglo XII, como Roscelino, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon. Rápidamente eclipsó a sus maestros en lógica y atrajo a estudiantes de toda Europa. Sus incursiones en teología fueron recibidas con menos entusiasmo. Sus opiniones sobre la Trinidad fueron condenadas dos veces como heréticas. Abelardo llevó una vida dramática, punteada por encarnizadas discusiones con sus oponentes y por su celebrada relación amorosa con Eloísa *(ca.* 1117). Buena parte de esta historia se cuenta en su obra autobiográfica *Historia calamitatum.*

Las dos obras lógicas más importantes de Abelardo son su *Logica ingredientibus* y su *Dialectica*. En estos tratados y en otros es el primer escolástico medieval que hace un uso pleno del *Peri hermeneia* de Aristóteles y de los comentarios de Boecio sobre esta obra para producir una sofisticada teoría del significado de palabras y oraciones. La teoría distingue el significado de una expresión tanto de lo nombrado por la expresión, como de la idea asociada con ella en la mente del hablante. Aunque Abelardo concede un papel a las imágenes mentales en el pensar, evita cuidadosamente afirmar que sean lo que significan las palabras. En este punto es muy consciente de las debilidades de las teorías subjetivistas del significado. Sus doctrinas positivas sobre el significado de las palabras están muy vinculadas con sus opiniones sobre el significado de las proposiciones y de los universales. Para Abelardo las proposiciones son oraciones que son verdaderas o falsas; lo que dicen (sus *dicta*) es lo que significan y esos *dicta* son los portadores principales de la verdad y la falsedad. Abelardo desarrolló una lógica proposicional genuina, la primera desde los estoicos. Un universal, por otra parte, es un nombre común o adjetivo, y lo que significa es lo que significa la parte de la proposición correspondiente al sintagma verbal. Es una especie de *dictum* truncado, al que Abelardo da nombres distintos: *status,* naturaleza o propiedad. Ni el *status* ni el *dicta* son cosas, dice Abelardo, aunque son objetos de pensamiento independientes de la mente. Abelardo fue especialmente devastador en sus ataques a las teorías realistas de los universales, aunque su tesis de que los universales son palabras no pretende negar la objetividad de nuestro conocimiento del mundo.

Las teorías lógicas y ontológicas de Abelardo fueron mucho más allá de las ideas tradicionales originadas en Aristóteles y transmitidas por intermedio de sus últimos comentaristas antiguos, Boecio en concreto. Podrían haber constituido la base de una síntesis fundamentalmente nueva en la lógica occidental, pero, cuando a lo largo del siglo XII empezó a conocerse en Europa occidental más del corpus aristotélico, el esfuerzo se centró en asimilar este sistema de ideas ya totalmente elaborado. Por consiguiente, la influencia de Abelardo en el pensamiento escolástico tardío, aún perceptible, no es tan grande como cabría esperar, dadas la agudeza y originalidad de sus intuiciones.

Véase también BOECIO, ESCOLÁSTICA, ROSCELINO.

MMT

ABHIDHARMA**,** presentación analítica y sistemática de las principales categorías conceptuales que constituyen la doctrina budista; se usa para designar tanto los textos que contienen esas presentaciones, como los contenidos presentados. Los primeros textos *abhidharma* (hacia el siglo II a.C.) son de carácter catequético, con definiciones esquemáticas de los términos doctrinales clave en forma de pregunta y respuesta; las obras posteriores son más discursivas, conteniendo a menudo extensas discusiones de temas metafísicos controvertidos, como la existencia de los objetos pasados o la naturaleza de la referencia. El objetivo del *abhidharma* es hacer un inventario completo de los existentes y de las relaciones que pueden darse entre ellos.

PJG

ABHINIVESHA**,** palabra sánscrita que significa «amor por uno mismo» o «voluntad de vivir». En la filosofía india en general y en el sistema Sankhya-Yoga en particular, el *abhinivesha* se considera como un aspecto del *avidya* («ignorancia»). Otras manifestaciones del *avidya* son el miedo, el afecto y la aversión, pensándose de todas ellas que generan esclavitud kármica e impiden alcanzar la liberación espiritual. Unido a ellas, el *abhinivesha* tiene una obvia connotación negativa, aun cuando en la tradición india mostrar amor por uno mismo y una saludable voluntad de vivir y prosperar en el mundo material no es algo necesariamente reprobable, siendo incluso recomendable en ocasiones. Así pues, presumiblemente, la connotación negativa de *abhinivesha* indica que lo que de otro modo puede ser permisible, puede ser impropio o moralmente erróneo si se persigue en exceso o por razones equivocadas.

Véase también *AVIDYA*.

DKC

ABORTO, véase ***STATUS*** **MORAL.**

ABRABANEL, ISAAC BEN JUDAH (1437-1508), filósofo y estadista judío español. En la transición entre la filosofía medieval española tardía y el humanismo renacentista, Abrabanel se dedicó a temas tradicionales del pensamiento judío medieval como la creación, la profecía y la teodicea. Sus obras incluyen comentarios bíblicos y también tratados filosóficos y teológicos. Sus escritos más significativos son su crítica a la *Guía de perplejos* de Maimónides, que se encuentra en *Rosh Amanah* (1505) y *Mifalot Elohim* (1503). En sus críticas a los aristotélicos, Abrabanel está influido por Isaac Arama. Suscribiendo el concepto rabínico de profecía, Abrabanel ataca las concepciones naturalistas de la profecía de Maimónides: argumenta que Moisés no se distingue de entre los demás profetas y que el conocimiento de los profetas no es meramente científico y metafísico, sino conocimiento milagrosamente producido por Dios. Esta insistencia en lo milagroso en oposición a lo natural se desarrolla en su teoría de la historia y la política. Sus opiniones sobre el Estado ideal reflejan tendencias humanistas. Abrabanel ve el Estado civilizado de los humanos como una rebelión contra Dios a resultas de la caída y se interesa por el mejor tipo de gobierno en esas circunstancias. Según él, la unidad de la sociedad no requiere una concentración del poder, sino que puede alcanzarse a través de una voluntad colectiva. Abrabanel afirma que en la Torah se aboga por este tipo de gobierno y que las repúblicas italianas del momento muestran su eficacia. Con la llegada del Mesías la humanidad realizará su potencial espiritual y, cuando el universo corpóreo desaparezca, cada espíritu podrá contemplar eternamente la esencia de Dios. Las opiniones políticas de Abrabanel influyeron a los movimientos mesiánicos judíos posteriores y sus comentarios bíblicos, traducidos al latín, influyeron en los círculos humanistas cristianos.

Véase también ABRABANEL, JUDAH; MAIMÓNIDES.

TMR

ABRABANEL, JUDAH, llamado también León Hebreo o Leo Hebraeus *(ca.* 1460-*ca.* 1523), filósofo, poeta y físico judío español. Hijo primogénito de Isaac Abrabanel, Judah Abrabanel fue, filosóficamente, un representante del platonismo italiano. Publicaría postumamente en 1535 su obra filosófica (predominantemente neoplatónica) *Dialoghi d'Amore*. El manuscrito italiano original fue traducido al francés, latín, español y hebreo entre 1551 y 1560. Los interlocutores de este diálogo al modo platónico, Sofía y Filón, exploran la naturaleza del amor cósmico. Este amor existe no sólo entre Dios y las criaturas, sino que también actúa en la materia y en la forma, en los cuatro elementos y en todo el universo; refleja tanto la belleza sensual como la intelectual; en suma, es transformado de una relación entre Dios y el universo en una fuerza fundamental en torno a la cual se ordenan todas las cosas. Hay un aspecto místico en la descripción del amor de Abrabanel y no es sorprendente que a lo largo de la obra emerjan reflexiones sobre el misticismo, además de otras sobre la astrología, la astronomía y la estética. Aunque su pensamiento refleja principalmente el platonismo y neoplatonismo medievales, Abrabanel también fue influido por Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Maimónides e Ibn Gabirol. Sus diálogos fueron leídos por muchos filósofos, incluidos Giordano Bruno y Spinoza. Su concepto de amor puede encontrarse en la poesía lírica de ese periodo en Italia, Francia y España, así como en los *Sonetos* de Miguel Ángel y en el *Minturno* de Tasso.

Véase también ABRABANEL, ISAAC.

TMR

ABSOLUTISMO ÉTICO, véase **RELATIVISMO.**

ABSOLUTO, EL, término usado por los idealistas para describir la única realidad independiente de la que todas las cosas son una expresión. Kant usa el adjetivo «absoluto» para caracterizar lo incondicionalmente válido. Afirma que la razón pura busca fundamentos absolutos para el entendimiento que son sólo ideales, pero que la razón práctica postula la existencia real de esos fundamentos como una necesidad de la moralidad. Esta aparente inconsistencia llevó a sus sucesores a intentar sistematizar su concepción de la razón. Para ello, Schelling introdujo el término «el Absoluto» para el fundamento incondicionado (y por tanto la identidad) de sujeto y objeto. Schelling fue criticado por Hegel, que definió al Absoluto como un espíritu: la necesidad lógica que él mismo encarna en el mundo para alcanzar el autoconocimiento y la libertad en el curso de la historia. Destacados idealistas decimonónicos británicos y norteamericanos, como Bosanquet, Royce y Bradley, defendieron la existencia de un absoluto cuasihegeliano.

Véase también HEGEL, IDEALISMO, SCHELLING.

JWA

ABSTRACCIÓN, véase **BERKELEY, ENTE ABSTRACTO.**

ABSTRACCIÓN, AXIOMA DE, véase **AXIOMA DE COMPREHENSIÓN.**

ABSTRACCIÓN LAMBDA, véase **LÓGICA COMBINATORIA.**

ABSTRACTA, véase **ENTE ABSTRACTO, NATURALISMO.**

ABSTRACTO, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

ABSURDO, véase **CAMUS, CATEGORÍA, EXISTENCIALISMO, *REDUCTIO AD ABSURDUM*.**

ABUNASER, véase **AL-FĀRĀBĪ.**

AC, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

ACADEMIA, escuela establecida por Platón hacia el 385 a.C. en su propiedad de las afueras de Atenas, cerca del parque público y el gimnasio así llamados. Aunque puede que no mantuviera una tradición continuada, los muchos y diversos filósofos de la Academia se consideraron a sí mismos sucesores de Platón y todos ellos elogiaron y estudiaron su obra. La escuela sobrevivió de uno u otro modo hasta el 529 d.C., en que fue disuelta, junto con las demás escuelas paganas, por el emperador romano oriental Justiniano I. La historia de la Academia es dividida por algunas autoridades en los periodos de la Academia Antigua (Platón, Espeusipo, Jenócrates y sus seguidores) y la Academia Nueva (la Academia escéptica de los siglos III y II a.C.). Otros hablan de cinco fases en su historia: antigua (como antes), media (Arcesilao), nueva (Carnéades), cuarta (Filón de Larisa) y quinta (Antíoco de Ascalón).

Durante la mayor parte de su historia, la Academia se dedicó a esclarecer las doctrinas asociadas con Platón que no estaban del todo explícitas en los diálogos. Estas «doctrinas no escritas» fueron aparentemente transmitidas a sus sucesores inmediatos y han llegado hasta nosotros principalmente a través de la obra de Aristóteles: hay dos primeros principios opuestos, el Uno y la Díada Indefinida (Grande y Pequeño); éstos generan Formas o Ideas (que pueden identificarse con números), de las que a su vez provienen las entidades matemáticas intermedias y, en el nivel más bajo, las cosas perceptibles (Aristóteles, *Metafísica* I. 6).

Tras la muerte de Platón en el 347 la Academia pasó a su sobrino Espeusipo *(ca.* 407-339), que dirigió la escuela hasta su muerte. Aunque sus obras escritas han desaparecido, sus opiniones sobre algunos puntos centrales, además de algunas citas, fueron recogidas por autores que sí han perdurado. Bajo la influencia de los últimos pitagóricos, Espeusipo se anticipa a Plotino al mantener que el Uno trasciende al ser, a la bondad e incluso al Intelecto y que la Díada (que identifica con la materia) es la causa de todos los seres. Para explicar la gradación de los seres, postuló gradaciones de la materia, dando lugar así a la acusación de Aristóteles de que Espeusipo veía el universo como una serie de episodios disjuntos. Espeusipo abandonó la teoría de las Formas como números ideales, e hizo más hincapié que otros platónicos en las matemáticas.

Jenócrates (396-314), que en una ocasión viajó con Platón a Sicilia, sucedió a Espeusipo y dirigió la Academia hasta su muerte. Aunque fue un autor prolífico, los escritos de Jenócrates no han llegado hasta nosotros y nos es sólo conocido a través de la obra de otros autores. Las objeciones de Aristóteles le indujeron a rechazar las opiniones de Espeusipo sobre algunas cuestiones y desarrolló teorías que tuvieron gran influencia en el platonismo medio, así como en el estoicismo. En la teoría de Jenócrates, el Uno es Intelecto y las Formas son ideas en la mente de ese principio divino; el Uno no es trascendente, sino que reside en un espacio intelectual sobre los cielos. Si el Uno es bien, la Díada es mal, y el mundo sublunar se identifica con el Hades. Al considerar a las Formas entidades matemáticas, no hay lugar para entidades matemáticas intermedias. Las Formas se definen además como causas paradigmáticas de los fenómenos naturales regulares, y el alma como un número que se dota a sí mismo de movimiento.

Polemón *(ca.* 350-267) dirigió la Academia entre el 314 y el 267, y fue conocido principalmente por la grandeza de su carácter, que dio ejemplo de autocontrol a sus estudiantes. Los estoicos probablemente derivaron su concepto de *oikeiosis* (acomodarse a la naturaleza) de sus enseñanzas. Tras la muerte de Polemón, su colega Crates rigió la Academia hasta que se hiciera con la dirección de Arcesilao.

La Academia Nueva surge cuando Arcesilao se convierte en el jefe de la escuela, hacia el 265 a.C., y pasó de la tradición dialéctica de Platón al propósito escéptico de la suspensión del juicio. El debate entre la Academia Nueva y el estoicismo dominó la discusión filosófica durante el siguiente siglo y medio. En el bando de la Academia el orador más destacado fue Carnéades *(ca.* 213-129 a.C.).

En los primeros años del siglo I a.C., Filón de Larisa intentó reconciliar las Academias Antigua y Nueva. La tentativa irritó a su discípulo, el antes escéptico Antíoco de Ascalón, que rompió con él para refundar la Academia Antigua hacia el 87 a.C. Este fue el comienzo del platonismo medio *(ca.* 80 a.C.-220 d.C.). La escuela de Antíoco se caracterizó por su eclecticismo al combinar elementos de platonismo, estoicismo y filosofía aristotélica y nos es conocida principalmente a través del *Academica* de Cicerón. El platonismo medio revitalizó los temas principales de Espeusipo y Jenócrates, si bien recurrió a menudo a conceptos

estoicos o neopitagóricos para explicarlos. La influencia del estoico Posidonio (135-50/51 a.C.) se dejó sentir con fuerza en la Academia durante este periodo y el platonismo floreció en otros lugares además de en la Academia ateniense, sobre todo en Alejandría, con Eudoro (siglo I a.C.) y Filón de Alejandría (florece en el 39 d.C.).

Tras la muerte de Filón, el centro de interés volvió a Atenas, donde Plutarco de Queronia *(ca.* 45-126 d.C.) estudió con Amonio en la Academia, aunque Plutarco pasó la mayor parte de su carrera en su casa, cerca de Beocia. Sus diversos tratados filosóficos, que constituyen ricas fuentes para la historia de la filosofía, están reunidos bajo el título de *Moralia;* su interés por la ética y la educación moral le llevó a escribir *Vidas paralelas* (biografías por parejas de romanos y atenienses célebres), obra por la que es más conocido.

Después de este periodo, la Academia dejó de dar nombre a una variedad de la filosofía platónica, aunque la escuela siguió siendo un centro de platonismo, destacando especialmente bajo la dirección del neoplatónico Proclo *(ca.* 410-485).

Véase también ACADEMIA NUEVA, NEOPLATONISMO, PLATÓN, PLATONISMO MEDIO.

PWO

ACADEMIA DE ATENAS, véase **DAMASCIO.**

ACADEMIA NUEVA, nombre que se da a la Academia, la escuela fundada por Platón en Atenas, durante el periodo en el que fue dirigida por los académicos escépticos desde, aproximadamente, el 265 a.C. Los principales líderes de este periodo fueron Arcesilao (315-242) y Carnéades (219-129); la fuente más accesible para la Academia Nueva es el *Academica* de Cicerón.

Arcesilao era un maestro en técnicas lógicas como el sorites (que aprendió de Diodoro) que intentó revivir la dialéctica de Platón, usándola para llegar a la suspensión del juicio que había aprendido a valorar por Pirrón. Después, sobre todo bajo la dirección de Carnéades, la Academia Nueva desarrolló una relación especial con el estoicismo: cuando los estoicos encontraron nuevas maneras de defender su doctrina del criterio, Carneades encontró nuevas maneras de refutarla en los mismos términos que ellos. La visita de Carneades a Roma en el 155 a.C. con un estoico y un peripatético supuso el comienzo del interés de Roma por la filosofía griega. Su argumento en contra del estoicismo fue recogido por su sucesor Clitómaco (m. *ca.* 110 a.C.), cuya obra conocemos por los resúmenes de Cicerón.

A Clitómaco le sucedió Filón de Larisa *(ca.* 160-79 a.C.), que fue el maestro de Antíoco de Ascalón *(ca.* 130-c. 67 a.C.). Filón intentó posteriormente reconciliar las Academias Nueva y Antigua atemperando el escepticismo de la Academia Nueva y fomentando una lectura escéptica de Platón. Irritado por ello, Antíoco rompió con la Academia Nueva hacia el 87 a.C. para fundar lo que bautizó como «Academia Antigua» y que ahora consideramos el comienzo del platonismo medio. Probablemente por entonces, Enesidemo (fechas desconocidas) hizo renacer el escepticismo estricto de Pirrón y fundó la escuela que conocemos por la obra de Sexto Empírico. El escepticismo académico difería del pirroniano por centrarse nítidamente en las posiciones estoicas, y posiblemente por reconocer un asentimiento débil (opuesto a la creencia, que dejaban en suspenso) de lo que es probable; y los pirronianos acusaban a los escépticos académicos de dogmatismo por su rechazo de la posibilidad del conocimiento. La Academia Nueva influyó de forma notable en el desarrollo de la filosofía moderna, muy especialmente a través de Hume, quien consideraba que su impronta de escepticismo mitigado provenía de esta escuela.

Véase también ACADEMIA, ESCEPTICISMO, NEOPLATONISMO ISLÁMICO.

PWO

ACCESIBILIDAD ENTRE DOS MUNDOS, véase **MUNDOS POSIBLES.**

ACCESIBILIDAD EPISTÉMICA, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

ACCESO PRIVILEGIADO, consciencia especial en primera persona de los contenidos de la propia mente. Desde Descartes muchos filósofos han mantenido que las personas son conscientes de los estados que se dan en sus mentes de un modo distinto tanto al de su consciencia de los objetos físicos como al de su consciencia de los estados mentales de los demás.

Los cartesianos consideran privilegiado ese modo de acceso a varios respectos. En primer lugar, se le tiene por inmediato, causal y epistémicamente. Mientras el conocimiento de los objetos físicos y sus propiedades se adquiere por medio de causas espacialmente intermedias, en el conocimiento de los propios estados mentales no intervienen tales cadenas causales. Mientras las creencias acerca de propiedades físicas se justifican apelando al modo en que se presentan los objetos en la experiencia sensorial, las creencias sobre las propiedades de los propios estados mentales no se justifican apelando a propiedades de otra índole. Justifico mi creencia de que el papel en el que escribo es blanco señalando que parece blanco bajo una luz aparentemente normal. Por el contrario, mi creencia de que el blanco aparece en mi experiencia visual parece autojustificada.

En segundo lugar, los cartesianos mantienen que la aprehensión en primera persona de los contenidos mentales ocurrentes es epistémicamente privilegiada por ser absolutamente cierta. La certeza absoluta incluye infalibilidad, incorregibilidad e indubitabilidad. Que un juicio sea infalible significa que no puede ser erróneo, el que sea creído entraña su verdad (aun si los juicios relativos a contenidos mentales ocurrentes no son verdades necesarias). Su incorregibilidad quiere decir que no puede ser desestimado o corregido por otros o por el propio sujeto en un momento posterior. Su indubitabilidad quiere decir que el sujeto nunca puede tener razones para ponerlo en duda. Los filósofos también afirman a veces que el sujeto es omnisciente con respecto a sus propios estados mentales: si una propiedad aparece en su experiencia, entonces lo sabe.

El acceso privilegiado del sujeto a los contenidos inmediatos de su mente puede considerarse necesario o contingente. A propósito de la corregibilidad, por ejemplo, los partidarios de la tesis más fuerte mantienen que los informes en primera persona de estados mentales ocurrentes no pueden ser nunca desestimados por chocar con la evidencia, como lecturas contrarias de estados cerebrales supuestamente relacionados con los estados mentales en cuestión. Señalan que el conocimiento de esas correlaciones dependería a su vez de informes en primera persona de los estados mentales. Si una lectura de mi cerebro indica que siento dolor y yo afirmo sinceramente que no es así, entonces la ley que vincula los estados cerebrales de ese tipo con el dolor debe estar equivocada. Los defensores de la versión débil mantienen que aunque las personas son normalmente la autoridad acerca de los contenidos ocurrentes de sus propias mentes, evidencias como lecturas cerebrales pueden eventualmente desautorizarlas, pese a que esa evidencia dependa de informes en primera persona anteriores.

Las versiones débiles del acceso privilegiado pueden también negar la infalibilidad apoyándose en argumentos más generales. Cuando juzgo que algo, incluidos los estados mentales ocurrentes, tiene una determinada propiedad *P*, parece que tengo que recordar qué propiedad es *P*, y la memoria parece ser siempre falible. Aunque tales juicios sean siempre falibles, pueden sin embargo tener una justificación más inmediata que otros tipos de juicios. Por tanto, puede seguir hablándose de acceso privilegiado, aunque de una variedad más débil.

En el siglo XX Ryle atacó la idea del acceso privilegiado analizando la introspección, la conciencia de lo que uno está pensando o haciendo, en términos de disposiciones comportamentales, por ejemplo, disposiciones a dar informes morísticos de los propios estados mentales cuando se nos solicitan. Si los análisis conductistas o funcionales de algunos estados mentales pueden resultar plausibles –por ejemplo, los análisis de estados cognitivos como las creencias–, las descripciones en esos términos de estados ocurrentes como las sensaciones o las imágenes son mucho menos plausibles. Un ataque más influyente a las versiones fuertes del acceso privilegiado es el lanzado por Wilfrid Sellars. Según él, informar no inferencialmente de las propiedades de nuestra experiencia sensorial requiere adiestramiento: aprender primero a responder con sistemas enteros de conceptos ante los objetos físicos, públicos. Antes de que pueda aprender a informar de una impresión sensorial de rojo, tengo que aprender el sistema de los conceptos de color y las relaciones lógicas entre ellos aprendiendo a responder ante objetos coloreados. Por consiguiente, el conocimiento de mis propios estados mentales no puede ser la base firme desde la que avanzar para adquirir otro conocimiento.

Aun si ese orden en la adquisición de los conceptos estuviera determinado necesariamente, el acceso de cada persona a sus propios estados mentales podría seguir siendo privilegiado en alguno de los sentidos indicados, una vez adquiridos los conceptos requeridos. Las creencias sobre los propios estados mentales ocurrentes pueden seguir estando más inmediatamente justificadas que las creencias sobre propiedades físicas, por ejemplo.

Véase también CERTEZA, FUNDACIONALISMO, INMEDIATEZ, PERCEPCIÓN.

AHG

ACCIDENTALISMO, tesis metafísica según la cual la ocurrencia de algunos eventos o no es necesitada o no está causalmente determinada o no es predecible. Muchos deterministas han defendido que aunque todos los eventos son causados, algunos ocurren pese a todo accidentalmente, aunque sólo sea porque las leyes causales que los determinan podrían haber sido diferentes. Algunos filósofos han aducido que, aun si el determinismo fuera verdadero, algunos eventos, como los descubrimientos, no pueden ser predecidos, sobre la base de que *predecir* un descubrimiento es *hacer* un descubrimiento.

El término puede designar también una teoría de la individuación: los individuos del mismo género o especie son numéricamente distintos por poseer algunas propiedades accidentales diferentes. Dos caballos son esencialmente lo mismo aunque son numéricamente distintos porque uno de ellos es negro, por ejemplo, y el otro blanco. El accidentalismo presupone la identidad de los indiscernibles y va más allá de ella, afirmando que las propiedades accidentales *dan cuenta de* la diversidad numérica

dentro de la especie. Pedro Abelardo criticó una versión del accidentalismo suscrita por su maestro, Guillermo de Champeaux, aduciendo que las propiedades accidentales dependen para su existencia de los distintos individuos en los que inhieren y, por consiguiente, las propiedades no pueden dar cuenta de la distinción de los individuos.

Véase también DETERMINISMO, IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES.

WEM

ACCIDENTE, rasgo o propiedad de una substancia (por ejemplo, un organismo o un artefacto) sin el que la substancia podría existir. Según una extendida concepción esencialista de las personas, la talla, el color y la honradez de Sócrates están entre sus accidentes, a diferencia de su humanidad. Para Descartes, pensar es la esencia del espíritu, mientras que cualquier pensamiento concreto que éste tenga es un accidente. Según la teología común, Dios no tiene accidentes, puesto que todas las verdades sobre él se siguen necesariamente de su naturaleza. Estos ejemplos permiten darse cuenta de la diversidad de los usos tradicionales de la noción de accidente. No hay ninguna concepción uniforme; pero la concepción cartesiana de los accidentes como modos (maneras de especificar) de la esencia de la naturaleza de una substancia es representativa. La identidad de los accidentes adolece de una importante ambigüedad: si Platón y Aristóteles tienen el mismo peso, ¿ese peso es un accidente (como la propiedad de pesar exactamente 70 kilogramos) o dos (un accidente para Platón y otro para Aristóteles)? Entre los especialistas pueden encontrarse respuestas distintas (no faltando quienes han cambiado de opinión). Las cuestiones sobre los accidentes han sido relegadas a la periferia en nuestro siglo por el declive del interés tradicional sobre la substancia. Pero hay cuestiones más generales acerca de la necesidad y la contingencia que están mucho más vivas.

Véase también CONTINGENTE, ESENCIALISMO, PROPIEDAD.

SJW

ACCIDENTE, FALACIA DEL, véase FALACIA INFORMAL.

ACCIÓN, FILOSOFÍA DE LA, véase, ACCIÓN, TEORÍA DE LA.

ACCIÓN, TEORÍA DE LA, estudio de la estructura ontológica de la acción humana, del proceso por el que se origina y las maneras en las que se explica. En general, las acciones humanas constituyen una clase de eventos en los que un sujeto (el agente) produce algún cambio o cambios. Así, al mover un dedo, uno hace que su dedo se mueva. Cuando el cambio producido es un proceso continuo (por ejemplo, la aparición continuada de palabras en una página), el comportamiento se denomina *actividad* (escribir). Como las acciones son eventos, las cuestiones referentes a su ontología pertenecen en parte a la ontología general del cambio. Una cuestión importante en este contexto es si lo que ocurre cuando se ejecuta una acción ha de considerarse abstracto o concreto. Según el primer enfoque, las acciones se entienden o como entidades proposicionales (por ejemplo, el movimiento del dedo de Booth) o como una especie de universal –a saber, un *acto-tipo* (mover un dedo)–. Lo que «ocurrió» cuando Booth movió el dedo en el teatro Ford el 14 de abril de 1865 se considera el ente abstracto en cuestión, entidad que se tiene por repetible: es decir, se mantiene que es justamente el misma ente el que ocurrió en cualquier otra ocasión en la que Booth movió el dedo. Por otra parte, cuando las acciones se conciben como concretas, se entiende que el movimiento del dedo de Booth en el teatro Ford es un particular irrepetible y el movimiento de su dedo cuenta como un *acto-ejemplar*, que instancia el correspondiente acto-tipo. Esas acciones concretas están acotadas temporalmente: cada una de ellas pertenece a un único episodio de conducta y otras instancias del mismo acto-tipo cuentan como eventos distintos.

Una segunda cuestión ontológica importante se refiere al hecho de que al mover el dedo Booth también disparó una pistola y mató a Lincoln. Es frecuente que un único episodio de agencia suponga la realización de varias cosas. Cómo estén éstas relacionadas entre sí es objeto de debate. Si se entienden las acciones como entes abstractos, la respuesta es prácticamente ineludible: tiene que haber tantas acciones distintas de Booth como tipos ejemplificados. Pero si las acciones se ven como particulares, el mismo ejemplar puede servir como instancia de más de un tipo y por tanto son posibles las afirmaciones de identidad. Aquí hay un desacuerdo. Las teorías *más discriminatorias* de la individuación de actos tienden a restringir las declaraciones de identidad a aquellas acciones que difieren únicamente de maneras describibles por medio de distintas modificaciones del mismo verbo principal –por ejemplo, cuando Plácido canta y canta a voz en grito–. En los demás casos, se postula que distintos tipos exigen distintos ejemplares: se mantiene que la acción realizada por Booth al mover su dedo generó o dio lugar a las acciones, distintas de ella, de disparar la pistola y matar a Lincoln, en virtud de tener como consecuencias causales la descarga de la pistola y la muerte de Lincoln. Las teorías opuestas, *menos discriminatorias*, sin embargo, ven en esas relaciones causales

el fundamento para afirmar que los actos de Booth eran justamente idénticos. Desde este punto de vista, que Booth asesinara a Lincoln consiste en que realizara algo que causara la muerte de Lincoln –de hecho todo se redujo a mover el dedo– y análogamente por lo que respecta a su acción de disparar la pistola. Existe también una descripción de compromiso, según la cual las acciones de Booth se relacionan entre sí como las partes de un todo, consistiendo cada una de ellas en un segmento más largo de la cadena causal que termina en la muerte de Lincoln. La acción de matar a Lincoln consistió, desde esta perspectiva, en la secuencia entera; pero la de disparar la pistola termina en la descarga de la pistola y la de mover el dedo con el movimiento del mismo.

Cuando, como en el caso de Booth, se realiza más de una cosa en un ejercicio de agencia único, algunas se hacen *al* hacer otras. Pero si todas las acciones se realizaran al realizar otras, se llegaría a un regreso infinito. Ha de haber, por tanto, una clase de *acciones básicas* –es decir, acciones fundamentales para la realización de todas las demás, pero que a su vez no se ejecutan al ejecutar otras–. No hay acuerdo, sin embargo, en qué acciones son básicas. Para algunas teorías son los movimientos corporales, como el movimiento del dedo de Booth. Otros señalan que uno puede involucrarse en una acción sin realizar siquiera un movimiento corporal, como al intentar mover sin lograrlo un miembro paralizado. De acuerdo con estas descripciones, las acciones corporales provienen de una actividad mental aún más básica, que suele llamarse *volición*, que se considera que constituye el medio estándar para realizar cualquier acción abierta.

La cuestión de cómo se originan las acciones corporales está estrechamente asociada con la cuestión de qué las distingue de los eventos corporales reflejos e involuntarios, así como de los eventos del mundo inanimado. Hay un acuerdo general en que la diferencia crucial concierne a los estados mentales que acompañan a la acción, y en concreto el hecho de que las acciones voluntarias surgen típicamente de estados de intención por parte del agente. Pero la naturaleza de la relación es difícil de aprehender, y hay que tener en cuenta la complicación adicional de que en ocasiones se mantiene que la intención se reduce a otros estados mentales, como los deseos y creencias del agente. Dejando a un lado esta cuestión, podría parecer que las acciones no intencionales surgen de acciones más básicas que son intencionales, por ejemplo, romper no intencionadamente el cordón del zapato al estirarlo intencionadamente. Pero cómo se traduce primero la intención en acción resulta mucho más problemático, sobre todo si se contemplan los movimientos corporales como acciones básicas. No se puede, por ejemplo, contar el movimiento de Booth de su dedo como una acción intencional simplemente porque pretendía hacerlo, o incluso sobre la base (si es que es cierto) de que su intención hizo que su dedo se moviera. Esto último podría haber ocurrido por una respuesta estrictamente autónoma si Booth hubiera estado lo bastante nervioso y entonces el movimiento no se habría considerado en absoluto como una acción, y mucho menos intencional. Para evitar el recurso a tan azarosas cadenas causales hay que dar cuenta del control voluntario del agente sobre lo que ocurre en la acción genuinamente intencional –una tarea difícil cuando se consideran básicas las acciones corporales–. Las explicaciones volitivas tienen aquí más éxito, puesto que permiten defender que los movimientos son intencionales sólo cuando la intención del agente se ejecuta a través de la actividad volitiva. Pero han de enfrentarse a la amenaza de otro regreso: si apelamos a un acto de querer para explicar por qué se considera el movimiento del dedo de Booth como una acción intencional, no podemos hacer lo mismo con el propio querer. Sin embargo, en varias descripciones la volición tiene las características de la conducta intencional. Las teorías volitivas de la acción deben, por consiguiente, proporcionar una descripción alternativa del modo en que puede considerarse intencional a la actividad mental.

Las acciones se explican invocando las razones del agente para realizarlas. De manera característica, una razón puede entenderse como algo consistente en una actitud positiva del agente hacia uno u otro resultado y en una creencia de que el resultado puede lograrse realizando la acción en cuestión. Así, Emily puede pasar el verano en Francia por el deseo de aprender francés y la creencia de que pasar algún tiempo en Francia es el mejor modo de hacerlo. Las cuestiones polémicas sobre las razones incluyen el grado de confianza que deba tener el agente en que la acción seleccionada lleve de hecho al resultado apetecido y si la obligación representa una fuente de motivación que pueda obrar independientemente de los deseos del agente.

Con frecuencia se presenta ante el agente más de un curso de acción. La *deliberación* es el proceso de buscar y sopesar las razones a favor y en contra de esas alternativas. Cuando concluye con éxito, de la deliberación surge normalmente una decisión, por la que se forma la intención de emprender una de las acciones contempladas. Una buena parte del debate ha girado en torno a la cuestión del modo en que las razones se relacionan con las decisiones y las acciones. Como con la intención, el mero hecho de que un agente tenga una razón no basta para explicar su conducta: pese a su

deseo de aprender francés, Emily podría haber ido a Francia simplemente por haber sido destinada allí. Sólo cuando un agente hace algo *por* una razón, la razón explica lo hecho. Se dice muchas veces que esto reclama una relación causal entre la razón más poderosa del agente y su acción o decisión. Esto, sin embargo, sugiere una posición determinista en el problema de la libertad de la voluntad, que despierta los recelos de algunos filósofos. Una alternativa es ver las explicaciones en términos de razones como explicaciones teleológicas, considerando razonable o justificada una acción en virtud de los fines a los que va dirigida. Pero si se consideran no causales las explicaciones en términos de razones, hay que dar una explicación alternativa de qué es decidir o actuar por una razón y no por otra.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, INTENCIÓN, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, VOLICIÓN.**

HJM

ACCIÓN A DISTANCIA, véase, **TEORÍA DE CAMPOS.**

ACCIÓN BÁSICA, véase **FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN.**

ACCIÓN IDEOMOTORA, teoría de la voluntad según la cual «toda representación de un movimiento provoca en alguna medida el movimiento real que representa» (William James). Esta teoría fue propuesta por el fisiólogo W. B. Carpenter, fue enseñada y divulgada por Lotze y Renouvier y desarrollada por James. Rechaza el análisis imperante relativo al comportamiento voluntario, que sostenía que la voluntad actuaba reestableciendo «sensaciones de enervación» (Wundt) en los nervios eferentes. Al rechazar la introspección y la fisiología, James muestra la inexistencia de la mencionada enervación. James propuso la teoría ideomotora como la base psicológica de la volición: las acciones tienden a suceder de forma automática cuando pensamos, a menos que se inhiban mediante una idea contraria. La voluntad consiste en fijar la atención en una idea deseada hasta que domina la conciencia, momento en el cual hay una acción que se desencadena de forma automática. James rechaza también la tesis asociacionista de Bain según la cual el placer o el dolor constituyen el inicio necesario de una acción, ya que según la teoría ideomotora, pensar una idea basta de suyo para desencadenar una acción. El análisis de James llegó a constituirse en dogma, pero fue finalmente atacado de manera efectiva por el psicólogo E. L. Thorndike (1874-1949), que propuso en su lugar la doctrina conductista según la cual las ideas no tienen capacidad para desencadenar el comportamiento, sosteniendo que la creencia en la acción ideomotora equivalía a creer en una especie de acción mágica. Ésta es la forma en que la voluntad acaba por abandonar el vocabulario de la psicología.

Véase también **JAMES, VOLICIÓN.**

THL

ACCIÓN SOCIAL, subclase de la acción humana que supone la interacción de los agentes y su mutua orientación, o la acción de grupos. Aunque todas las acciones inteligibles son sociales en algún sentido, las acciones sociales han de estar dirigidas a otros. Talcott Parsons (1902-1979) capturó lo distintivo de la acción social con su concepto de «doble contingencia», y otros filósofos y sociólogos, como Weber, G. H. Mead y Wittgenstein, han desarrollado conceptos similares. Si en la acción monológica el cumplimiento de los propósitos de los agentes sólo depende de hechos contingentes sobre el mundo, el éxito de la acción social es también contingente con respecto al modo en que reaccionen otros ante lo que hace el agente y a la reacción del agente frente a otros agentes, y así sucesivamente. Un agente se comunica con éxito, por ejemplo, no sólo encontrando una expresión apropiada en un sistema simbólico existente, sino también entendiendo cómo le entenderán otros agentes.

La teoría de juegos describe y explica otro tipo de doble contingencia en su análisis de la interdependencia de elecciones y estrategias entre agentes racionales. Los juegos son también significativos en otros dos aspectos. En primer lugar, ejemplifican los requisitos cognitivos de la interacción social, como se ve en el análisis de Mead de la adopción de una perspectiva por parte del agente: como sujeto («yo») soy un objeto para los demás («a mí») y puedo adoptar una perspectiva en tercera persona junto a otros en la misma interacción («el otro generalizado»). En segundo lugar, los juegos están regulados por reglas compartidas y mediados por significados simbólicos; el argumento contra el lenguaje privado de Wittgenstein establece que las reglas no pueden seguirse «privadamente». Filósofos como Peter Winch concluyen a partir de ese argumento que seguir reglas es una característica distintiva básica de la acción social.

Algunas acciones son sociales en el sentido de poder ser ejecutadas sólo por grupos. Los individualistas (Weber, Jon Elster y Raimo Tuomela, entre otros) creen que esas acciones pueden analizarse como la suma de las acciones de los individuos. Pero los holistas (como Marx, Durkheim y Margaret Gilbert) rechazan esa reducción y alegan que en la acción social los agentes han de verse a sí mismos como miembros de una agencia colectiva. El holismo tiene versiones más fuertes y más débiles:

los holistas radicales, como Durkheim y Hegel, conciben el sujeto colectivo como algo singular, la conciencia colectiva de una sociedad. Los holistas moderados, como Gilbert y Habermas, creen que las acciones sociales tienen sujetos colectivos plurales, y no singulares. Los holistas suelen afirmar la plausibilidad de su tesis refiriéndose a contextos y secuencias de acciones más amplios, como sistemas simbólicos compartidos o instituciones sociales. Las explicaciones de acciones sociales no se refieren, así, sólo a las expectativas mutuas de los agentes, sino también a esos contextos causales más amplios, a significados compartidos y a mecanismos de coordinación. Las teorías de la acción social tienen que explicar así la emergencia del orden social, y las propuestas van desde la autoridad coercitiva de Hobbes al consenso valorativo sobre objetivos compartidos entre los miembros del grupo de Talcott Parsons.

Véase también **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES; HOLISMO; WEBER.**

JBO

ACCIÓN-INSTANCIA, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA.**

ACCIÓN-TIPO, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; TEORÍA DE TIPOS.**

ACENTO, FALACIA DE, véase **FALACIA INFORMAL.**

ACIDIA, apatía, languidez, falta de interés. Esta condición resulta problemática desde una posición intencionalista, ya que, desde este punto de vista, es necesario que cualquier creencia que una persona pueda tener acerca del deber de hacer algo resulte conceptualmente suficiente como para tener la motivación precisa para realizar esa acción. Ana, por ejemplo, siempre ha creído encontrarse moralmente obligada a ayudar a su madre enferma, actuando de forma consecuente con ello. Aparentemente, Ana puede seguir opinando así aunque, debido a una reciente tragedia personal, sufra de acidia, careciendo por completo de la motivación precisa para atender a su madre.

Véase también ***AKRASIA*, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, PARADOJAS SOCRÁTICAS.**

ARM

ACOSMISMO, término formado a semejanza de «ateísmo» para expresar la negación de la realidad última del mundo. Ernst Platner lo emplea en 1776 para describir la filosofía de Spinoza al sostener que este autor no pretende negar «la existencia de Dios, sino la existencia del mundo». Maimónides, Fichte, Hegel y algunos otros pensadores sostienen esa misma tesis. En la época de Feuerbach se llegó a usar también para calificar a una de las características básicas del cristianismo: la negación del mundo o de lo mundano, lo terrenal.

Véase también **FICHTE, HEGEL, SPINOZA.**

MK

***ACRASIA*,** véase ***AKRASIA*.**

ACTITUD ESTÉTICA, actitud o disposición mental apropiada para acercarse al arte (o a la naturaleza o a otros objetos o eventos) de manera que uno puede apreciar sus cualidades perceptuales intrínsecas y también, como resultado, tener una experiencia estética.

La actitud estética ha sido interpretada de distintas maneras: *a)* como desinteresada, de forma que la experiencia que se tiene de la obra no se ve afectada por interés alguno acerca de posibles usos prácticos; *b)* como un «distanciamiento» de las propias preocupaciones personales y *c)* como la pura contemplación de un objeto como objeto de sensación, como en sí mismo, por sí mismo, de una manera no afectada por cognición o conocimiento alguno que uno pudiera tener de él. Estas nociones distintas de la actitud estética se han combinado en ocasiones en una teoría única.

Hay muchas dudas de que exista algo así como la actitud estética. No hay ni un tipo especial de acción ni un modo especial de realizar una acción ordinaria que asegure que veamos una obra como «realmente es» y que lleve emparejado como resultado que tengamos una experiencia estética. Además, no hay experiencias *puramente* sensoriales, divorciadas de cualquier contenido cognitivo. Los críticos de la noción de actitud estética han redoblado sus ataques a la estética como campo diferenciado de estudio dentro de la filosofía.

Véase también **BELLEZA, ESTÉTICA, PROPIEDAD ESTÉTICA.**

SLF

ACTITUD FENOMENOLÓGICA, véase **HUSSERL.**

ACTITUD PRÁCTICA, véase **RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

ACTITUD PROPOSICIONAL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, PROPOSICIÓN.**

ACTO PERLOCUCIONARIO, véase **TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

ACTO PROPOSICIONAL, véase **INTENCIONALIDAD.**

ACTO VOLUNTARIO, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA.**

ACTUACIÓN LINGÜÍSTICA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

ACTUALIDAD, véase **MUNDOS POSIBLES.**

ACTUALISMO, véase **GENTILE.**

ACTUALISTA, véase **LÓGICA MODAL.**

ACTUALIZACIÓN PRIMERA, véase **ARISTÓTELES.**

ACTUALIZACIÓN SEGUNDA, véase **ARISTÓTELES.**

***AD HOC*,** véase **PROBLEMA DE LA CURVA DE APROXIMACIÓN.**

ADAM DE WODEHAM, véase **WODEHAM.**

ADAPTACIÓN, véase **DARWINISMO.**

ADECUACIÓN, véase **HUSSERL.**

ADECUACIÓN MATERIAL, propiedad que tiene la definición formal de un concepto cuando esa definición caracteriza o «captura» la extensión (o material) del concepto. Intuitivamente, la definición formal de un concepto es materialmente adecuada si, y sólo si, no es ni demasiado amplia ni demasiado restringida. Tarski hizo avanzar la semántica filosófica al descubrir el criterio de adecuación material de las definiciones de la verdad contenido en su convención V. La adecuación material se contrapone a la adecuación analítica, que pertenece a las definiciones que proporcionan un análisis fiel. La definición «Un entero es par si y sólo si es el producto de dos enteros consecutivos» sería materialmente adecuada pero no analíticamente adecuada, mientras que la definición «Un entero es par si y sólo si es múltiplo de dos» sería material y analíticamente adecuada.

Véase también CONVENCIÓN V, DEFINICIÓN, SEMÁNTICA FORMAL, TARSKI, VERDAD.

JCOR

ADELARDO DE BATH *(ca.* 1070-*ca.* 1145), monje benedictino inglés, notable por su contribución en la introducción de la ciencia arábiga en Occidente. Tras estudiar en Tours, enseñó en Laon y después pasó varios años viajando por Italia, posiblemente por España, Cilicia y Siria, antes de regresar a Inglaterra. En su diálogo *Sobre lo mismo y lo diferente* observa, a propósito de los universales, que los nombres de los individuos, especies y géneros se imponen a la misma esencia considerada en distintos aspectos. También escribió *Setenta y seis cuestiones sobre la naturaleza*, basado en enseñanzas arábigas, trabajos sobre el uso del ábaco y del astrolabio, un tratado de cetrería y traducciones de la *Breve introducción a la astronomía* del árabe Abu Ma'shar, de las tablas astronómicas de al-Quarizmi (fl. c. 830) y de los *Elementos de Euclides.*

JLO

ĀDHYĀTMAN (del sánscrito «relacionado con o perteneciente al yo»), en los primeros textos hindúes se refiere a tópicos como el conocimiento del yo, la meditación sobre lo que pertenece al yo o ejercicios espirituales relacionados con el yo (*ādhyātmaāyoga).* Después se convirtió en un término para el Espíritu Supremo, el Supremo Yo, el alma, que en el pensamiento indio no es lo mismo que el ego. En los sistemas monistas, como el Advaita Vedanta, el *ādhyātman* es ese yo que es el Absoluto impersonal (Brahman), un estado de conciencia pura, en última instancia lo único Real. En los sistemas dualistas, como el Dvaita Vedanta, es el auténtico yo o alma de cada individuo.

RNM

***ADIAPHORA*,** véase **ESTOICISMO.**

ADICIDAD, véase **ARIEDAD.**

***ADJUNCTION*,** véase **INTRODUCCIÓN DE LA CONJUNCIÓN.**

ADORNO, THEODOR WIESENGRUND (1903-1969), filósofo y teórico de la estética alemán; pasa por ser uno de los principales filósofos de la primera generación de la escuela de teoría crítica conocida por el nombre de Escuela de Frankfurt. Junto con Horkheimer, Adorno aporta orientación filosófica a dicha escuela y a sus proyectos de investigación en Ciencias Sociales. Debido a su condición de pianista y compositor experimentado, Adorno se centró en primer lugar en la teoría de la cultura y del arte, trabajando, a través de múltiples ensayos redactados en la década de 1930, por el desarrollo de una teoría materialista, aunque no reduccionista, del arte y la música. Bajo la influencia de Walter Benjamin, Adorno orienta su atención hacia el desarrollo de un tratamiento «micrológico» de los productos culturales en el que éstos son vistos como «constelaciones» de fuerzas históricas y sociales.

Según aumenta su colaboración con Horkheimer, Adorno pasa a preocuparse cada vez más por el problema de la dialéctica autodestructiva de la razón moderna y de la libertad. Bajo el influjo de lo que parecía ser la inminente victoria nazi en Europa, este análisis se centra en la «interrelación del mito y la razón». En *La dialéctica de la Ilustración* (1941) Adorno sostiene que la razón instrumental es capaz de prometer autonomía al sujeto ante las fuerzas de la naturaleza sólo al precio de esclavizarlo de nuevo a través de la propia represión de los impulsos y motivaciones. El único

modo de evitar esta especie de autodominación consiste en el «pensamiento de la diferencia», que se encuentra en las tendencias unificadoras de una razón no representativa. Esta dialéctica autodestructiva es representada bajo la impactante imagen de un Ulises encadenado al mástil de su barco para sobrevivir a su encuentro con las sirenas. En un principio, Adorno confiaba en que un análisis positivo de la Ilustración consiguiera salvar esta especie de genealogía de la razón moderna, pero nunca llegó a desarrollar la idea. En vez de ello, se ve cada vez más orientado a un análisis pesimista de la creciente reificación de la vida moderna y de la posibilidad de una «sociedad completamente administrada».

Adorno sotiene que un «arte autónomo» puede llegar a romper la realidad establecida y a negar la experiencia de la reificación. En su *Teoría estética* (1970) desarrolla esta idea de un arte autónomo en términos del concepto de forma estética o de la capacidad de la organización interna del arte para reestructurar los patrones existentes de pensamiento. La auténtica obra de arte adquiere un «valor de verdad» a través de su capacidad para hacernos conscientes de las contradicciones y antinomias sociales. En su *Dialéctica negativa* (1966) Adorno ofrece un tratamiento más general de la crítica social bajo las condiciones «fragmentadoras» de la racionalización y dominación modernas. Estos y otros escritos han tenido un amplio impacto en la crítica cultural, en especial a través del análisis que este autor hace de la cultura popular y de la «industria de la cultura».

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, HEGEL, TEORÍA CRÍTICA.

JBO

ADVAITA, también llamado Uttara Mīmāmsā, en hinduismo, la forma no dualista de los Vedanta. El Advaita Vedanta hace una distinción epistemológica (que no metafísica) entre el nivel de la apariencia y el nivel de la realidad. Ésta se refiere a cómo aparecen las cosas frente a cómo son; parece haber una multitud de personas y objetos físicos distintos, y un dios personal, mientras que sólo hay un Brahman inefable. Según Advaita, esta doctrina se enseña en los Upanishads y desemboca en una experiencia de iluminación esotérica llamada *moksha*. La evidencia opuesta que proporcionan todas las experiencias que *a)* tienen una estructura sujeto-consciencia-objeto (por ejemplo, ver una puesta de sol) y ponen de manifiesto una distinción entre lo que se experimenta y uno mismo, o *b)* tienen una estructura sujeto/contenido (por ejemplo, sentir dolor) y ponen de manifiesto una distinción entre uno mismo y sus estados, se descarta alegando que tales experiencias suponen «hacer distinciones». Los críticos señalan que la *moksha* misma, como experiencia en la que presuntamente se aprende o capta algo, también supone «hacer distinciones».

Véase también VEDANTA.

KEY

AFIRMACIÓN DEL CONSECUENTE, véase **FALACIA FORMAL.**

ĀGAMA (sánscrito, «lo que ha descendido»), texto religioso autorizado de una secta india. Hay *āgamas* hindúes, jainistas y budistas. Las *āgamas* hindúes son de tres clases principales: textos vaisnava, referentes al culto de Vishnu, textos saiva, que se ocupan del culto a Siva y textos tántricos, concernientes al culto a Sakti. El saivismo, por ejemplo, tiene 28 *āgamas*. Una *āgama* puede dar instrucciones sobre la construcción de templos o la fabricación de ídolos, ofrecer técnicas de meditación, enseñar doctrinas filosóficas, o comentar métodos de culto. El término del budismo Mahāyāna para las enseñanzas básicas de la tradición budista Theravada es «*āgama*».

KEY

***AGAPE*,** amor desinteresado por todas las personas. La teoría ética que postula que semejante amor es la virtud primordial y que las acciones son buenas en la medida en que la expresan, recibe a veces el nombre de *agapismo*. *Ágape* es la palabra griega más frecuentemente usada para referirse al amor en el Nuevo Testamento y en los lenguajes modernos suele usarse para significar cualquier tipo de amor que el autor del texto quiera idealizar en él. En el Nuevo Testamento griego, sin embargo, probablemente sea el término generalizado para hablar del amor, de manera que los ideales éticos han de buscarse en las afirmaciones sustantivas del texto y no en el significado lingüístico de esta palabra.

RMA

***AGATHON*,** palabra griega que significa «un bien» o «lo bueno». Desde Sócrates, se consideró que lo *agathon* era el objeto central de la investigación filosófica; con frecuencia se ha asumido que es el objetivo de toda empresa racional. En el símil del Sol en la *República* de Platón se lo identifica con la Forma del Bien, la fuente de la realidad, la verdad y la inteligibilidad. Aristóteles lo entendió como *eudaimonia,* virtud intelectual o práctica, un modo de verlo que penetró, a través del estoicismo y el neoplatonismo, en el cristianismo. Puede entenderse que las teorías modernas de la utilidad se ocupan esencialmente de la misma cuestión socrática.

RC

AGNOIOLOGÍA (del griego *agnoia,* «ignorancia»), estudio de la ignorancia, su cualidad, y sus condiciones.

LPP

AGNOSTICISMO (del griego *a-*, «no», y *gnōstos,* «conocido»), término inventado por Thomas Henry Huxley en 1869 para denotar la actitud filosófica y religiosa de quienes afirman que las ideas metafísicas no pueden ser demostradas ni refutadas. Huxley escribió: «Ni afirmo ni niego la inmortalidad del hombre. No veo ninguna razón para creerlo, pero, por otra parte, no veo manera de refutarlo. No tengo ninguna objeción *a priori* a esa doctrina.»

El agnosticismo es una forma de escepticismo aplicado a la metafísica y especialmente al teísmo. Esta posición se atribuye a veces a Kant, quien mantuvo que no podemos tener conocimiento de Dios o de la inmortalidad, y tenemos, por tanto, que conformarnos con la fe. El agnosticismo no debe confundirse con el ateísmo, la creencia de que no existe ningún dios.

Véase también ATEÍSMO.

LPP

AGUSTÍN, SAN, conocido como Agustín de Hipona (354-430), padre de la Iglesia y filósofo cristiano, una de las fuentes principales del pensamiento cristiano occidental; es imposible describir brevemente o siquiera circunscribir su importancia para la filosofía europea medieval y moderna. Las dificultades aumentan porque Agustín escribió copiosa y dialécticamente como teólogo cristiano, tratando la mayoría de las veces las cuestiones filosóficas sólo hasta donde era útil para la teología –o hasta donde ésta tenía algo que decir.

Agustín modeló la narrativa de las *Confesiones* (397-400) a partir de los eventos de la primera mitad de su vida. Así proporcionó a los biógrafos posteriores una seductora selección de detalles biográficos y también una historia convincente de sus sucesivas conversiones desde la sensualidad adolescente a la religión cargada de imágenes de los maniqueos, a una versión del neoplatonismo y, de ahí, al cristianismo. La historia es una introducción insuperable a las concepciones agustinianas de la filosofía. Muestra, por ejemplo, que Agustín apenas si recibió educación formal en filosofía. Fue formado como retórico y la única obra filosófica que menciona entre sus primeras lecturas es el (perdido) *Hortensius* de Cicerón, un ejercicio de persuasión al estudio de la filosofía. De nuevo, la narración deja claro que Agustín rechazó finalmente el maniqueísmo porque se convenció de que era una mala filosofía: un conjunto de fantasías sofísticas sin coherencia racional ni fuerza explicativa. Más importante es que la lectura de «algunos libros de los platónicos» (*Confesiones* VII, 9, 13) preparó la conversión final de Agustín al cristianismo. Estas traducciones latinas, que al parecer eran antologías o manuales para la enseñanza de la filosofía, enseñaron a Agustín una forma de neoplatonismo que le permitió concebir una jerarquía cósmica que desciende de un Dios inmaterial, eterno e inteligible. A juicio de Agustín, la filosofía no puede hacer más que eso; no puede hacerle capaz de ordenar su vida para vivir feliz y en una relación estable con el Dios ahora descubierto. Sin embargo, en sus primeros años de cristiano, Agustín se dedicó a escribir unas cuantas obras de género filosófico. Las mejores conocidas de entre ellas son una refutación del escepticismo académico (*Contra academicos,* 386), una teodicea (*De ordine*, 386), y un diálogo sobre el lugar de la elección humana en la jerarquía providencialmente ordenada creada por Dios (*De libero arbitrio,* 388/391-395).

Durante la década de su conversión, Agustín fue ordenado sacerdote (391) y después consagrado como obispo (395). Los treinta y cinco años de su vida tras esa consagración los empleó en labores en nombre de la Iglesia en el norte de África y entre los colectivos latinohablantes del cada vez más fragmentado imperio. La mayoría de los escritos episcopales de Agustín eran polémicos tanto por su origen como por su forma; escribió contra autores o movimientos que juzgó heréticos, especialmente los donatistas y los pelagianos. Pero el sentido de autoría de Agustín también le llevó a escribir obras de teología fundamental concebidas a gran escala.

Las más famosas de esas obras, fuera de las *Confesiones,* son *Sobre la Trinidad* (399-412, 420), *Sobre el Génesis según la Escritura* (401-415), y *La ciudad de Dios* (413-426). En *Sobre la Trinidad* elabora con sutil detalle las «huellas» discernibles del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en el mundo creado y, en concreto, en la tríada del alma humana formada por la memoria, el intelecto y la voluntad. El comentario del Génesis 1-3, que pretende ser mucho más que un comentario «literal» en sentido moderno, aborda diversos tópicos de psicología filosófica y antropología. También enseña doctrinas cosmológicas como la de las «razones seminales» (*rationes seminales)* por las que las criaturas reciben forma inteligible. *La ciudad de Dios* comienza con una crítica de la bancarrota de la religión cívica pagana y sus filosofías ancilares, pero concluye con el retrato de la historia humana como un combate entre las fuerzas del amor a uno mismo, concebido como la diabólica ciudad terrenal, y el agraciado amor de Dios, que funda la ciudad celestial, la única en la que es posible la paz.

También se han atribuido a Agustín algunas otras doctrinas, normalmente carentes de los matices dialécticos que habría considerado indispensables. Una de esas doctrinas se refiere a la «iluminación» divina del intelecto humano, es decir, una intervención divina en los procesos de comprensión humanos ordinarios. Otra doctrina típicamente atribuida a Agustín es la incapacidad de la voluntad humana para realizar acciones moralmente buenas sin el auxilio de la gracia. Una enseñanza más propiamente agustiniana es que la introspección o ensimismamiento es el modo de descubrir las jerarquías creadas para ascender a Dios. Otra enseñanza auténtica sería que el tiempo, que es una distensión del «ahora» divino, sirve como medio o estructura narrativa para el retorno de la creación a Dios. Pero no hay ninguna lista de doctrinas o posiciones, auténticas o inauténticas, que pueda servir como representación fidedigna del pensamiento de Agustín, que se presenta sólo a través de la forma retórica cuidadosamente escrita de sus textos.

Véase también AUTORES PATRÍSTICOS, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, NEOPLATONISMO.

MDJ

AHAṀKĀRA (sánscrito, «Yo-hacedor», «Yo-quellora»), en el pensamiento hindú, el ego o facultad que da el sentido del «Yo» o personalidad individual; por extensión, egotismo, orgullo, presunción. En los sistemas Sankhya y Yoga, es el tercer elemento de la Naturaleza siempre cambiante que evoluciona en la creación. A partir de él evoluciona el resto del mundo fenoménico. Distinto de la Naturaleza, que incluye al intelecto individual (*buddhi*), la facultad de percepción (*manas),* los órganos y los sentidos, es el yo individual inmutable (*purusa,Ātman).* Las desdichas humanas resultan de la ignorante identificación de uno mismo con la Naturaleza antes que con el verdadero yo. En los primeros textos predomina el sentido cósmico de *ahaṁskāra* como medio del que se sirve el Creador para formularse a Sí mismo al crear el mundo.

RNM

***AHANTĀ*,** palabra del sánscrito que significa «indestructible», «inmutable», «eterno». En el pensamiento filosófico hindú tradicional, lo verdaderamente real se concebía como indestructible y eterno. Así, el Brahman de los Upanishads y su contrapartida subjetiva, el *ātman*, se consideraban como lo verdaderamente real, como lo inmutable y eterno. El clásico religioso hindú, el *Bhagavad Gita* (escrito probablemente entre los siglos V y II a.C.), hizo del *ahantā* un concepto familiar a través de las enseñanzas de Krishna, quien enseñó a Arjuna que, aunque el propio cuerpo puede perecer, la propia alma es eterna e indestructible, implicando así que el alma humana contiene la esencia de la realidad divina.

Véase también *BHAGAVAD GITA*, BRAHMAN.

DKC

AHIṀSĀ (sánscrito), tradicional y literalmente, no violencia para con las criaturas vivas; para los pensadores indios modernos, un sentido positivo de bondad hacia todas las criaturas. Para los jainistas, la *ahimsā* era un voto de no herir a ninguna criatura viva (*jiva)* de pensamiento, palabra u obra. Muchos budistas practican la *ahiṁsā* como un precepto que niega la existencia del ego, puesto que herir a otro es una afirmación de egoísmo. Con el periodo moderno, y sobre todo con Ghandi, la *ahiṁsā* se identifica con el amor autosacrificial por todos los seres. Para Ghandi era el primer voto del *satyāgrahi*, el que *ahiṁsā,* el que «se aferra a la Verdad», el resistente no violento.

Véase también GHANDI.

RNM

AHURA MAZDA, véase **ZOROASTRISMO.**

AILLY, PIERRE D' (1350-1420), filósofo ockhamista, prelado y escritor. Formado en el Collège de Navarre, fue promovido al grado de doctor en la Sorbona en 1380 y elegido rector de la Universidad de París en 1389. En 1395 fue consagrado como obispo; fue nombrado cardenal en 1411. Se vio influido por el nominalismo de Mirecourt y explicó el pensamiento de Gerson. En el concilio de Constanza (1414-1418), en el que se condenaron las enseñanzas de Huss, d'Ailly sostuvo la primacía del concilio frente al papa (conciliarismo). La relación entre la astrología de una parte y la historia y la teología, de otra, figura entre sus más destacados intereses. En su *Tractatus de Concordia astronomicae* de 1414 predice la Revolución francesa de 1789. Es autor del *De Anima,* un comentario de *El consuelo de la filosofía* de Boecio, y de otro comentario dedicado esta vez a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En epistemología, d'Ailly distinguió entre la «luz natural» (conocimiento indubitable) y la razón (conocimiento relativo), insistiendo a partir de ahí en la falta de certeza del conocimiento experimental y en la mera probabilidad de las pruebas clásicas acerca de la existencia de Dios. Su doctrina acerca de Dios distingue entre el poder absoluto de Dios *(potentia absoluta)* y el poder ordenado de Dios sobre la Tierra *(potentia ordinata).* Su teología anticipa el fideísmo *(Deum esse sola fide tenetur),* su ética, el espíritu del protestantismo y su teoría sobre los sacramentos el Luteranismo.

J-LS

AISTHESIS, véase **ARISTÓTELES.**

AITIA (griego), causa. Aunque originariamente se refería a la responsabilidad de un crimen, este término griego pasó a ser empleado por los filósofos para designar a la causalidad en un sentido un poco más amplio que el que comporta el castellano «causa» –la traducción tradicional de *aitia*–. Una *aitia* es cualquier respuesta a una pregunta del tipo: «¿Por qué...?» Según Aristóteles, cómo haya que responder a tales preguntas es una cuestión filosófica abordada de maneras distintas por distintos filósofos. Él por su parte distingue cuatro tipos de respuestas, y así cuatro *aitiai*, distinguiendo cuatro tipos de preguntas. 1) ¿Por qué es pesada la estatua? Porque está hecha de bronce (*aitia* material). 2) ¿Por qué los persas invadieron Atenas? Porque los atenienses habían efectuado incursiones en su territorio (*aitia* eficiente). 3) ¿Por qué los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos? Por la naturaleza del triángulo (*aitia* formal). 4) ¿Por qué paseó alguien después de la cena? Por (y para) su salud (*aitia* final). Sólo en el segundo caso hablaríamos propiamente de causa en castellano. Aunque hay quienes traducen *aitia* como «principio explicativo» o «razón», estas expresiones sugieren de manera poco apropiada una existencia meramente mental; más bien una *aitia* es una cosa o un aspecto de una cosa.

Véase también ARISTÓTELES, EXPLICACIÓN.

ECH

ĀKĀŚA, palabra del sánscrito que se traduce como «éter» o «espacio». Los sistemas filosóficos indios reconocían varias categorías ontológicas, incluida la de substancia. La *ākāśa* se concebía como una substancia porque se creía que era el sustrato del sonido. Puesto que se entendía que la *ākāśa* transmitía las ondas sonoras, la traducción de este término como «éter» es preferible a su traducción como «espacio», aunque la opinión de los estudiosos sobre este punto no es unánime. La *ākāśa*, aun espacialmente extensa, se entendía como una substancia no material. Se pensaba que lo penetraba todo, que era infinita, indivisible e imperceptible, siendo percibida por la cualidad del sonido.

DKC

AKRASIA, también puede escribirse *acrasia*, término griego para la debilidad de la voluntad. La *akrasia* es un defecto del carácter, llamado también incontinencia, exhibido principalmente en la conducta intencional que entra en conflicto con los propios valores o principios del agente. Su contrario es *enkrateia* («fuerza de voluntad», «continencia», «autocontrol»). La *krateia* y la *enkrateia*, dice Aristóteles, «se refieren a lo que excede del Estado característico de la mayoría de la gente; porque el continente se atiene a sus resoluciones más, y el incontinente menos, de lo que puede la mayoría de la gente» (*Ética a Nicómaco* 1152a25-27). Esas resoluciones pueden concebirse como juicios de que lo mejor sería realizar una acción de un tipo determinado, o de que sería mejor hacer una cosa que otra. La *enkrateia*, según esta concepción, es la capacidad (*kratos*) de actuar conforme a lo que uno juzga mejor enfrentado a una motivación contrapuesta. La *akrasia* es una necesidad o deficiencia de esa capacidad. [El mismo Aristóteles limitaba la esfera de ambos estados más estrictamente de lo que ahora se hace, considerando que se ocupan de «los placeres y los dolores, los apetitos y las aversiones que surgen a través del tacto y del gusto» (1150a9-10)].

Los filósofos suelen estar más interesados en las *acciones* continentes e incontinentes que en los correspondientes estados de carácter. Pueden distinguirse varios tipos de conducta incontinente o akrática, incluyendo el razonamiento incontinente y la formación akrática de creencias. La variedad de conducta akrática que ha recibido más atención es la acción intencionada, evitable, que entra en conflicto con un juicio mejor u óptimo que el agente tiene en el momento de la acción y del que entonces es consciente. Si, por ejemplo, considerando que es mejor no comer una segunda ración de pastel, se come intencionadamente otra ración, actúa incontinentemente –siempre que su actuación no fuera inevitable (así, que su deseo de pastel no sea *irresistible*)–. Sócrates negó que una acción semejante fuera posible, creando así una de las paradojas socráticas.

En instancias «heterodoxas» de acción akrática, una obra manifiesta debilidad de la voluntad aunque *concuerda* con el mejor juicio del agente. Un chico que decide, contra su mejor juicio, participar en una travesura peligrosa, podría –debido a un fallo evitable de los nervios– no ejecutar su decisión. En un caso así, algunos dirían que su fallo en actuar según su decisión manifiesta debilidad de la voluntad o *akrasia*. Si, por el contrario, dominase su miedo, su participación en la travesura manifestaría *fuerza* de voluntad, aun cuando hacerlo así entre en conflicto con su mejor juicio.

La ocurrencia de acciones akráticas parece ser un hecho de la vida. A diferencia de otros hechos (aparentes) comparables, éste ha sido objeto de un considerable examen filosófico durante casi dos milenios y medio. Una de las fuentes principales de ese interés está clara: la acción akrática plantea cuestiones difíciles acerca de la relación entre pensamiento y acción, una conexión de la mayor importancia para la mayoría de las teorías filosóficas que intentan explicar el comportamiento intencional. En la medida en que la teoría moral no es indi-

ferente con respecto a las pruebas de la etiología del comportamiento humano, se encuentra también con las mismas cuestiones espinosas. La acción akrática ostensible ocupa por ello un lugar filosófico en la intersección de la filosofía de la mente y la teoría moral.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; INTENCIÓN; RAZONAMIENTO PRÁCTICO; VOLICIÓN.

ARM

AKṢAR (sánscrito, «imperecedero»), la realidad más elevada en diversos sistemas hindúes de pensamiento. Desde los tiempos más remotos también quiere decir «sílaba», reflejando la búsqueda de la realidad última por los pensadores sacerdotes védicos y la primacía inicial otorgada a la proferencia sagrada como sustento del orden ritual del universo, identificado después con la sílaba *Om*. En textos posteriores y para los pensadores sistemáticos se refiere a la realidad más elevada, que puede ser un ser supremo personal o un absoluto impersonal, como el Altísimo Yo (*paramātman)* de Shaṅkara (700-750). De un método no técnico, puede usarse en cualquier sistema de pensamiento para referirse a cualquier entidad tenida por imperecedera.

RNM

ĀLAYA-VIJÑĀNA, término sánscrito que significa literalmente «conciencia almacén», una categoría desarrollada por los metafísicos budistas indios para resolver algunos problemas filosóficos específicos, sobre todo los del efecto y la causación kármicos temporalmente demorados. La *ālaya-vijñāna* «almacena» de una forma no actualizada sino potencial, como «semillas», los resultados de las acciones volitivas del agente. Estas «semillas» kármicas pueden llegar a fructificar en un tiempo posterior. Muchos budistas piensan que los momentos de consciencia (*vijñāna*) son intencionales (tener un objeto, ser *de* algo); la *ālaya-vijñāna* es una excepción que permite la continuidad de la conciencia cuando el agente aparentemente no es consciente de nada (como cuando duerme sin soñar), y así también la continuidad de lo potencial para la acción futura durante esos momentos.

Véase también *BHAVĀṄGA*, *VASANA*.

PJG

ALBERTO DE SAJONIA (1316-1390), lógico de términos de la baja Sajonia; enseñó en la Facultad de Artes de París, 1351-1362. Nunca acabó sus estudios de teología, porque, bajo la influencia de Buridan y Nicolás de Oresme, su campo de intereses se desplazó a las matemáticas, la física y la lógica. Fue uno de los fundadores de la Universidad de Viena en 1365 y obispo de Halberstadt a partir de 1366. Sus obras de lógica incluyen *Lógica, Cuestiones sobre los Segundos analíticos, Sofismas, Tratado sobre obligaciones* e *Insolubilia*. También escribió cuestiones sobre las obras físicas de Aristóteles y sobre el *De Sphaera* de Juan de Sacrobosco, además de tratados breves sobre la cuadratura del círculo y sobre la ratio del diámetro con respecto al lado de un cuadrado. Su obra es sólida aunque poco original.

Véase también LÓGICA DE TÉRMINOS.

JLO

ALBERTO EL GRANDE, véase **ALBERTO MAGNO.**

ALBERTO MAGNO, llamado también Alberto el Grande *(ca.* 1200-1280), teólogo y filósofo dominico alemán. Como maestro de teología parisino, participó en una comisión que condenó el Talmud. Dejó París para trasladarse al primer *studium generale* dominico en Alemania, en Colonia, en 1248. Desde 1252 hasta su vejez, sus servicios como árbitro e intermediario fueron solicitados muchas veces. Después de ser obispo de Regensburg durante un corto periodo, recibió el encargo de predicar la cruzada de 1263-1264 en Alemania. Pasó sus últimos años escribiendo en Colonia.

Alberto contribuyó a la filosofía principalmente como comentarista de Aristóteles, aunque a veces llegó a conclusiones distintas de las de éste. Alberto fue ante todo un teólogo, como evidencian su extenso comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y sus comentarios al Antiguo y Nuevo Testamentos. Como teólogo, normalmente desarrolló su pensamiento comentando textos tradicionales. Para Alberto, Aristóteles ofrece conocimiento comprobable usando la razón, del mismo modo que las Escrituras, basadas en la palabra de Dios, nos hablan de lo sobrenatural. Alberto vio las obras de Aristóteles, algunas de ellas disponibles de nuevo, como un compendio enciclopédico de la información sobre el universo natural; aquí hay que incluir el estudio de las condiciones sociales y políticas y de las obligaciones éticas, porque para Aristóteles el «conocimiento natural» se ocupa tanto de la naturaleza humana como de la historia natural. Aristóteles es *el* filósofo; sin embargo, a diferencia de las Sagradas Escrituras, tiene que ser corregido en algunos puntos. Lo mismo que las Sagradas Escrituras, no obstante, Aristóteles es ocasionalmente oscuro. Para remediar estas deficiencias hay que apelar a otras autoridades: en el caso de las Escrituras, a los padres de la Iglesia y a los intérpretes establecidos; en el caso de Aristóteles, a los peripatéticos. El término «peripatético» se aplica tanto a autores antiguos como a autores modernos –a al-Fārābī, Avicena (Ibn-Sīnā) y Averroes, lo mismo que a Temistio y Alejandro de Afrodisia, e incluso abarca a Séneca, Maimónides y «nuestro» Boecio.

La mayoría de las veces Alberto vio a Platón por los ojos de Aristóteles y Averroes, puesto que, aparte del *Timeo,* la obra platónica disponible en latín era escasa. Alberto consideró el *Liber de causis* una obra de Aristóteles traducida al latín y completada por al-Fārābī, Avicena y al-Ghazālī. Cuando comentaba el *Liber de causis* Alberto no era consciente de que esta obra neoplatónica –que habla del mundo como emanación del Uno como de una causa primera– está basada en Proclo y en última instancia en Plotino. Pero un estudiante de Alberto, Tomás de Aquino, que dispuso de una traducción mejor de Aristóteles, se dio cuenta de que el *Liber de causis* no era obra de éste.

La metafísica de Alberto, expuesta en sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles y al *Liber de causis,* contiene elementos profundamente contradictorios. Su inclinación a la síntesis le llevó a intentar conciliar esos elementos –del mismo modo que en cuestiones sociales y eclesiásticas buscaba muchas veces la paz a través del compromiso–. En su *Metafísica,* en su *Física,* en su *De caelo et mundo* y en su *De generatione et corruptione,* Aristóteles presenta el mundo como siempre, mudable, y enseña que un motor inmóvil («aun pensante») lo mantiene todo en movimiento y animación permitiendo que su naturaleza espiritual sea vista en toda su fría e inalcanzable belleza. El *Liber de causis,* por otra parte, desarrolla la teoría de que el mundo emana del Uno, causándolo todo con su creatividad panteísta, de manera que el mundo causado vuelve en mística armonía al Uno. Así, los comentarios aristotélicos de Alberto comienzan en 1251-1252 y culminan en 1265 con su comentario a una obra cuyo carácter pseudo aristotélico fue incapaz de reconocer. No obstante, el neoplatonismo cristiano que Alberto planteó sobre una base aristotélica ejercería una influencia secular.

En filosofía natural, Alberto llegó con frecuencia a concepciones independientes de las de Aristóteles. Según la *Física* de Aristóteles, el movimiento no pertenece a una única categoría, es un ser incompleto. Siguiendo a Averroes y Avicena, Alberto pregunta si el «ennegrecimiento», por ejemplo, (algo que cesa cuando cesa el cambio y se alcanza finalmente la negrura) difiere de la negrura esencialmente (*essentia)* o sólo en su ser (*esse).* Alberto establece, contra Avicena, que la distinción se refiere únicamente al ser.

En su discusión del lugar y el espacio, estimulado por Avicena, también hace Alberto una contribución original. Sólo dos dimensiones, la altura y la anchura, son esenciales al lugar, de manera que un fluido en una botella es conformado por la superficie interna de la botella. Según Alberto, el significado de una tercera dimensión, la profundidad, es más modesto, aunque no carente de importancia. Considérese un balde de agua: su base es la parte esencial, pero es su lado redondeado el que mantiene la cohesión del agua.

Para Aristóteles, el fundamento material del tiempo es distinto de su definición formal. Materialmente, el movimiento de las estrellas fijas es básico, aunque el tiempo mismo no es ni movimiento ni cambio. Más bien, del mismo modo que antes y después son espacialmente continuos y hay momentos anteriores y posteriores en el movimiento tal y como se desarrolla en el espacio, así también el tiempo –siendo la medida del movimiento– tiene momentos o «ahoras» anteriores y posteriores. La materialidad del tiempo consiste en el flujo ininterrumpido de ahoras indivisibles, mientras que la forma y expresión esencial del tiempo es la medida. Siguiendo a al-Fārābī y a Avicena, la interpretación de Alberto de esas doctrinas destaca no sólo la continuidad ininterrumpida del flujo de «ahoras» sino también la cantidad del tiempo, es decir, la serie discreta, separada, de números claramente distintos. El tratamiento de Alberto del tiempo no se aviene bien con la posterior consideración del tiempo como una dimensión; su concepto del tiempo, por consiguiente, no es apropiado para acomodar nuestro concepto unificado de espaciotiempo.

El uso del pseudo aristotélico *De proprietatibus elementorum* en *De causis proprietatum elementorum* dio a la visión del mundo de Aristóteles un fuerte sabor astrológico. Una cuestión tratada es el modo en que los planetas influyen en la tierra y en la humanidad. Especialmente importante es la influencia de Júpiter y Saturno sobre el fuego y los mares; cuando crece, puede producir terribles incendios, y cuando decrece, inundaciones.

Alberto fue enciclopédico: científico y erudito al mismo tiempo que filósofo y teólogo. Además de las obras mencionadas, produjo comentarios sobre el Pseudo-Dionisio, una *Summa de creaturis,* una *Summa Theologica* y diversos tratados más. A diferencia de otros comentaristas, su exposición fue continua, una paráfrasis extensa que suministró una filosofía latina y cristiana completa. Ya en vida fue una autoridad reconocida; según Roger Bacon, muchas veces se atribuyó tanto peso a sus opiniones como a las de Aristóteles, Avicena y Averroes. Entre sus estudiantes y discípulos figuran Tomás de Aquino, Ulrich de Estrasburgo (¿m. 1278?), Teodorico de Freiberg (¿m. 1310?), Giles de Lessines (¿m. 1304?), el maestro Eckhart, Johannes Tauler (¿m. 1361?), Enrique Suso (m. 1366), y Jan van Ruysbroeck (m. 1381).

Véase también **ARISTÓTELES, NEOPLATONISMO, PEDRO LOMBARDO.**

PHoß

ALBINO, véase **COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, PLATONISMO MEDIO.**

ALCANCE, «parte» de la oración (o proposición) a la que «se aplica» un término dado para una interpretación determinada de la oración. Si la oración «Abel no cree que Benito esté muerto» se interpreta de modo que exprese la proposición de que Abel cree que no es el caso que Benito esté muerto, el alcance de «no» es «Benito está muerto»; si se interpreta como «No es el caso que Abel crea que Benito esté muerto», su alcance es el resto de la oración, es decir, «Abel cree que Benito está muerto». En el primer caso el alcance es corto; en el segundo, largo. Si «Un número no es par» se lee con alcance corto, expresa la proposición falsa de que todo número es no-par, que es lógicamente equivalente a la proposición de que ningún número es par. Si se lee con alcance largo, expresa la verdad de que no todo número es par, que es equivalente a la verdad de que algún número es no-par. Según las interpretaciones normales de las oraciones, «encallecido» tiene alcance corto en «Carlos es un delincuente encallecido», mientras que «presunto» tiene alcance largo en «Daniel es un presunto delincuente». En consonancia, «Carlos es un delincuente encallecido» implica lógicamente «Carlos es un delincuente» mientras que «Daniel es un presunto delincuente», al ser equivalente a «presuntamente Daniel es un delincuente», no implica «Daniel es un delincuente». Las consideraciones de alcance son útiles para analizar la ambigüedad estructural y para comprender la diferencia entre la forma gramatical de una oración y la forma lógica de la proposición que expresa. En un lenguaje lógicamente perfecto la forma gramatical refleja la forma lógica, no hay ambigüedades de alcance y el alcance de un término dado está unívocamente determinado por su contexto.

Véase también AMBIGÜEDAD, AMBIGÜEDAD ESTRUCTURAL, CONVERSA, CONVERSAS EXTERNA E INTERNA, RELACIÓN.

JCOR

ALCANCE DE UN OPERADOR, véase **AMBIGÜEDAD.**

ALCINOO, véase **PLATONISMO MEDIO.**

ALCMEÓN DE CROTONA, véase **PRESOCRÁTICOS.**

ALEJANDRO DE AFRODISIAS (fl. *ca.* 200 d.C.), filósofo griego, uno de los principales comentaristas de Aristóteles en la Antigüedad tardía. Ejerció una influencia considerable en la filosofía griega, árabe y latina y, a través de ellas, en el Renacimiento. Con respecto al problema de los universales, Alejandro suscribe una variante del conceptualismo: aunque varios particulares pueden compartir una naturaleza común, única, esa naturaleza no existe *como universal* salvo en tanto que abstraída en el pensamiento de las circunstancias que acompañan a sus instanciaciones particulares. Sobre la notable distinción de Aristóteles entre los intelectos «agente» y «paciente» en *Sobre el alma* III. 5, Alejandro identifica el intelecto agente con Dios, quien, como entidad más inteligible, hace inteligible a todo lo demás. Como su propio objeto autosubsistente, este intelecto solo es imperecedero; el intelecto humano, por el contrario, perece con la muerte. De los diversos comentarios de Alejandro, sólo se han conservado los de la *Metafísica* A-Δ, los *Primeros analíticos* I, los *Tópicos*, el *De los sentidos*, y *la Meteorología* de Aristóteles. También tenemos dos tratados polémicos, *Sobre el destino* y *Sobre la mezcla*, dirigidos contra los estoicos, un tratado psicológico, el *De anima* (basado en el de Aristóteles), así como un surtido de ensayos (entre ellos el *De intellectu)* y sus *Problemas y soluciones*. Nada se sabe de la vida de Alejandro, excepto su nombramiento por el emperador Severo como catedrático de filosofía aristotélica entre el 198 y el 209.

Véase también ARISTÓTELES, CONCEPTUALISMO, ESTOICISMO.

VC

ALEJANDRO DE HALES *(ca.* 1185-1245), teólogo franciscano inglés, conocido como *Doctor Irrefragabalis.* Fue el primero en enseñar teología leyendo las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El énfasis de Alejandro en la teología especulativa inició la edad de oro de la escolástica. Alejandro escribió comentarios de los Salmos y los Evangelios; entre sus obras más importantes se cuentan *Glossa in quattuor libros sententiarum, Quaestiones disputatatae antequam esset frater,* y *Quaestiones quodlibetales*. Alejandro no llegó a completar la *Summa fratris Alexandri,* y el papa Alejandro IV ordenó a los franciscanos completar la *Summa Halesiana* en 1255.

Maestro en teología en 1222, Alejandró desempeñó un papel importante en la historia de la Universidad de París, escribiendo partes de *Parens scientiarum* (1231) de Gregorio IX. También contribuyó a negociar la paz entre Inglaterra y Francia en 1235-1236. Después, en 1236, abandonó su posición como canónigo de Lichfield y archidiácono de Coventry para hacerse franciscano, el primer franciscano maestro en teología; fue el origen de la cátedra franciscana de teología de París. Entre los franciscanos, sus discípulos incluyen a san Buenaventura, Ricardo Rufo de Cornualles y Juan de La Rochelle, a quién confió su cátedra de teología hacia el final de su vida.

RW

Alembert, Jean Le Rond d' (1717-1783), matemático, filósofo y enciclopedista francés. Según Grimm, d'Alembert fue la primera luminaria del firmamento filosófico. Hijo ilegítimo y abandonado, recibió, no obstante, una educación destacada en el Collège des Quatre-Nations de París, de credo jansenista. Estudió derecho durante algún tiempo, probó con la medicina y se decidió finalmente por las matemáticas. En 1743 publicó un afamado *Tratado de dinámica*. Más tarde ingresó en la Academia de Ciencias de París, desde la que contribuyó con obras decisivas en matemáticas y física. En 1754 fue elegido miembro de la Academia Francesa de la cual llegó a ser más tarde secretario permanente. Junto con Diderot editó la *Enciclopedia,* de la que escribió el muy influyente *Discours préliminaire* (1751) y numerosas entradas dedicadas a la ciencia. En 1758 renunció a su cargo de coeditor debido a su negativa a llegar a compromisos con la censura.

En su *Discours préliminaire,* d'Alembert especifica las divisiones del discurso filosófico humano: pneumatología, lógica y ética. Contrario a los filósofos cristianos, limitó la pneumología a la investigación del alma humana. Prefigurando ideas del positivismo, su *Ensayo sobre los elementos de filosofía* (1759) viene a definir la filosofía como un examen comparativo de los fenómenos físicos. Influido por Bacon, Locke y Newton, la epistemología de d'Alembert viene a asociar la psicología cartesiana a un origen sensorial de las ideas. Aunque asumía que el universo se hallaba racionalmente ordenado, descartó las preguntas de la metafísica por inconcluyentes. La substancia, o la esencia, o el alma, o la materia, son todas ellas incognoscibles. El agnosticismo es una consecuencia ineludible de su naturalismo basado en el empirismo. La figura de d'Alembert es retratada en *El sueño de d'Alembert* (1769), una apología dialogada del materialismo escrita por Diderot.

Véase también *Enciclopedia.*

J-LS

Alexander, Samuel (1859-1938), filósofo británico de origen australiano. Nacido en Sydney, se educó en el Balliol College, Oxford, y enseñó durante la mayor parte de su carrera en la Universidad de Manchester. Su objetivo, más plenamente realizado en *Space, Time and Deity* (1920), era dar una descripción realista del lugar de la mente en la naturaleza. Describía la naturaleza como una serie de niveles de existencia en la que las cualidades irreducibles de nivel superior emergen inexplicablemente de los niveles inferiores cuando éstos devienen suficientemente complejos. En su nivel inferior, la realidad consiste en el espaciotiempo, un proceso en el que los puntos del espacio se redistribuyen en instantes temporales y al que también puede darse el nombre de «movimiento puro». La materia surge de complejidades en el espaciotiempo, seguida por las cualidades secundarias, la vida y la mente. Alexander pensaba que la cualidad de la deidad, de un orden aún más elevado, que caracteriza todo el universo al tiempo que satisface los sentimientos religiosos, está ahora en proceso de emergencia a partir de la mente.

JWA

al-Fārābī, Abu Nasr, también llamado Abunaser y en latín, Alfarabio, (870-950), filósofo islámico. Nacido en Turquestán, estudió y enseñó en Bagdad, cuando era la capital cultural del mundo islámico, depositaria del legado científico y filosófico de la Antigüedad tardía. Al-Fārābī fue muy efectivo en la transmisión de la filosofía griega, cuya última publicación conocida enteramente es de Alejandría en el siglo VI, a la cultura islámica. A pesar de una oposición inicial por la identificación de la filosofía con autores paganos y cristianos, al-Fārābī consiguió naturalizar la filosofía occidental en el mundo islámico, en donde conservó su vitalidad durante los siguientes trescientos años. Al-Fārābī fue conocido como «el segundo maestro», la principal fuente de información filosófica después de Aristóteles. Sus resúmenes e interpretaciones de las doctrinas de Aristóteles y Platón fueron muy leídos y su intento de sintetizar ambas doctrinas fue muy influyente. Creyendo en la naturaleza universal de la verdad y teniendo a Platón y Aristóteles en la más alta estima, minimizó sus diferencias y adoptó enseñanzas neoplatónicas que incorporaban elementos de las dos tradiciones.

A diferencia del primer filósofo del mundo islámico, al-Kindī en el siglo IX, al-Fārābī dispuso de traducciones árabes completas de varios de los textos más importantes del clasicismo y algunos de sus principales comentarios helenísticos. Sus propios comentarios y digestos de las obras de Platón y Aristóteles les hicieron más accesibles a las siguientes generaciones de estudiosos, del mismo modo que sus tratados relativamente independientes establecieron un alto nivel de rigor lógico y sutileza para los filósofos musulmanes y judíos posteriores. Avicena consideró su comentario a la *Metafísica* indispensable para la comprensión del texto de Aristóteles, en tanto que Maimónides recomendaba todos sus escritos, calificándolos de «harina pura». El pensamiento escolástico medieval, sin embargo, se interesó más por Averroes y Avicena que por al-Fārābī. Especialistas contemporáneos como Leo Strauss y Muhsin Mahdi han subrayado la naturaleza esotérica de los escritos de al-Fārābī, considerados críticos para comprender buena parte de las filosofías islámica y judía.

Los principales intereses de al-Fārābī caen en los campos de la lógica y la teoría política. Entendió que el *Organon* era justamente eso, un instrumento universal para la comprensión y la mejora del razonamiento y el discurso lógico. Frente a los gramáticos tradicionales del islam, defendió la naturaleza neutral y no valorativa de la lógica griega, al tiempo que insistía, contra los teólogos del islam, los *mutakallimun,* en la diferencia entre su discurso de tipo dialéctico y el preferido silogismo demostrativo de los filósofos. Buena parte de la responsabilidad de la separación entre teología y filosofía islámicas es atribuible a al-Fārābī, quien evitó comprometerse con dogmas religiosos, y en concreto con creencias musulmanas, en la medida de lo posible. Fue capaz de acomodar la creencia en la profecía y en la revelación en una teoría general de la emanación, aunque no hizo ninguna afirmación en favor del profeta del islam. Su concepción general de la religión era que se trata de una representación simbólica y popular de ideas filosóficas, a menudo diseñada por filósofos. La influencia de la *República* de Platón en esta y otras áreas de la filosofía política es evidente, aunque en *Principios de las opiniones de los ciudadanos del mejor Estado* al-Fārābī se las arregla para dar una coloración islámica a las doctrinas platónicas. Las creencias metafísicas de al-Fārābī son aún más problemáticas, y se decía que había abandonado su creencia inicial en la inmortalidad del alma.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

ALI

ÁLGEBRA BOOLEANA 1) triplo ordenado $\langle B, -, \cap \rangle$, donde B es un conjunto que contiene al menos dos elementos, – es una operación unaria y $\cap$ una operación binaria tales que i) $a \cap b = b \cap a$, ii) $a \cap (b \cap c) = (a \cap b) \cap c$, iii) $a \cap -a = b \cap -b$, y (iv) $a \cap b = a$ si y sólo si $a \cap -b = a \cap -a$; 2) la teoría relativa a dicho tipo de álgebras. Estas estructuras son los descendientes modernos de las álgebras publicadas por el matemático G. Boole en 1846 y representan el primer tratamiento algebraico exitoso de la lógica. [Si se interpreta – como negación, y $\cap$ como conjunción, el álgebra booleana es un cálculo de proposiciones. Del mismo modo, si $B = \{T, F\}$ y – y $\cap$ se toman como las funciones veritativas para la negación y la conjunción, entonces $\langle B, -, \cap \rangle$ –la tabla de verdad correspondiente a estas dos conectivas– forma una álgebra booleana de dos elementos.] Representar un álgebra boolena es fácil. $\langle B, -, \cap \rangle$ es un *álgebra de conjuntos* si B es el conjunto de todos los subconjuntos de uno dado, y – y $\cap$ son la operación de complementación y la intersección, respectivamente. Todo álgebra booleana infinita es isomorfa al álgebra de conjuntos, mientras que todo álgebra booleana finita es isomorfa a una subálgebra del álgebra de conjuntos. Por eso el álgebra booleana se suele caracterizar como el *cálculo de clases*.

Véase también TABLA DE VERDAD, TEORÍA DE CONJUNTOS.

GFS

ÁLGEBRA DE BOOLE, véase **ÁLGEBRA BOOLEANA.**

ÁLGEBRA DE CONJUNTOS, véase **ÁLGEBRA BOOLEANA.**

AL-GHAZĀLĪ, ABU HAMID (1058-1111), filósofo, teólogo, jurista y místico islámico. Nació en Jurasán y se educó en Nishapur, que entonces era un centro intelectual del islam oriental. Fue nombrado director de un seminario, el recién fundado Nizamiyah de Bagdad, donde enseñó leyes y teología con gran éxito. Sin embargo, su contacto con la lógica y la filosofía le llevaron a buscar una certeza en el conocimiento mayor que la demandada en su profesión. Primero intentó abordar su problema académicamente, pero tras cinco años en Bagdad dimitió, dejó a su familia y se embarcó en la solitaria búsqueda del místico de la *al-Haqq* (término árabe para «la verdad», «Lo Uno Verdadero»). Como sufí, erró durante diez años por varias de las principales ciudades y centros educativos del islam, regresando finalmente a Nishapur, donde enseñó teología hasta su muerte.

El legado intelectual y literario de al-Ghazālī es especialmente rico y polifacético. Por la catolicidad de su obra y la estima en la que es tenida dentro del islam, puede comparársele con Tomás de Aquino y Maimónides en las tradiciones cristiana y judía, respectivamente. Su *Revitalización de las ciencias religiosas* se considera hoy en día un compendio teológico fundamental. También sus tratados místicos han conservado su popularidad, lo mismo que su tan celebrada autobiografía, *La liberación del error*. Este libro es una crónica de la búsqueda a lo largo de su vida de la verdad y la certeza y de su desánimo con las premisas de la teología dogmática, tanto las de la ortodoxa sunita como las de la heterodoxa chiíta, lo mismo que con las enseñanzas de los filósofos. La luz de la verdad le advino, creía, sólo a través de la gracia divina; consideraba que tanto sus sentidos como su capacidad de razonamiento eran susceptibles de error.

Fue ese persuasivo sentido del escepticismo lo que le llevó, cuando todavía estaba en Bagdad, a investigar las pretensiones de conocimiento de la filosofía. Compuso primero una suma de enseñanzas filosóficas, basada principalmente en las doctrinas de Avicena, y la bautizó como *Las intenciones de los filósofos*. Después publicó una crítica detenida y penetrante de esas doctrinas, *La incoherencia de los filósofos*. Cuando Averroes surgió en la España mu-

sulmana para defender a la filosofía, sobre todo la de Aristóteles, tituló a su libro *Incoherencia de la incoherencia*. La obra de Averroes fue más apreciada en Occidente, sin embargo, que también prefirió las *Intenciones* de al-Ghazālī a su *Incoherencia*. La primera, desprovista de su propósito polémico y vista así como una suma filosófica, fue traducida por Domingo Gundisalvo como *Logica et Philosophia Algazelis*, dándole a al-Ghazālī en Occidente la reputación de ser por lo menos un abogado ocasional de la filosofía. Su ataque a la física y a la metafísica de su época, que era una amalgama de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, estaba firmemente anclado en la lógica aristotélica y anticipa a Hume en la comprensión de la naturaleza no necesaria de las relaciones causales. Para al-Ghazālī, el mundo como un todo proviene no de una necesidad eterna o lógica, sino de la voluntad de Dios. Esa voluntad es indefendible sobre bases filosóficas, creía, lo mismo que la noción de omnisciencia divina de los filósofos. Su dios no puede, en sus términos, estar relacionado con el mundo y es, en última instancia, lógicamente redundante. Lo que se ve como milagroso se convierte en posible, una vez que se comprende que la naturaleza carece de autonomía o de vínculos necesarios.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE, SUFISMO.

ALI

ALGORITMO, procedimiento efectivo que puede aplicarse a insumos simbólicos de una clase determinada y que entonces, en un tiempo y número de pasos finito, produce el correspondiente exsumo simbólico. Una función para la que puede darse un algoritmo (a veces a más de uno) es una función algorítmica. Las siguientes son ejemplos comunes: a) dado *n,* encontrar el *enésimo* número primo; b) diferenciar un polinomio; c) encontrar el máximo común divisor de *x* e *y (*el algoritmo de Euclides); y d) dados dos números *x* e *y*, decidir si *x* es múltiplo de *y*. Cuando se usa un algoritmo para calcular los valores de una función numérica, como en a) b) y c), las funciones también pueden describirse como algorítmicamente computables, efectivamente computables o, simplemente, computables. Se conviene generalmente que los algoritmos tienen las siguientes propiedades –que les hacen esenciales para la teoría de la computación y para el desarrollo de la tesis de Church-Turing–: 1) un algoritmo puede especificarse mediante una sucesión finita de instrucciones, 2) un mecanismo de computación (o un agente) puede proceder o computar según las instrucciones, 3) hay recursos para computar, almacenar y recordar pasos de una computación, 4) las computaciones pueden realizarse de manera discreta y paso a paso (en, por ejemplo, un ordenador digital), y 5) las computaciones pueden realizarse de forma determinista (en, por ejemplo, una versión determinista de una máquina de Turing).

Véase también COMPUTABILIDAD, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TESIS DE CHURCH.

FA

ALIENACIÓN, véase **MARX.**

ALIORRELATIVO, véase **RELACIÓN.**

AL-KINDĪ, ABU YUSUF, en latín Alkindus *(ca.* 800-870), filósofo árabe; fue uno de los primeros y prominentes defensores de los estudios flosóficos entre los musulmanes. Combinó un noble linaje árabe con una posición influyente en el califato durante un periodo crítico para la traducción y propagación de las ciencias griegas en el ámbito árabe. Conocido como «el filósofo de los árabes», él, más que ningún otro estudioso de su generación, fue el responsable, como patrón, colecionista de libros, editor y escritor, de la aceptación de la filosofía pese a su fuente griega, extranjera y no islámica. Escritores posteriores le aventajaron por su conocimiento de la filosofía, y sus numerosas epístolas, tratados y libros fueron eventualmente relegados al limbo. De los 250 títulos registrados a su nombre y que versan sobre una variedad inusual de temas, la mayoría se ha perdido. Unos cuarenta han sobrevivido en mal estado, plagados de lecturas inciertas y de otros problemas textuales. No obstante, las obras de al-Kindī evidencian con claridad su marcado interés por Aristóteles y en cierta medida por Platón.

A diferencia de otros filósofos posteriores del mundo islámico, creyó firmemente que podía combinar las doctrinas religiosas coránicas literales con los conceptos filosóficos griegos. Entre sus obras filosóficas mejor conocidas está su *Sobre la filosofía primera,* cuyo tema es que la parte más noble de la filosofía es la filosofía primera, que es conocimiento de la Verdad Primera y la Causa Primera. Al-Kindī incluye una extensa demostración de la finitud del universo, del tiempo y del movimiento y de la correlativa infinitud de un creador que fue su causa, que es la unidad pura, fuente última de todo lo demás y, sin embargo, quien, piensa al-Kindī, lleva al mundo al ser *ex nihilo*. En *Sobre el número de los libros de Aristóteles,* separa el conocimiento profético de la filosofía ordinaria, discursiva: los profetas conocen intuitivamente, sin dedicar esfuerzo ni tiempo.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

PEW

ALMA, llamada también espíritu, entidad supuestamente presente sólo en los seres vivos, que corresponde a la *psiqué* griega y al *anima* latina. Como no parece haber ninguna diferencia material entre un

organismo en los momentos postreros de su vida y su cadáver reciente, son muchos los filósofos desde la época de Platón que han afirmado que el alma es un componente inmaterial del organismo. Como sólo se ha observado que las cosas materiales se disuelven, Platón consideró que la inmaterialidad del alma es el fundamento de su inmortalidad. Ni Platón ni Aristóteles pensaron que sólo las personas tuvieran alma: Aristóteles adscribe almas a los animales y a las plantas porque muestran algunas funciones vitales. A diferencia de Platón, Aristóteles rechazaba la transmigración de las almas de una especie a otra o de un cuerpo a otro tras la muerte; aún era más escéptico acerca de la capacidad de desencarnarse del alma –que viene a ser su supervivencia y funcionamiento sin un cuerpo–. Descartes defendía que sólo las personas tienen almas y que la naturaleza inmaterial del alma hace posible la libertad, aunque el cuerpo humano esté sujeto a leyes físicas deterministas. Como sujeto del pensamiento, la memoria, las emociones, el deseo y la acción, se ha supuesto que el alma es la entidad que hace posible la autoconciencia, que diferencia experiencias simultáneas como experiencias de una misma persona o de personas diferentes, y que da cuenta de la identidad personal o de la identidad continuada de una persona a través del tiempo. Los dualistas argumentan que el alma y el cuerpo tienen que ser distintos para explicar la conciencia y la posibilidad de la inmortalidad. Los materialistas argumentan que la conciencia no es sino el resultado de procesos físicos complejos.

Véase también DESCARTES, IDENTIDAD PERSONAL, PLATÓN, SUPERVIVENCIA.

WEM

ALQUIMIA, práctica cuasicientífica y arte mística, principalmente antigua y medieval, que tenía dos amplios objetivos: convertir metales de baja ley en oro y desarrollar el elixir de la vida, es decir, el medio de alcanzar la inmortalidad. La alquimia clásica occidental se originó probablemente en Egipto, en los tres primeros siglos d.C. (con variantes chinas anteriores e islámicas e indias posteriores) y fue practicada en serio en Europa por figuras como Paracelso y Newton hasta el siglo XVIII. La alquimia occidental abordó cuestiones de metalurgia práctica, pero su significación filosófica deriva de una teoría griega anterior sobre las relaciones entre los elementos básicos y de una comprensión alegórico-religiosa de la transmutación alquímica de los minerales en oro, una comprensión que concibe ese proceso como un ascenso espiritual de lo humano a la perfección divina. Se pensaba que la purificación de los minerales ordinarios (materia mundana) en oro (perfección material) requería un agente transmutador, la *piedra filosofal,* una substancia mística de la que se creía que, mezclada con alcohol y tragada, producía la inmortalidad (perfección espiritual). Aunque la búsqueda alquímica de la piedra filosofal fracasó, dio lugar al desarrollo de instrumentos y métodos experimentales sumamente útiles (por ejemplo, la bomba de vapor y la destilación).

JDT

AL-RĀZĪ, ABU BAKR, en latín Rhazes *(ca.* 854-925 ó 932), físico, filósofo y químico persa. Dirigió el hospital en Rayy, su lugar de nacimiento, y después en Bagdad, volviendo a menudo a Rayy, donde murió. Fue un galénico informado y un crítico de Galeno que llevó a la medicina el mismo espíritu empírico, hipocrático, que había usado para transmutar la alquimia en un arte (neoplatónicamente) naturalista. Sus obras médicas, incluido el primer tratado sobre la viruela, se apoyan en una extensa (y apasionada) experiencia clínica y una lectura omnívora –la lectura y la observación se han conservado en los 25 volúmenes del *Hāwī*, traducido en 1279 como el *Continens*–. La ética ligeramente ascética de al-Rāzī brota de consideraciones prudenciales hedonistas y de su atomismo. Conservando el epicureísmo que pudo beber de fuentes galénicas, rechaza la profecía especial como una impostura, argumentando que la razón, el don de Dios para todos por igual, es una guía suficiente. (Sólo diferencias de interés y aplicación separan los sutiles productos de los artesanos de los de los intelectuales.) Dios, el Alma del mundo, el tiempo, el espacio y la materia son substancias eternas. La naturaleza se origina a partir del deseo irracional de encarnarse del Alma, que es su único modo de aprender que su verdadera patria es el mundo intelectual. El don divino de la inteligencia introdujo orden en los movimientos que el Alma desencadenó en la creación y le permite escapar de un mundo en el que el dolor aventaja al placer y la muerte sobreviene. Porque quien se consagra a la filosofía «creativa, diligente y persistentemente» sobrepasará inevitablemente a sus predecesores, y quien piense con independencia tiene asegurado el progreso y la inmortalidad.

LEG

ALSTON, WILLIAM P. (n. 1921) filósofo estadounidense; ampliamente reconocido como uno de los principales epistemólogos y filósofos de la religión del siglo XX. Es especialmente conocido por un argumento según el cual la percepción putativa de Dios es, desde un punto de vista epistemológico, idéntica en todos los sentidos a la percepción putativa de los objetos materiales cotidianos.

Alston se graduó en el Centenary College en 1942, licenciándose del ejército de los Estados Uni-

dos cuatro años después. Fue un músico de talento, viéndose obligado a elegir entre la música y la filosofía; finalmente ganó esta última. Obtuvo el grado de doctor por la Universidad de Chicago, a partir de lo cual comenzó su carrera filosófica en la Universidad de Michigan, donde impartió su docencia a lo largo de veintidós años. Desde 1980 es profesor de la Universidad de Syracuse. Aunque su disertación y algunas de sus primeras obras están dedicadas a Whitehead, pronto orienta su interés hacia la filosofía del lenguaje (*Philosophy of Language* [*Filosofía del lenguaje*], 1964). A partir de los primeros años de la década de 1970 Alston se centra en la epistemología y en la filosofía de la religión.

En epistemología, Alston pasa por ser un defensor del fundacionalismo (aunque no un fundacionalismo clásico) que investiga el problema de la justificación epistémica con inusual profundidad y penetración y llama la atención sobre la existencia de diversos niveles en los que establecer distinciones. Sus principales obras a este respecto son *Epistemic Justification* (1989), que constituye una colección de ensayos, y *The Reliability of Sense Perception* (1993). Sus principales trabajos en el terreno de la filosofía de la religión son *Divine Nature and Human Language* (1989), formada por una colección de ensayos sobre problemas metafísicos y epistemológicos, y *Perceiving God* (1991). Esta última ofrece un magistral argumento a favor de la tesis según la cual la conciencia experimental de Dios, y, más en concreto, de la percepción de Dios, constituye una contribución de importancia para los fundamentos de la creencia religiosa. Aparte de estas contribuciones de tipo académico, Alston fue uno de los fundadores de la Sociedad de Filósofos Cristianos, una sociedad profesional con más de mil cien miembros, así como editor y fundador de *Faith and Philosophy*.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, EVIDENCIALISMO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, FUNDACIONALISMO, JUSTIFICACIÓN.

AP

ALTERNATIVA PERTINENTE, véase **CONTEXTUALISMO.**

ALTERNATIVA RELEVANTE, véase **CONTEXTUALISMO.**

ALTHUSSER, LOUIS (1918-1990), filósofo marxista francés. Su publicación en 1965 de dos colecciones de ensayos, *Pour Marx* (*Por Marx*) y *Lire le Capital* (*Para leer «El Capital»*), hizo de él un fenómeno en los círculos intelectuales franceses y le proporcionó, además, un gran número de lectores en todo el mundo. Las traducciones a otras lenguas de estos textos posteriormente, ayudaron a dar forma al desarrollo del pensamiento marxista en el mundo anglosajón durante la década de 1970.

Basándose en la obra de historiadores franceses no positivistas y de filósofos de la ciencia, en especial Bachelard, Althusser proclamó la existencia de una «fractura epistemológica» en la obra de Marx, ruptura que tiene lugar en torno a la mitad de la década de 1840. Lo que precede a esta ruptura es una etapa caracterizada, según su punto de vista, por un humanismo teórico y precientífico que procede de Feuerbach y en última instancia de Hegel. Lo que sigue a tal ruptura, según Althusser, es una ciencia de la historia, un movimiento de tanta importancia, al menos potencialmente, como la que tuvo la aparición de las nuevas ciencias durante el siglo XVII. Althusser sostiene que la naturaleza e incluso la propia existencia de este nuevo tipo de ciencia está aún por reconocer, y esto es vale también para el propio Marx. Esto obliga a una reconstrucción de la misma a partir de los escritos de Marx, en especial de *El Capital*, y a partir también de la práctica política de Lenin y de otros revolucionarios de esa misma orientación, los cuales parecen haber entendido de forma implícita lo que Marx pretendía. Althusser hizo poco, sin embargo, para elaborar los contenidos de esta nueva ciencia. En lugar de ello, se dedicó a defender incansablemente este punto de vista ante otras interpretaciones rivales del marxismo. Procediendo de este modo, mostró una especial dedicación a los puntos de vista neohegelianos y «humanistas» de la cultura marxista imperante e implícitamente en la propia del Partido Comunista Francés, al cual perteneció durante su madurez.

Después de 1968 la influencia de Althusser decae en Francia. No obstante, continuó impartiendo docencia en l'École Normale Superieure y escribiendo distintos ensayos que constituyen una aportación importante a la teoría política, así como a la comprensión de la «ideología» y otros conceptos relacionados con éstos. Tuvo también que afrontar crisis neuróticas y depresiones cada vez más intensas. En 1980, en lo que los tribunales franceses calificaron como un episodio de «locura momentánea», estranguló a su esposa. Consiguió evitar la prisión, aunque hubo de pasar la mayor parte de la década de 1980 en diversas instituciones psiquiátricas. Durante este periodo aún escribió lo que son dos excelentes memorias, *L'avenir dure longtemps* (*El porvenir es largo*) y *Les Faits* (*Los hechos*), publicados póstumamente en 1992.

Véase también BACHELARD, ESTRUCTURALISMO, FEUERBACH, FILOSOFÍA CONTINENTAL, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, HEGEL, MARXISMO.

AL

ALTRUISMO, véase **EGOÍSMO.**

ALUCINACIÓN, véase **PSEUDOALUCINACIÓN.**

ALUCINACIÓN, ARGUMENTO DE LA, véase **PERCEPCIÓN.**

AMBIGÜEDAD, la posesión por parte de una forma fonológica (u ortográfica) de múltiples significados (sentidos, caracteres, representaciones semánticas) asignados por el sistema lingüístico. Se da una *ambigüedad léxica* cuando el lenguaje asigna múltiples significados a un ítem (palabra). Incluye a) la *homonimia,* es decir, distintos ítems léxicos con el mismo sonido o forma pero sentidos diferentes –«vaca» /»baca», «lanza» (n.) /»lanza» (v.); y b) la *polisemia,* es decir, un único ítem léxico que tiene múltiples sentidos –«boca» (parte del cuerpo) /»boca» (de un cañón). La distinción entre homonimia y polisemia es problemática.

Se da una *ambigüedad estructural* cuando la gramática correlaciona una frase u oración con distintas estructuras de constituyentes (marcadores de frase o secuencias de marcadores de frase). Ejemplo: «Se buscan mujeres y hombres competentes»: «... $[_{SN}$mujeres y $[_{SN}$hombres competentes]]» *versus* «... $[_{SN}[_{SN}$mujeres y hombres competentes]]», donde «SN» está por «sintagma nominal».

Una *ambigüedad de alcance* es una ambigüedad estructural que se deriva de interpretaciones alternativas del alcance de un operador (véase más adelante). Ejemplos: «Javier hará dieta y ejercicio sólo si su médico lo aprueba» –alcance del operador sentencial: la aprobación del médico es condición necesaria para que haga dieta y también para que haga ejercicio (alcance largo de «sólo si») *versus* la aprobación es necesaria para el ejercicio pero no para la dieta (alcance largo de «y»); «Alberto tiene una teoría para todo» –alcance del cuantificador: una gran teoría omniexplicativa (alcance largo de «una teoría», que abarca «todo») *versus* cada cosa es explicada por alguna teoría («todo» tiene alcance largo). El *alcance de un operador* es la subfórmula entera más corta en la que aparece el operador. Así, en «$(A \wedge B) \supset C$», el alcance de «$\wedge$» es «$(A \wedge B)$». En los lenguajes naturales, el alcance de un operador es lo que le está C-subordinado (*Y* está *C*-subordinado a *X* en un diagrama de árbol cuando el nodo domina inmediatamente a X domina también a Y). Una ocurrencia de un operador tiene *alcance largo* con respecto al de otro operador siempre que el alcance del primero incluye propiamente al alcance del segundo. Ejemplos: en «$\neg (A \wedge B)$», «$\neg$» tiene alcance largo con respecto a «$\wedge$»; en «$(\exists x)(\forall y)Fxy$», el cuantificador existencial tiene alcance largo con respecto al cuantificador universal.

Una *ambigüedad pragmática* es una dualidad de uso que descansa en principios pragmáticos como los que subyacen a la referencia y a las implicaturas conversacionales; por ejemplo, dependiendo de variables contextuales, «...».

Véase también CONTRADICCIÓN PRAGMÁTICA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, IMPLICATURA, SIGNIFICADO, VAGUEDAD.

WKW

AMBIGÜEDAD DE ALCANCE, véase **AMBIGÜEDAD.**

AMBIGÜEDAD ELÍPTICA, véase **ELIPSIS.**

AMBIGÜEDAD ESTRUCTURAL, véase **AMBIGÜEDAD.**

AMBIGÜEDAD PRAGMÁTICA, véase **AMBIGÜEDAD.**

AMBIGÜEDAD PROCESO-PRODUCTO, ambigüedad que se produce cuando un nombre puede referirse a un proceso (o actividad) o al producto de ese proceso (o actividad). Por ejemplo, «La definición era difícil» puede significar o que la actividad de definir era difícil de llevar a cabo o que el *definiens* (la forma verbal propuesta como equivalente al término a definir) que produjo el definidor era difícil de entender. Asimismo, «La redacción atrajo su atención» no deja claro si lo que le absorbía era la actividad de redactar o el producto de esa actividad. Entre los términos filosóficamente significativos a los que cabe atribuir la ambigüedad proceso-producto están: «análisis», «explicación», «inferencia», «pensamiento».

PMAC

AMBIGÜEDAD SINTÁCTICA, véase **AMBIGÜEDAD.**

AMBROSIO, SAN, conocido como Ambrosio de Milán *(ca.* 339-397), figura destacada de la Iglesia y teólogo romano. Siendo obispo de Milán (374-397) no sólo dirigió la lucha contra la herejía arriana y sus manifestaciones políticas, sino que al mismo tiempo ofreció nuevos modelos para la predicación, la exégesis de las Escrituras y la himnodia. Sus obras también contribuyeron a la filosofía latina medieval. La apropiación de Ambrosio de las doctrinas neoplatónicas fue notable por sí misma; ejerció además, una poderosa influencia en y a través de san Agustín. El comentario de Ambrosio sobre la descripción de la creación en el Génesis, su *Hexamerón,* conservó para los lectores medievales algunos elementos de historia natural antigua e incluso de explicación física. Quizá más importante, Ambrosio involucró a la ética filosófica antigua en la búsqueda de lecciones morales que caracteriza a su exégesis de las Escrituras; también reescribió el *De officiis* de Cicerón como un tratado sobre las virtudes y obligaciones de la vida cristiana.

MDJ

AMMONIO SACCAS (primera mitad del siglo III d.C.), filósofo platónico. Enseñó en Alejandría. Según parece, a principios del siglo III ejerció como maestro del filósofo cristiano Orígenes. Llamó la atención de Plotino, que llegó a la ciudad en el año 232 en busca de iluminación filosófica (Porfirio, *Vida de Plotino,* 3). Ammonio (el epíteto «Saccas» significa al parecer «el hombre del saco») fue sin duda una figura carismática, aunque no está claro cuáles fueron, si las hubo, sus doctrinas distintivas, si bien probablemente estuvo influido por Numenio. No escribió nada y puede vérsele, en palabras de E. R. Dodds, como el Sócrates del neoplatonismo.

Véase también **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

JMD

AMOR, ÉTICA DEL, véase **ÉTICA DE LOS MANDAMIENTOS DIVINOS.**

AMOR POR UNO MISMO, véase **BUTLER, EGOÍSMO.**

AMORALISTA, véase **EMOTIVISMO.**

AMPLIATIO, véase ***PROPIETATES TERMINORUM*****.**

AN SICH, véase **HEGEL, KANT.**

ANÁFORA, recurso de referencia o referencia cruzada en el que las propiedades semánticas de un término (llamado *anáforo*), típicamente un pronombre, son determinadas por un término o frase nominal (llamado *antecedente* del anáforo) que ocurre antes. A veces el antecedente es un nombre propio u otra expresión con una referencia independiente, como en «Juan vio a Pedro y *le* saludó». En esos casos, el anáforo se refiere al mismo objeto que su antecedente. En otros casos, el anáforo parece funcionar como una variable ligada por un cuantificador antecedente, como en «A cualquier hijo de vecino *le* gusta la fama». Pero la anáfora presenta dificultades porque no está claro que todo ejemplo caiga en uno de esos dos grupos. Así, en «Juan tiene varias ovejas y Enrique *las* vacuna» (un ejemplo de Gareth Evans), puede alegarse que el anáforo no está ligado a su antecedente «varias ovejas». Y en «Todo minero que tiene un burro *le* pega» (un célebre tipo de caso descubierto por P. T. Geach), puede defenderse que el anáforo no está ligado a «un burro» ni a ninguna expresión con una referencia única.

Véase también **CUANTIFICACIÓN, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

MM

ANÁFORO, véase **ANÁFORA.**

ANALECTAS, véase **CONFUCIO.**

ANÁLISIS, proceso de descomposición de un concepto, proposición, complejo lingüístico o hecho en sus constituyentes últimos o simples. Aquello sobre lo que se ejecuta el análisis se llama *analysandum,* y aquello a lo que lleva, *analysans*. Muchos de los filósofos más importantes del siglo XX, incluidos Russell, Moore, y (el primer) Wittgenstein, han defendido que el análisis filosófico es el método propio de la filosofía. Pero los cultivadores de la filosofía analítica no han coincidido en qué es lo que hay que analizar. Por ejemplo, Moore intentó analizar los datos sensoriales en sus partes constituyentes. Aquí el *analysandum* es un hecho psicológico complejo, la posesión de un dato sensorial. Es más común que los filósofos analíticos hayan intentado analizar conceptos o proposiciones. En eso consiste el análisis conceptual. Aún hay quienes han considerado que su tarea era dar una análisis de distintos tipos de oraciones –por ejemplo, aquellas en las que aparecen nombres o descripciones definidas–. En estos casos se trata de análisis lingüístico. Cada una de estas variedades de análisis se enfrenta a una versión de lo que ha dado en llamarse la *paradoja del análisis*. Para el análisis lingüístico, la paradoja puede expresarse como sigue: para que un análisis sea adecuado, el *analysans* tiene que ser sinónimo del *analysandum*; por ejemplo, si «cónyuge masculino» ha de servir como análisis de «marido», tienen que significar lo mismo; pero si son sinónimos, «el marido es el cónyuge masculino» es sinónimo de «el marido es el marido», aunque estas dos oraciones no parecen ser sinónimas. Expresada como dilema, la paradoja es que cualquier análisis propuesto será o inadecuado (si el *analysans* y el *analysandum* no son sinónimos) o no informativo (porque son sinónimos).

Véase también **ANÁLISIS MATEMÁTICO, DEFINICIÓN, FILOSOFÍA ANALÍTICA, PARADOJA DEL ANÁLISIS, RUSSELL, SIGNIFICADO.**

RFO

ANÁLISIS DE REGRESIÓN, parte de la teoría estadística que se ocupa del análisis de datos con el propósito de inferir una relación funcional lineal entre variables que se suponen independientes («regresores») y una variable dependiente («respuesta»). Un ejemplo típico es el de la dependencia de la cosecha de la aplicación de fertilizantes. En la mayor parte de los casos, el incremento de fertilizantes supone un incremento de la cosecha. Pero, típicamente, si la cosecha se representa verticalmente en un gráfico en el que el eje horizontal representa la cantidad empleada de fertilizante, los puntos resultantes no estarán dispuestos en línea recta. Eso puede deberse a fluctuaciones aleatorias («estocás-

ticas»), que supongan errores de medida, condiciones irrepetibles o al indeterminismo físico o a no haber tomado en consideración otras variables independientes pertinentes (como la pluviosidad). En cualquier caso, puede inferirse matemáticamente de cualquier «diagrama de distribución» resultante una línea «óptima». Un método es, descrito por encima, buscar la línea que minimiza la distancia media absoluta entre una línea y los puntos correspondientes a los datos reunidos. Con más frecuencia, lo que se minimiza son los promedios de los cuadrados de esas distancias (método de los «menores cuadrados»). Si se sospecha que hay más de una variable independiente, puede aplicarse la teoría de la *regresión múltiple*, que tiene en cuenta múltiples regresores: eso puede ayudar a minimizar un «término de error» presente en la regresión. Hay que usar ordenadores para realizar los complejos cómputos que suelen presentarse. Hay que tener cuidado con la posibilidad de que una dependencia legaliforme, causal, no sea realmente lineal (ni siquiera aproximadamente) con respecto a todo el rango de variables regresoras (por ejemplo, al considerar ciertas distribuciones de aplicaciones, más fertilizante puede ser bueno para una planta, aunque demasiado puede ser malo).

Véase también **PROBLEMA DE LA CURVA DE APROXIMACIÓN.**

EEE

ANÁLISIS DE SISTEMAS, véase **CIENCIA COGNITIVA, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TEORÍA DE SISTEMAS.**

ANÁLISIS ESTÁNDAR, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO.**

ANÁLISIS MATEMÁTICO, denominado también análisis estándar. Se trata del área de la matemática perteneciente al denominado sistema de los números reales, esto es, el área que puede basarse en un conjunto de axiomas cuya interpretación habitual (modelo estándar) tiene el conjunto de los números reales como su dominio (universo del discurso). De este modo, se puede ver que el análisis incluye, entre muchas otras posibles subdisciplinas, el álgebra elemental, el cálculo integral y diferencial, las ecuaciones diferenciales, el cálculo de variaciones y la teoría de la medida. La geometría analítica supone la aplicación del análisis a la geometría. El análisis contiene una parte considerable de la matemática que es empleada en la física matemática. Los números reales, que son representables por medio de decimales finitos y no finitos, son considerados por conveniencia como distancias medidas con respecto a una unidad de medida arbitraria, resultando positivos hacia la derecha y negativos hacia la izquierda de un punto cero arbitrariamente fijado sobre una línea recta geométrica. En concreto, la clase de los *números reales* incluye como subclases propias de tamaño creciente la clase de los números naturales, los enteros (positivos, negativos y el cero), los números racionales (o fracciones) y los números algebraicos (tales como la raíz cuadrada de 2). Es de especial importancia en la clase la presencia de números irracionales no algebraicos (o transcendentales) como pi. El conjunto de los números reales incluye cualesquiera cantidades finitas arbitrariamente pequeñas o arbitrariamente grandes excluyendo tan sólo cantidades infinitesimales o infinitas.

El análisis suele ser concebido como la matemática de las magnitudes continuas en oposición a la aritmética (teoría de los números naturales), que es considerada como la matemática de las magnitudes discretas. El análisis suele ser considerado como algo que involucra no sólo los números reales, sino también los números imaginarios (complejos). Tradicionalmente el análisis se formula en un lenguaje de segundo orden, o de orden superior, en el que su sistema axiomático es categórico, es decir, cada uno de sus modelos es isomorfo al modelo estándar. Cuando el análisis se lleva a un lenguaje de primer orden, como se ha venido haciendo cada vez más a partir de la década de 1950, la categoricidad se pierde y aparecen modelos no estándar junto al modelo estándar. Un *modelo no estándar* del análisis es una interpretación no isomórfica con el modelo estándar que, no obstante, satisface el sistema axiomático. Alguno de los modelos no estándar incluye objetos que recuerdan a los tan despreciados «infinitesimales» que fueron esenciales para el tratamiento que Leibniz hiciera del cálculo, y que fueron criticados por Berkeley y otros filósofos, así como por matemáticos filosóficamente sensibles. Los modelos no estándar dieron lugar a un nuevo dominio de la matemática, el análisis no estándar, en el cual los argumentos falaces empleados por Leibniz y otros matemáticos de la época forman la base heurística de pruebas enteramente nuevas y rigurosas.

Véase también **CÁLCULO, CATEGORICIDAD, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

JCOR

ANÁLISIS NO ESTÁNDAR, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO.**

ANÁLISIS NOEMÁTICO, véase **HUSSERL.**

ANÁLISIS NOÉTICO, véase **HUSSERL.**

ANÁLISIS SINTÁCTICO *(parsing)*, proceso de determinación de la estructura sintáctica de una oración según las reglas de una gramática dada. Ha de dis-

tinguirse de la tarea, en general más sencilla, del *reconocimiento,* que es la mera determinación de si una cadena dada está o no bien formada (es gramatical). En general, los gramáticos de un tipo determinado pueden emplear muchas estrategias de análisis diferentes y se ha prestado mucha atención a la eficacia relativa de esas técnicas. Los casos más estudiados se centran en las gramáticas de estructura de frase libres de contexto, que asignan estructuras sintácticas de la forma de un árbol con una única raíz con un orden de izquierda a derecha de nodos «hermanos». Los procedimientos de análisis pueden clasificarse entonces *grosso modo* atendiendo a cómo se construya el árbol: de arriba-abajo *versus* de abajo-arriba, primero profundidad *versus* primero anchura, etc. Además, hay diversas estrategias para explorar alternativas (agendas, retroceso, procesamiento en paralelo) y hay dispositivos como los «mapas» *(charts)* que eliminan repeticiones innecesarias de pasos previos. Es importante contar con un análisis eficiente cuando el lenguaje, sea natural o artificial (por ejemplo, un lenguaje de programación), ha de ser procesado por un ordenador. Los seres humanos también analizan sintácticamente a gran velocidad y aparentemente con poco esfuerzo cuando comprenden las oraciones del lenguaje natural. Aunque se sabe poco de los detalles de ese proceso, los psicolingüistas esperan que el estudio de las técnicas mecánicas de análisis sintáctico dé pistas sobre él.

Véase también GRAMÁTICA.

REW

ANALÍTICA, ADECUACIÓN, véase **ADECUACIÓN MATERIAL.**

ANALÍTICA TRANSCENDENTAL, véase **KANT.**

ANALÍTICO, véase **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO.**

ANALOGÍA, ARGUMENTO POR, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES.**

ANALOGÍA DE PROPORCIÓN, véase **CAYETANO.**

ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA, véase **KANT.**

ANALYSANDUM, véase **ANÁLISIS, *DEFINIENDUM*.**

ANALYSANS, véase **ANÁLISIS, *DEFINIENDUM*.**

ANÁMESIS, véase **FORMA, PLATÓN.**

ĀNANDA, véase ***SAT/CHIT/ĀNANDA*.**

ANANKE **(**griego), «necesidad», término fue usado por los primeros filósofos griegos para una constricción o fuerza natural moviente. En Parménides (frag. 8, línea 30) la *ananke* encierra a la realidad dentro de límites determinados; según Diógenes Laercio, Demócrito llamaba *ananke* al vórtice que genera el cosmos; Platón (*Timeo* 74e ss.) se refiere a la *ananke* como el elemento irracional de la naturaleza, que la razón ordena al crear el mundo físico. Tal y como lo usa Aristóteles (*Metafísica* V. 5), el significado básico de «necesario» es «lo que no puede ser de otro modo», un sentido que incluye a la necesidad lógica. También distingue (*Física* II. 9) entre la necesidad simple y la hipotética (condiciones que deben darse si algo ha de ocurrir).

Véase también ARISTÓTELES, PARMÉNIDES.

WJP

ANARQUISMO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

ANATTĀVĀDA, doctrina budista de la no-alma, atribuida a Buda (siglo VI a.C.). La idea de Buda de genésis dependiente (*asamutpāda)* lleva a una ontología procesual del cambio en la que nada es absoluto, permanente o sustantivo. En consonancia, Buda enseñó que el yo de una persona consiste en un puñado de impresiones fugaces, analizadas en cinco grupos (*skandhas),* más que en una entidad sustantiva llamada «alma». El método de introspección de Buda para descubrir si podemos tener conciencia de una substancia similar al alma en nosotros se parece notablemente al de David Hume. Las escuelas filosóficas hindúes presentaron objeciones a la *anattāvāda* porque consideraban que no podía explicar satisfactoriamente cuestiones como la identidad personal, la responsabilidad moral y el karma, o la nueva reencarnación.

DKC

ANAXÁGORAS *(CA.* 500-428 a.C.), filósofo griego, fue el primer presocrático que enseñó en Atenas (*ca.* 480-450), donde influyó en intelectuales destacados como Pericles y Eurípides. Dejó Atenas cuando fue perseguido por impiedad. Escribiendo en respuesta a Parménides, elaboró una teoría de la materia según la cual nada empieza a ser ni perece. La realidad última son substancias como el agua y la tierra, la carne y el hueso, pero también contrarios como lo caliente y lo frío, tratados también como substancias. Toda substancia fenoménica tiene una porción de cada substancia elemental y no hay partes mínimas de nada, pero la materia adopta las propiedades fenoménicas de lo que predomine en la mezcla. Anaxágoras postula un número indefinido de substancias elementales, en contraste con su contemporáneo Empédocles, que reconoce sólo cuatro elementos; pero Anaxágoras sigue a Parménides más rigurosamente, no permitiendo que emerjan propiedades o substancias que no estuvie-

ran ya presentes en el cosmos como constituyentes. Así, no hay ningún abismo último entre la apariencia y la realidad: cuanto percibimos es real. En la cosmogonía de Anaxágoras, un caos inicial de mezclas completas da lugar a un mundo ordenado cuando el *noûs (*«mente») desencadena un movimiento en vórtex que separa las masas cósmicas del éter (el brillante aire superior), aire, agua y tierra. La mente es más fina que las substancias y, aunque se encuentra en los seres vivos, no se mezcla con las substancias. La teoría de la mente de Anaxágoras proporciona el primer indicio de un dualismo mente-materia. Platón y Aristóteles pensaban que su asignación de un papel cósmico a la mente le destacaban de entre sus contemporáneos, pero le reprochaban no explotar su idea para procurar explicaciones teleológicas de los fenómenos naturales.

Véase también PRESOCRÁTICOS.

DWG

ANAXIMANDRO *(ca.* 612-545 a.C.), filósofo y cosmólogo griego, tenido por estudiante y sucesor de Tales en la escuela milesia. Según su descripción, el cosmos se originó a partir de lo *apeiron* («lo ilimitado») por un proceso de separación; se formó una tierra en forma de disco, rodeada de anillos celestes concéntricos del fuego encerrado en el aire. Como pompas en el aire, vemos chorros de fuego, que son las estrellas, la Luna y el Sol. La Tierra se mantiene en su lugar porque no hay razón para que tienda a un lugar o a otro. Las estaciones surgen de la alternancia de periodos en los que predominan lo caliente y lo seco o lo húmedo y frío (retratados figurativamente como el juicio del Tiempo). Anaximandro trazó un mapa del mundo y explicó los vientos, la lluvia y el rayo con hipótesis naturalistas. También describió la emergencia de la vida de un modo que prefigura la teoría de la evolución. El interés de Anaximandro por la cosmología y la cosmogonía y sus brillantes conjeturas dejaron planteadas las cuestiones centrales a los presocráticos posteriores.

Véase también *APEIRON*, MILESIOS.

DWG

ANAXÍMENES DE MILETO (fl. *ca.* 545 a.C.), filósofo griego, uno de los presocráticos que, siguiendo la tradición de los milesios Tales y Anaximandro, especuló sobre cosmología y meteorología. La fuente (*archē)* del cosmos es el aire (*aēr*, en su origen, niebla), que por un proceso de rarefacción se convierte en fuego y por un proceso de condensación en viento, nubes, agua, tierra y piedras. El aire es divino y causa la vida. La tierra es plana y flota en un cojín de aire, mientras el firmamento celeste gira sobre ella como una gorra de fieltro. Anaxímenes también explicó los fenómenos meteorológicos y los terremotos. Aun siendo menos innovador que su predecesor Anaximandro, contribuyó al progreso de las explicaciones naturalistas apelando a un proceso cuantitativo de rarefacción y condensación en vez de a un proceso mítico en el que intervienen agentes cuasi personales.

DWG

ANDRÓNICO DE RODAS (siglo I a.C.), filósofo griego; miembro destacado del Liceo, fue en buena medida responsable del establecimiento del canon, aún hoy leído, de las obras de Aristóteles. También editó las obras de Teofrasto. En ese momento, Aristóteles era conocido sobre todo por sus diálogos filosóficos, de los que sólo han sobrevivido fragmentos; sus tratados más metódicos habían dejado de circular poco después de su muerte. Al hacer la primera edición sistemática del corpus de Aristóteles, Andrónico revitalizó el estudio de los tratados y los debates críticos resultantes afectaron dramáticamente al curso de la filosofía. Se sabe poco de los trabajos de Andrónico, pero además de editar los textos y discutir sus títulos, orden y autenticidad, trató de explicar y evaluar el pensamiento de Aristóteles. Al hacerlo, él y sus colegas iniciaron la tradición exegética de los comentarios a Aristóteles. Nada de lo que escribió se conserva; una concisa descripción de las emociones que antes se le atribuía es espuria.

Véase también ARISTÓTELES, COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES, LICEO.

VC Y SAW

ANFIBOLOGÍA, véase **FALACIA INFORMAL.**

***ANGST*,** término alemán para una forma especial de ansiedad, una emoción vista por los existencialistas tanto constitutiva como reveladora de la condición humana. El *Angst* desempeña un papel clave en los escritos de Heidegger, cuyo concepto central está íntimamente relacionado con el *angest* de Kierkegaard y la *angoisse* de Sartre. El concepto es tratado por primera vez de esta manera distintiva en *El concepto de ansiedad* (1844) de Kierkegaard, donde la ansiedad es descrita como «el vértigo de la libertad». La ansiedad representa aquí la autoconciencia de la libertad; es la precondición psicológica del intento del individuo de alcanzar su autonomía, una posibilidad que se considera al mismo tiempo atractiva y perturbadora.

Véase también HEIDEGGER, KIERKEGAARD, SARTRE.

CSE

ANHOMEÓMERO, véase **HOMEÓMERO.**

ANICERIS (fl. *ca.* 320-280 a.C.), filósofo griego. Discípulo de Antípater, fundó una rama separada de la escuela cirenaica conocida como los *Anniceraioi*. Mantuvo el típico hedonismo cirenaico, argumentando que el fin de cada acción tiene que ser el propio placer, puesto que no podemos saber nada de las experiencias de los demás. Atemperó las implicaciones del hedonismo con la afirmación de que el hombre sabio concede valor al respeto por los padres, el patriotismo, la gratitud y la amistad, influyendo quizá en Epicuro a este respecto. Aniceris también quitó importancia a la insistencia de los cirenaicos en el papel del intelecto en la racionalidad práctica hedonista, adoptando la concepción aristotélica de que es indispensable el cultivo de los buenos hábitos.

Véase también CIRENAICOS.

RC

ANILLO DE GIGAS, anillo que otorga a quien lo lleva la invisibilidad, mencionado en la *República* de Platón (II, 359b-360d). Glaucón cuenta la historia del hombre que descubrió el anillo y lo usó para usurpar el trono y defender la tesis de que quienes se comportan justamente lo hacen únicamente porque no pueden actuar injustamente. Si pudiéramos evitar el castigo a la injusticia, aduce Glaucón, todos seríamos injustos.

Véase también PLATÓN, SÓCRATES.

WJP

ANNICERAIOI, véase **ANICERIS.**

ANOMALÍA, véase **PARADIGMA.**

ANSCOMBE, G(ERTRUDE) E(LIZABETH) M(ARGARET) (1919-2001), filósofa inglesa; ha ocupado plazas en las universidades de Oxford y Cambridge y es conocida principalmente por su trabajo en filosofía de la mente y por sus ediciones y traducciones de los últimos escritos de Wittgenstein. Anscombe estudió filosofía con Wittgenstein llegando a estar fuertemente asociada con él. En 1959 escribió *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Estuvo casada con Peter Geach.

La primera obra de importancia de Anscombe es *Intention* (*Intención*) (1957). En ella se sostiene que el concepto de intención es central para nuestra comprensión de nosotros mismos como agentes racionales. El caso más elemental es el que se refiere a las intenciones de acuerdo con las cuales actuamos. Éstas son identificadas porque son aquellas que ofrecemos como respuesta a las preguntas que se hacen acerca de nuestras acciones. Estas razones suelen formar una jerarquía que constituye un silogismo práctico del cual la acción misma es la conclusión. Resulta, entonces, que nuestras intenciones son una forma de conocimiento práctico activo que normalmente conduce a la acción. Anscombe compara el valor de este tipo de conocimiento con el que tiene la lista que una persona hace para ir a comprar y que se coteja con la lista que un observador de la tienda hace acerca de las compras que finalmente realiza el comprador. Mantiene que el profundo error de la moderna (esto es, posmedieval) filosofía consiste en haber pensado que todo tipo de conocimiento es de este segundo tipo, que es puramente observacional.

Esta concepción del conocimiento activo que se expresa a través de las intenciones del agente entra en conflicto con la concepción pasiva de la racionalidad característica de Hume y de sus seguidores. Anscombe desarrolla este reto en una serie de escritos críticos dedicados a la diferencia humeana entre el ser y el deber. En un texto famoso, «Modern Moral Philosophy» (1958), defiende igualmente que las afirmaciones acerca de los deberes sólo tienen sentido en el contexto de una teología moral que basa la moral en los mandamientos divinos. En la medida en que nuestra cultura rechaza esta teología, no es sorprendente que los «filósofos morales modernos» no sean capaces de hallar mucho sentido en las afirmaciones acerca de los deberes. Por tanto, lo indicado es abandonarlos y volver a las antiguas concepciones sobre la racionalidad práctica y la virtud. Estas concepciones, y aquella que viene asociada con ellas, la de ley natural, suministran el contexto necesario para una defensa sin compromisos de la moral católica tradicional acerca del sexo, la guerra y la importancia de la distribución entre intención y previsión.

Anscombe nunca ha temido asumir posiciones impopulares, tanto a nivel filosófico como ético. Sus tres volúmenes de *Collected Papers* (1981) incluyen una defensa de la causación individual, un ataque de la mismísima idea de sujeto de razón y una crítica al pacifismo. Resulta ser, en definitiva, una de las más originales pensadoras inglesas de su generación.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; DIRECCIÓN DE AJUSTE; HUME; INTENCIÓN; LEY NATURAL; WITTGENSTEIN.

TRB

ANSELMO, SAN, conocido como Anselmo de Canterbury (1033-1109), teólogo filosófico inglés, nacido en Italia. Monje benedictino y segundo arzobispo normando de Canterbury, es conocido principalmente por su método distintivo –*fides quaerens intellectum*–, su argumento «ontológico» en favor de la existencia de Dios en su tratado *Proslogion* y su formulación clásica de la teoría de la satisfacción de la Expiación en el *Cur Deus homo*.

Como Agustín antes que él, Anselmo es en metafísica un platónico cristiano. Aduce que las pruebas más accesibles de la existencia de Dios son las que discurren por la teoría de los valores: en su tratado *Monologion,* despliega un argumento cosmológico, mostrando la existencia de una fuente de todo bien, que es el Dios *per se* y por consiguiente el bien supremo; eso mismo existe *per se* y es el Ser Supremo. En el *Proslogion,* Anselmo comienza con su concepción de un ser mayor que el cual nada puede concebirse, y encadena su argumento ontológico afirmando que existe en el intelecto un ser mayor que el cual nada puede concebirse, porque aun el necio entiende la frase cuando la oye; pero si existiera sólo en el intelecto, podría concebirse otro mayor que existiera en la realidad. Ese objeto de sumo valor es esencialmente lo que es mejor ser que no ser –siendo el resto igual– y es por tanto vivo, sabio, poderoso, verdadero, justo, bendito, inmaterial, inmutable y eterno *per se*, e incluso el paradigma de los bienes sensoriales –Belleza, Armonía, Dulzura y Textura agradable–, a su propio modo inefable. No obstante, Dios es sumamente simple, no compuesto de una pluralidad de excelencias, sino «*omne et unum, totum et solum bonum*», el ser más delicioso que pueda concebirse.

Todo lo que es distinto de Dios obtiene su ser y su bienestar a través de Dios como causa eficiente. Además, Dios es el paradigma de toda naturaleza creada, clasificándose ésta como mejor o peor por su mayor o menor parecido con Dios. Así, es mejor ser humano que caballo, y caballo que madera, por más que en comparación con Dios cualquier cosa es «casi nada». Para cada naturaleza creada hay un aquello-para-lo-que-fue-hecha (*ad quod factum est).* Por una parte, Anselmo concibe esa teleología como parte de la estructura interna de las propias naturalezas: una criatura de tipo *F* es un *verdadero F* sólo en la medida en que es/hace/ejemplifica aquello para lo que fueron hechos los *Fs;* un *F* defectuoso lo es en la medida en que no lo es o no lo hace. Por otra parte, para Anselmo el *telos* de una naturaleza creada es aquello-por-lo-que-*Dios*-lo-hizo. Como Dios es personal y actúa a través de la razón y la voluntad, Anselmo infiere que, en la razón del hacedor, un ejemplar, semejanza o modelo de lo que iba a hacer, antecede (en el orden de la explicación) a la creación. En *De Veritate* Anselmo mantiene que semejante teleología da lugar a la obligación: puesto que las criaturas *deben* su ser y su bienestar a Dios como su causa, le *deben por ello* su ser y su bienestar, estando obligadas a alabarle siendo los mejores seres que puedan. Puesto que cada criatura tiene su propia naturaleza, cada una de ellas puede ser lo mejor siendo aquello-para-lo-que-Dios-la-hizo. Abstrayendo de impedimentos, las naturalezas no racionales cumplen esta obligación y «actúan correctamente» por necesidad natural; las criaturas racionales, cuando ejercitan sus capacidades de razonamiento y voluntad para cumplir el propósito de Dios al crearlas. Así, la bondad de una criatura (cuán buena sea como ser) está en función de dos factores gemelos: su *telos* natural (es decir, a qué tipo de imitación de la naturaleza divina apunte) y su corrección (al ejercer sus capacidades naturales para cumplir su *telos*). Por el contrario, Dios, al ser absolutamente independiente, no debe nada a nadie y así no tiene ninguna obligación para con las criaturas.

En *De casu diaboli,* Anselmo subraya el optimismo de su ontología, arguyendo que puesto que el Bien Supremo y el Ser Supremo son idénticos, todo ser es bien y todo bien ser. Se siguen dos conclusiones más. Primera, el mal es una privación de ser, la ausencia de bien en algo que propiamente tendría que tenerlo (por ejemplo, la ceguera en animales normalmente dotados de visión, la injusticia en los humanos y los ángeles). Segunda, puesto que todas las capacidades genuinas se dan para permitir a un ser cumplir su *telos* natural y así ser el mejor ser posible para él, todas las capacidades genuinas (metafísicamente básicas) son optimizantes y están esencialmente orientadas hacia los bienes, de modo que los males son efectos laterales meramente incidentales de su actuación, que suponen una falta de coordinación entre capacidades o entre su ejercicio y el entorno en el que se efectúa. Por tanto, la omnipotencia divina no incluye, hablando propiamente, la corruptibilidad, la fugacidad o la capacidad de mentir, puesto que son defectos y/o capacidades de otras cosas cuyo ejercicio obstruye el florecimiento de lo corruptible, perecedero o potencialmente mentiroso.

La distintiva teoría de la acción de Anselmo comienza teleológicamente con la observación de que los humanos y los ángeles fueron creados para una inmortalidad feliz disfrutando de Dios, y con ese fin se les dieron la capacidad de razonar para hacer juicios de valor certeros y la voluntad para amar en consonancia. Anselmo ve la libertad y la imputabilidad de la elección como rasgos permanentes y esenciales de todos los seres racionales. Pero la libertad no puede definirse como capacidad para opuestos (la capacidad de pecar y de no pecar), tanto porque Dios y los ángeles buenos carecen de cualquier capacidad de pecar, como porque el pecado es un mal al que no puede encaminarse ninguna capacidad metafísicamente básica. Más bien, la libertad es la capacidad de preservar la justicia por sí misma. Las elecciones y las acciones son imputables a un agente sólo si son espontáneas en el propio agente. Las criaturas no pueden actuar espontáneamente por la necesidad de sus naturalezas, porque no tienen sus naturalezas por sí mismas,

sino que las reciben de Dios. Para darles la oportunidad de ser justas consigo mismas, Dios les dota de dos impulsos motivacionales hacia el bien: una inclinación a lo ventajoso (*affectio commodi)* o tendencia a querer las cosas por mor de sus beneficios para el agente mismo, y una inclinación a la justicia (*affectio justitiae)* o tendencia a querer las cosas por su valor intrínseco mismo. Las criaturas pueden alinear estos impulsos (dejando que el primero atempere al último) o no. Los ángeles buenos, que preservaron la justicia no queriendo ninguna ventaja posible para ellos pero prohibida entonces por Dios, ya no pueden querer más ventajas que las que Dios desea para ellos, puesto que él quiere su máximo como recompensa. Por el contrario, las criaturas, que pecan rehusando aplazar la gratificación de acuerdo con la voluntad de Dios, pierden la honradez de su voluntad y su inclinación por la justicia y, como consecuencia, la posibilidad de atemperar su búsqueda de la ventaja o su deseo de los mejores bienes. La justicia nunca volverá a los ángeles que la abandonan. Pero si la animalidad debilita la naturaleza humana, también abre la posibilidad de su redención.

El argumento de Anselmo en favor de la necesidad de la Encarnación juega con la dialéctica de la justicia y la misericordia tan característica de sus oraciones. Empieza con las demandas de justicia: los humanos le deben a Dios hacer que todas sus elecciones y acciones sean conformes a su voluntad; no darle lo que se le debe ofende al honor de Dios y hace que al ofensor se le pueda exigir una satisfacción; puesto que es peor deshonrar a Dios que incontables mundos sean destruidos, la satisfacción debida por un pequeño pecado es inconmensurable con cualquier bien creado; sería una indecencia máxima que Dios pasase por alto una ofensa tan grande. Tales cálculos son amenazadores para el pecador, puesto que sólo Dios puede ser inmensurablemente digno, y privar a la criatura de su honor (mediante la eterna frustración de su *telos*) parece el único modo de restaurar el equilibrio. Sin embargo, la justicia también prohíbe que una resistencia creada frustre los propósitos de Dios, y fue la *misericordia divina* la que dio a los seres humanos una inmortalidad beatífica con él. Del mismo modo, los humanos se agrupan en familias por su naturaleza biológica (no compartida por los ángeles) y la justicia permite que la ofensa del miembro de una familia sea compensada por otro. Asumiendo que todos los humanos existentes descienden de unos primeros progenitores comunes, Anselmo afirma que la raza humana puede dar satisfacción por el pecado si Dios se hace humano y da a Dios lo que le debe la familia de Adán.

Cuando Anselmo insiste en que los humanos fueron creados para una intimidad beatífica con Dios, y por tanto están obligados a buscar a Dios con todas sus fuerzas, incluye, subrayándolas, la razón y el intelecto junto a la emoción y la voluntad. Dios, el objeto que controla, nos es en parte permanentemente inaccesible (por la inconmensurabilidad ontológica entre Dios y las criaturas) y nuestro progreso se ve obstaculizado por las consecuencias del pecado. Nuestras capacidades funcionarán mejor, y por consiguiente tenemos el deber de seguir el orden correcto en su uso: remitiéndonos primero a la disciplina holista de la fe, que enfocará nuestras almas y nos orientará en la dirección correcta. Sin embargo, también es un deber no permanecer pasivos en nuestro reconocimiento de la autoridad, sino que la fe tiene que tratar de entender lo que se cree. La obra de Anselmo exhibe una estructura dialéctica, llena de preguntas, objeciones y opiniones enfrentadas, concebida para remover las mentes. Su cuarteto de diálogos escolares –*De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii,* y *De casu diaboli*– así como su último tratado filosófico, *De concordia,* anticipan el género de las cuestiones (*quaestiones)* escolásticas, tan dominante en los siglos XIII y XIV. Sus discusiones también destacan por la atención que se presta a las modalidades y a la distinción de los usos lingüísticos propios e impropios.

Véase también **ATRIBUTOS DIVINOS, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

MMA

ANTECEDENTE, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

ANTECEDENTE, FALACIA DE NEGACIÓN DEL, véase **FALACIA FORMAL.**

ANTIFÓN, véase **SOFISTAS.**

ANTILOGISMO, tríada inconsistente de proposiciones, de las que dos son las premisas de un silogismo categórico válido y la tercera es la contradictoria de la conclusión de ese silogismo categórico válido. El antilogismo es una forma especial de antilogía o autocontradicción.

Véase también **TRÍADA INCONSISTENTE.**

RWB

ANTINAVAJA, véase **NAVAJA DE OCKHAM.**

ANTINOMIANISMO, doctrina de que uno no está limitado por la ley moral y, en especial, la doctrina de que los cristianos están libres por la gracia de observar las leyes morales. Durante la Reforma, algunos (pero no Martín Lutero) creyeron que el antinomianismo se seguía de la doctrina luterana de la justificación sólo por la fe.

Véase también **REDENCIÓN POR LA FE, LUTERO.**

WLR

Antíoco de Ascalón (*ca.* 130-*ca.* 68 a.C.), filósofo griego, el último miembro prominente de la Academia Nueva. Desempeñó el papel principal en el final de sus dos siglos de escepticismo y ayudó a revivir el interés por las doctrinas de la Academia Antigua, como llamaba a Platón, Aristóteles y sus asociados.

El impulso para este cambio decisivo provino de la epistemología, terreno en el que la Academia escéptica había coincidido con el estoicismo en que el conocimiento requiere un «criterio de verdad» infalible aún disintiendo de la afirmación estoica de que ese criterio se encontraba en la «percepción cognitiva». El maestro de Antíoco, Filón de Larisa, rompió con esa tradición y propuso que la percepción no precisa ser cognitiva para poder considerarse conocimiento. Rechazando esta concesión, Antíoco formuló argumentos nuevos en favor de la tesis estoica de que hay una percepción cognitiva y que, por tanto, es conocimiento. También propuso un reajuste similar en ética, en donde coincidió con los estoicos en que la virtud por sí misma es suficiente para la felicidad, aunque insistió con Aristóteles en que la virtud no es el único bien. Estos y otros intentos parecidos de mediar en disputas fundamentales han llevado a algunos a tachar a Antíoco de ecléctico o sincrético; pero algunas de sus propuestas, sobre todo cuando apela a la Academia Antigua, preparan el terreno al platonismo medio, que también intentó reconciliar a Platón y Aristóteles. No ha sobrevivido ninguna obra de Antíoco, si bien entre sus estudiantes se contaban varios romanos eminentes, destacando especialmente Cicerón, que resume la epistemología de Antíoco en su *Academica*, su crítica a la ética estoica en *De finibus* IV y su ética pretendidamente aristotélica en *De finibus* V.

Véase también Academia, Aristóteles, Cicerón, estoicismo, Platón, platonismo medio.

VC y SAW

antípater, véase **estoicismo.**

antirrealismo, rechazo, de un modo u otro y en cualquier área de conocimiento, del punto de vista según el cual hay hechos, objetos o propiedades independientes de la mente. Los realistas metafísicos sostienen la afirmación general según la cual hay un mundo formado por objetos independientes de la mente. El realismo aplicado en áreas más concretas hace afirmaciones más específicas y limitadas. Los realistas morales sostienen, por ejemplo, que existen propiedades morales independientes de la mente. Los realistas en el terreno de las matemáticas defienden la existencia de hechos matemáticos también independientes de la mente, mientras que los realistas científicos sostienen que la investigación científica revela la existencia de entidades y propiedades previamente desconocidas, que son, además, independientes de lo mental. Los antirrealistas niegan que los hechos que resultan en algún sentido relevantes sean independientes de la mente, o que el conocimiento de esos hechos independientes de la mente sea realmente posible.

El idealismo subjetivo de Berkeley, que sostiene que el mundo está formado sólo por las distintas mentes y por sus contenidos, constituye un ejemplo de antirrealismo metafísico. El antirrealismo constructivista, por su parte, niega que el mundo sólo esté constituido por fenómenos mentales, afirmando en su lugar que éste se encuentra formado por nuestras evidencias y creencias. Muchos filósofos encuentran el constructivismo implausible o incluso incoherente como doctrina metafísica, aunque sí puede resultar plausible cuando se restringe a algún dominio particular tal como la ética o la matemática.

El debate entre realistas y antirrealistas ha sido particularmente intenso en filosofía de la ciencia. El realismo científico ha sido rechazado tanto por constructivistas, como Kuhn, como por los pensadores empiristas, que sostienen que el conocimiento se halla limitado a aquello que puede ser observado. Una versión relativamente más sofisticada de esta última doctrina es la que ofrece el empirismo constructivo de Van Fraassen, el cual concede a los científicos entera libertad en la construcción de modelos científicos afirmando, al mismo tiempo, que la evidencia para juzgar tales modelos sólo puede confirmar sus implicaciones observables.

Véase también constructivismo, metafísica, realismo científico, realismo directo, realismo metafísico, realismo moral.

PGas

antisimétrico, véase **orden, relación.**

antístenes, véase **cínicos.**

antítesis, véase **Hegel.**

antropología filosófica, investigación filosófica sobre la naturaleza humana, que suele empezar con la cuestión de qué caracteriza en general a los seres humanos frente a los demás tipos de criaturas y cosas. Entendida con esta amplitud, es una investigación tan antigua como la propia filosofía, que ha ocupado a los filósofos desde Sócrates hasta Sartre, y abarca la psicología filosófica, la filosofía de la mente, la filosofía de la acción y el existencialismo. Semejante investigación no presupone ninguna «esencia inmutable del hombre», sino únicamente que tiene sentido distinguir entre lo que es «huma-

no» y lo que no lo es, y la posibilidad de que la filosofía junto con otras disciplinas pueda contribuir a nuestra autocomprensión. Deja abierta la cuestión de si algún otro tipo de entidades naturales o artificiales pueden poseer las marcas distintivas de la humanidad, y acepta la posibilidad del carácter biológicamente evolucionado, históricamente desarrollado, y social e individualmente variable de todo lo referente a nuestra humanidad.

Según una concepción más restringida, la antropología filosófica es un movimiento específico de la filosofía europea reciente asociado inicialmente con Scheler y Helmuth Plessner y después con figuras como Arnold Gehlen, Cassirer y el último Sartre. Inicialmente emergió a finales de los años veinte en Alemania, simultáneamente con la filosofía existencial de Heidegger y la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt, con la que compitió cuando los filósofos alemanes se volvieron a la comprensión de la vida humana. Este movimiento se distinguió desde el comienzo por su intento de integrar las intuiciones del análisis fenomenológico con las perspectivas que abrían la biología humana y comparada y, subsiguientemente, también la investigación social. Esto dio lugar a un enfoque más naturalista de la comprensión de nosotros mismos, como un tipo de criaturas vivas entre otros, que se refleja en los títulos de las dos obras publicadas en 1928 que inauguraron el movimiento: *El lugar del hombre en la naturaleza* de Scheler y *Los niveles de lo orgánico y el hombre* de Plessner. Tanto para Scheler como para Plessner, sin embargo, como para sus seguidores, nuestra naturaleza ha de ser entendida teniendo en cuenta además las dimensiones sociales, culturales e intelectuales de la vida humana. Incluso Gehlen, cuyo *Der Mensch* (1940) muestra una acusada orientación biológica, presta mucha atención a esas dimensiones, que son posibles y están constreñidas por nuestra naturaleza biológica. Para todos ellos, las relaciones entre las dimensiones biológica, social y cultural de la vida humana es una preocupación central y una clave para la comprehensión de la naturaleza humana.

Uno de los temas comunes de la literatura filosófico-antropológica posterior –por ejemplo, *Ensayo sobre el hombre* (1945) de Cassirer y *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre, o también *Conditio humana* (1965) de Plessner y *Hombre primitivo y cultura tardía* (1963) de Gehlen– es la *plasticidad* de la naturaleza humana, posible por nuestra constitución biológica, y las grandes diferencias resultantes con respecto al modo en que viven los seres humanos. No obstante, no se entiende que esto excluya la posibilidad de decir algo significativo sobre la naturaleza humana general; más bien, exige atender a los tipos de rasgos generales involucrados y reflejados por la diversidad y variabilidad humanas.

Los críticos de la idea y posibilidad mismas de una antropología filosófica (por ejemplo, Althusser y Foucault) suelen negar la existencia de tales rasgos generales o mantener que no hay ninguno fuera del ámbito de las ciencias biológicas (en el que la filosofía no puede hacer ninguna contribución sustantiva). Estas dos afirmaciones, empero, son discutibles, y la empresa de la antropología filosófica sigue siendo viable y potencialmente significativa.

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, NIETZSCHE.

RSc

ANTROPOSOFÍA, véase **STEINER.**

***APAGOGE*,** véase **ARISTÓTELES.**

APARICIÓN, TEORÍA DE LA, véase **TEORÍA DE LA APARICIÓN.**

***APATHEIA*,** véase **ESTOICISMO.**

***APEIRON*,** término griego que significa «lo indefinido» o «lo ilimitado» y que evolucionó para significar «lo infinito». Anaximandro introdujo el término en la filosofía diciendo que lo *apeiron* era la fuente de todas las cosas. Hay un cierto desacuerdo sobre si con eso quería decir lo espacialmente ilimitado, lo temporalmente ilimitado o lo cualitativamente indeterminado. Parece plausible que intentara que el término transmitiese el primer significado, aunque los otros dos sentidos también se aplican a lo espacialmente ilimitado. Después de Anaximandro, Anaxímenes declaró como primer principio que el aire es ilimitado y Jenófanes hizo que su tierra plana se extendiera hacia abajo sin límites, y probablemente también horizontalmente. Rechazando la tradición de principios ilimitados, Parménides argumentó que «lo que es» debe darse dentro de límites determinados. Pero su seguidor Meliso volvió a argüir que lo-que-es debe ser ilimitado –en el tiempo y en el espacio– porque no puede tener principio ni fin. Otro seguidor de Parménides, Zenón de Elea, adujo que si hubiera varias substancias, surgirían antinomias, entre ellas las consecuencias de que las substancias serían a la vez limitadas e ilimitadas (*apeira)* en número, y de que serían tan pequeñas que no tendrían forma y tan grandes que carecerían de forma definida. Para rechazar el monismo, Anaxágoras defendió un número indefinido de elementos de forma indefinida, y el pitagórico Filolao hizo que los principios de los que se componen todas las cosas fueran limitativos (*peiranonta)* e ilimitados (*apeira)*. Los atomistas Leucipo y Demócrito concibieron un universo sin límites, en parte lleno (de un número infinito de átomos) y en parte vacío; y en el uni-

verso hay incontables (*apeiroi)* mundos. Finalmente, Aristóteles llegó a la comprensión abstracta de lo *apeiron* como «lo infinito», pretendiendo zanjar las paradojas de lo ilimitado admitiendo la divisibilidad infinita potencial, pero no actual, de las cantidades reales (*Física* III, 4-8). El desarrollo de la noción de lo *apeiron* muestra la evolución de los filósofos griegos de concepciones relativamente concretas a ideas filosóficas incluso más abstractas.

DWG

APELACIÓN, véase **SHERWOOD.**

APELLATIO, véase ***PROPRIETATES TERMINORUM.***

APERCEPCIÓN, véase **KANT.**

APLICACIÓN (DE UNA FUNCIÓN), véase **LÓGICA COMBINATORIA.**

APOCATÁSTASIS (del griego, «restablecimiento»), restauración de todas las almas, incluidas las de Satán y sus siervos, en el reino de Dios. La bondad de Dios triunfará sobre el mal y, a través de un proceso de educación espiritual, se llevará a las almas al arrepentimiento y se las preparará para la vida divina. La teoría aparece con Orígenes aunque también fue defendida por Gregorio de Nisa. En tiempos más modernos F. D. Maurice (1805-1872) y Karl Barth (1886-1968) han mantenido esta posición.

Véase también GREGORIO DE NISA, ORÍGENES.

LPP

APODÍCTICO, véase **HUSSERL, KANT.**

APÓDISIS, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

APOFÁNTICO, véase **HUSSERL.**

APORÉTICO, véase **APORÍA.**

APORÍA (plural: *aporiai),* término griego que significa «rompecabezas», «cuestión a discutir», «estado de perplejidad». El *método aporético* –plantear rompecabezas sin ofrecer soluciones– es típico de las refutaciones de los primeros diálogos socráticos de Platón. Éstas consisten en someter a prueba definiciones y a menudo terminan con una *aporía*, por ejemplo, que la piedad es lo que es y lo que no es amado por lo dioses. Compárese con las paradojas de Zenón, por ejemplo, que el movimiento es posible e imposible.

En la dialéctica de Aristóteles, la resolución de las *aporiai* encontradas en las concepciones sobre un tema es una fuente importante de comprensión filosófica. Las creencias de que uno tiene que amarse a sí mismo más que a nada y de que el amor por uno mismo es vergonzoso, por ejemplo, pueden conciliarse con una correcta comprensión del «yo».

La posibilidad de argumentar en favor de dos posiciones inconsistentes fue un factor importante en el desarrollo del escepticismo. En la filosofía moderna, las antinomias a las que según Kant está abocada la razón al tratar de demostrar la existencia de objetos que correspondan a las ideas transcendentales pueden verse como *aporiai*.

Véase también ELENCO.

RC

APUESTA DE PASCAL, véase **PASCAL.**

APUESTA HOLANDESA, apuesta o conjunto de ellas en las que el apostante se ve obligado a sufrir pérdidas netas al margen de cuál sea el beneficio posterior. Un simple ejemplo sería una apuesta sobre una proposión *p* en términos de una relación 3: 2 combinada con una apuesta sobre no-*p* en esa misma relación, jugándose en cada apuesta una cantidad de cinco euros. Bajo estas condiciones, si *p* resulta ser verdadero, se ganarían dos euros con la primera apuesta pero se perderían tres con la segunda, y si *p* resultase ser falsa, entonces se ganarían dos euros con la segunda perdiendo tres con la primera. Por tanto, suceda lo que suceda, se pierde un euro.

Véase también PROBABILIDAD.

RKE

APULEYO, véase **PLATONISMO MEDIO.**

ĀRĀDHYA, palabra del sánscrito que significa «objeto de adoración o reverencia». En la sociedad india tradicional, la reverencia era casi un modo de vida. Los ancianos, en especial los propios padres y maestros, eran objeto de una estima casi divina. Los indios reverencian la vida en cualquiera de sus formas como algo sagrado, de ahí que la *ahiṁsā* (no violencia) y el vegetarianismo fueran dos características importantes de la vida india ideal. En la tradición politeísta hindú, que aún subsiste, las incontables divinidades védicas, junto con los dioses y diosas más recientes del panteón hindú, sirven como objeto de *ārādhya*. Una forma popular y común de *ārādhya* en la sociedad hindú actual es el culto doméstico de una deidad elegida.

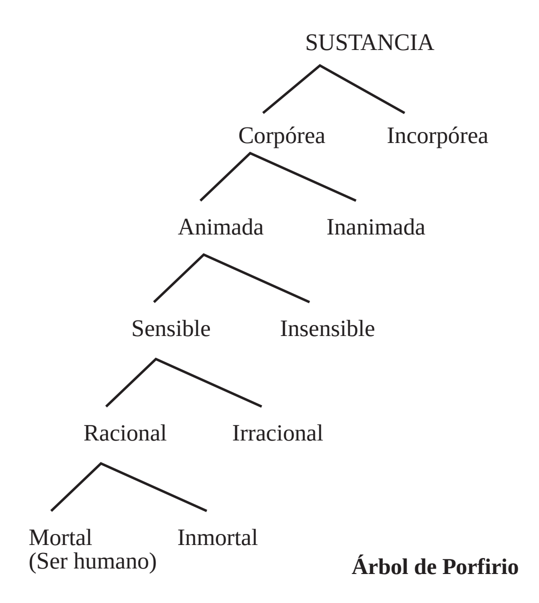
Véase también *AHIṀSĀ.*

DKC

ÁRBOL DE ANÁLISIS, véase **ANÁLISIS SINTÁCTICO.**

ÁRBOL DE PORFIRIO, estructura generada a partir del aparato lógico y metafísico de las *Categorías* de Aristóteles, según la sistematización de Porfirio y otros autores posteriores. Un árbol de la cate-

goría de la substancia comienza con una substancia como género supremo, y divide ese género en géneros subordinados mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivos mediante pares de opuestos, llamados *differentiae*, que dan como resultado, por ejemplo, una substancia corpórea y una substancia incorpórea. El proceso de división por *differentiae* continúa hasta llegar a la especie ínfima, una especie que no puede ser ulteriormente dividida. Se dice que la especie «ser humano» es una especie ínfima cuya derivación puede reconstruirse a partir de la fórmula «substancia mortal, racional, sensible, animada, corpórea».



Árbol de Porfirio

Véase también ARISTÓTELES, *INFIMA SPECIES*, PORFIRIO.

WEM

ARCESILAO DE PITANE *(ca.* 315-242 a.C.), filósofo escéptico griego, fundador de la Academia Media. Influido por las refutaciones lógicas socráticas, afirmó, en contra de Sócrates, que ni siquiera sabía que no sabía nada. Evidencia la influencia de Pirrón al atacar la doctrina estoica de que la certeza subjetiva de la sabiduría es el criterio de la verdad. En el nivel teórico recomendó la *epojé*, la suspensión del juicio racional; en el práctico, argumentó que el *eulogon*, la probabilidad, puede justificar la acción –una versión temprana del coherentismo–. Sus doctrinas éticas no fueron radicales; mantuvo, por ejemplo, que uno ha de atender a su propia vida antes que a los objetos externos. Aunque no escribió nada salvo versos, llevó a la Academia a doscientos años de escepticismo.

RC

ARENDT, HANNAH (1906-1975), teórica social y política norteamericana nacida en Alemania. Se educó en su Alemania nativa, estudiando con Heidegger y Jaspers; se trasladó a Francia en 1933 y emigró en 1941 a los Estados Unidos, donde enseñó en varias universidades. Sus principales obras son *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1961), *Sobre la revolución* (1963), *Las crisis de la república* (1972) y *La vida de la mente* (1978).

En opinión de Arendt, por las razones que Kant estableció y Nietzsche profundizó, hay una brecha entre el ser y el pensar, que el pensamiento no puede cerrar. Entendido como filosofar o como contemplación, el pensamiento es una forma de egoísmo que nos aísla de los demás y de nuestro mundo. Pese a Kant, la modernidad está marcada por el egoísmo, una condición consistente en la emergencia de una «masa» que consta de cuerpos con necesidades temporalmente satisfechas por la producción y el consumo y que demanda un gobierno que atienda a esas necesidades. En lugar del pensamiento, el trabajo y la administración de las cosas conocida hoy como «democracia», que son respuestas instrumentales pero inútiles a nuestra condición de «caídos», propuso a los capaces de seguirlo un modo de ser, *la acción política*, que encontró de forma pronunciada en la Grecia presocrática y breve, pero gloriosamente, en las repúblicas romana y norteamericana. La acción política es iniciación, creación de comienzos que no pueden explicarse ni causal ni teleológicamente. Se lleva a cabo en el espacio de apariencias constituido por la presencia de otros actores políticos cuyas respuestas –la narración de historias igualmente impredecibles sobre la acciones de los demás– determinan qué acciones han de emprenderse y dan carácter a los participantes activos. Además de los refinados distingos ya implicados, la acción política requiere el valor de iniciar lo que uno desconoce. Su resultado es el poder, no sobre otras personas o sobre las cosas, sino el juego mutuo del poder para continuar actuando concertadamente y así imponerse al egoísmo y alcanzar la libertad (positiva) y la humanidad.

Véase también KANT, NIETZSCHE, TEORÍA POLÍTICA.

REF

ARETAICO, véase ***ARETÉ.***

***ARETÉ*,** término griego antiguo que significa «virtud» o «excelencia». En contextos filosóficos, el

término se aplicaba principalmente a las virtudes del carácter humano; en contextos más amplios, *areté* podía aplicarse a distintos tipos de excelencia. Las virtudes cardinales en el periodo clásico fueron el valor, la sabiduría, la temperancia (*sofrosine),* la piedad y la justicia. Sofistas como Protágoras afirmaron enseñar esas virtudes, y Sócrates puso en duda sus credenciales para hacerlo. Varios de los primeros diálogos platónicos muestran a Sócrates preguntando por las definiciones de las virtudes, y el mismo también investiga la *areté* en otros diálogos. Las concepciones tradicionales permitían que una persona tuviera una virtud (como el valor) pero careciera de otras (como la sabiduría), pero el *Protágoras* de Platón presenta a Sócrates defendiendo la tesis de la unidad de la *areté,* que implica que una persona que tiene una *areté* las tiene todas. Las descripciones platónicas de las virtudes cardinales (excepto la piedad) se encuentran en el libro IV de la *República*. Partes substanciales de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles están dedicadas a la discusión de la *areté,* que divide en virtudes del carácter y virtudes del intelecto. Esta discusión es la precursora de muchas teorías éticas modernas de la virtud.

Véase también ARISTÓTELES, ÉTICA DE LA VIRTUD.

PWO

ARGUMENTO, secuencia de enunciados en la que algunos de ellos (las *premisas)* pretenden dar razones para aceptar otro de ellos, la *conclusión*. Puesto que hablamos de argumentos deficientes y de argumentos débiles, las premisas de un argumento pueden no apoyar realmente la conclusión, aunque tiene que parecer que sí lo hacen en alguna medida o el término «argumento» estaría mal empleado. La lógica se ocupa principalmente de la cuestión de la validez: si *en caso de que* las premisas fueran verdaderas, tendríamos alguna razón para aceptar la conclusión. De un argumento válido con premisas verdaderas se dice que es *correcto*. Un argumento deductivamente válido es aquel en el que si aceptamos las premisas estamos *lógicamente* obligados a aceptar la conclusión, y si rechazamos la conclusión, lógicamente obligados a rechazar una o más premisas. Alternativamente, en el que las premisas entrañan lógicamente la conclusión.

Un argumento inductivo bueno –hay quienes reservan «válido» para los argumentos deductivos– es aquel en el que si aceptamos las premisas estamos lógicamente obligados a considerar probable la conclusión, y, además, como más probable que lo que lo sería si las premisas fueran falsas. Unos cuantos argumentos tienen sólo una premisa y/o más de una conclusión.

Véase también CONSECUENCIA LÓGICA, FUNCIÓN MATEMÁTICA, IMPLICACIÓN, INDUCCIÓN.

RP

ARGUMENTO (DE UNA FUNCIÓN), véase FUNCIÓN MATEMÁTICA.

ARGUMENTO A FORTIORI, argumento que desde premisas que enuncian que todo lo que posee cierta (s) característica(s) posee otra(s) característica(s) y que algunas cosas poseen la(s) característica(s) relevante(s) en un grado eminente, llega a la conclusión de que *a fortiori* (tanto más) esas cosas poseen esa(s) otra(s) característica(s). La segunda premisa a menudo está implícita, de manera que los argumentos *a fortiori* a menudo son entimemas. En el *Cratilo* de Platón puede encontrarse un ejemplo de argumento *a fortiori:* debemos gratitud y respeto a nuestros padres, y, así, no deberíamos hacer nada que pueda dañarles. Los atenienses deben una gratitud y respeto aún mayores a las leyes de Atenas y *a fortiori* no deberían hacer nada que pudiera dañar a esas leyes.

Véase también ENTIMEMA, SILOGISMO.

RP

ARGUMENTO A PRIORI, véase A PRIORI.

ARGUMENTO ANALÓGICO, véase FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES.

ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO, argumento concebido para mostrar que no puede haber un lenguaje que sólo pueda hablar una persona, un lenguaje esencialmente privado, que nadie más pueda en principio entender. Además de su interés intrínseco, el argumento contra el lenguaje privado es pertinente para la discusión de las reglas lingüísticas y el significado lingüístico, el conductismo, el solipsismo y el fenomenalismo. El argumento está estrechamente asociado a las *Investigaciones filosóficas (*1958) de Wittgenstein. La estructura precisa del argumento es objeto de controversia; esta exposición ha de considerarse estándar pero no indiscutible.

El argumento comienza con el supuesto de que una persona asigna signos a sensaciones, asumiendo que éstas son privadas para la persona que las tiene, y pretende mostrar que ese supuesto es insostenible porque no es posible criterio alguno para la aplicación correcta o incorrecta del mismo signo a una nueva aparición de la misma sensación. Así, Wittgenstein supone que se propone llevar un diario sobre la recurrencia de determinada sensación, con la que asocia el signo *S* y escribe *S* en un calendario cada día que tiene esa sensación. Wittgenstein considera oscura la asociación del signo y la sensación, sobre la base de que «*S* «no puede recibir una definición del tipo usual (que haría públicamente accesible su significado), ni siquiera una definición ostensiva. Argumenta además que no

hay ninguna diferencia entre anotaciones correctas e incorrectas de *S* en los días subsiguientes. La sensación inicial con la que se asoció el signo *S* ya no está presente, y por ello no puede comparársela con una sensación posterior supuestamente del mismo tipo. En el mejor de los casos puede afirmar recordar la naturaleza de la sensación inicial y juzgar que es del mismo tipo que la de hoy. Pero como la memoria no puede confirmar su propia exactitud, no es posible ningún test para determinar si hoy recuerda *correctamente* la asociación inicial de signo y sensación. Por consiguiente, no hay ningún criterio para la correcta aplicación del signo *S*. Así, no podemos dar sentido a la noción de volver a aplicar correctamente *S* ni a la noción de lenguaje privado.

El argumento descrito parece cuestionar únicamente la afirmación de que podría disponerse de términos para ocurrencias mentales privadas, y puede dar la impresión de que no impugna una noción más amplia de lenguaje privado cuyas expresiones no se limiten a signos para sensaciones. Los defensores del argumento de Wittgenstein lo generalizarían, afirmando que al centrarse en las sensaciones no está sino destacando la ausencia de una distinción entre reaplicaciones correctas e incorrectas de las palabras. Un lenguaje con términos para objetos públicamente accesibles, si fuera *privado para su usuario,* seguiría careciendo de criterios de aplicación correcta de sus términos. Esta noción más amplia de lenguaje privado resultaría por ello igualmente incoherente.

Véase también **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES, WITTGENSTEIN.**

RB

ARGUMENTO DE AUTORIDAD, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARGUMENTO DE LA ALUCINACIÓN, véase **PERCEPCIÓN.**

ARGUMENTO DE LA APUESTA HOLANDESA, argumento según el cual los grados de opinión de un sujeto racional han de conformarse a los axiomas del cálculo de probabilidades, ya que, de otro modo, por el teorema de la apuesta holandesa, aquél resultaría vulnerable a una apuesta holandesa.

RKE

ARGUMENTO DE LA CAJA CHINA, véase **SEARLE.**

ARGUMENTO DE LA CUCAÑA, véase **ARGUMENTO DE LA PENDIENTE RESBALADIZA.**

ARGUMENTO DE LA CUESTIÓN ABIERTA, véase **MOORE.**

ARGUMENTO DE LA ILUSIÓN, véase **PERCEPCIÓN.**

ARGUMENTO DE LA PENDIENTE RESBALADIZA, argumento por el que una acción aparentemente irreprochable por sí misma desencadena una secuencia de eventos que lleva al final a un resultado no deseable. La metáfora nos presenta a alguien en el extremo de una pendiente resbaladiza, cuyo primer paso hará inevitablemente que resbale hasta el suelo. Por ejemplo, a veces se argumenta que la eutanasia voluntaria no ha de ser legalizada porque eso llevaría a matar a personas no queridas, por ejemplo, los disminuidos físicos o los ancianos, en contra de su voluntad. Algunas versiones del argumento intentan mostrar que tendríamos que intervenir para detener una secuencia de eventos en curso; se ha alegado, por ejemplo, que suprimir una revolución comunista en un país era necesario para prevenir la propagación del comunismo a toda una región por el efecto conocido como efecto dominó. Los argumentos de la pendiente resbaladiza con asunciones causales dudosas se clasifican frecuentemente como falacias, bajo el encabezamiento de «falacia de la causa falsa». El argumento recibe a veces el nombre de *argumento de la cucaña*. Hay discrepancias acerca de la amplitud de la categoría de argumentos de la pendiente resbaladiza. Hay quienes restringirían el término a argumentos con conclusiones evaluativas y quienes le darían mayor amplitud incluyendo otros argumentos sorites.

Véase también **PARADOJA DEL SORITES, VAGUEDAD.**

WT

ARGUMENTO DEL CASO PARADIGMÁTICO, argumento concebido para dar una respuesta afirmativa al siguiente tipo general de preguntas escépticamente motivadas: ¿Son los *A* realmente *B*? Por ejemplo ¿existen realmente los objetos materiales?, ¿son algunas de nuestras acciones realmente libres?, ¿proporciona la inducción una base razonable para nuestras creencias? La estructura del argumento es sencilla: en situaciones «típicas», «ejemplares» o «paradigmáticas», cuyos criterios vienen dados por el sentido común o el lenguaje ordinario, una parte de lo que es ser *B* comporta esencialmente *A*. Por consiguiente, es absurdo dudar de si los *A* son realmente *B*, o dudar de si *en general* los *A* son *B*. La mayoría de las veces el argumento se encuentra en su versión lingüística: en parte lo que *significa* que algo es *B* es que, en casos paradigmáticos, es un *A*. Por tanto, la pregunta de si los *A* son *B* carece de significado. Puede encontrarse un ejemplo en la aplicación del argumento al problema de la inducción (cfr. STRAWSON, *Introduction to Logical Theory*, 1952). Cuando uno cree en una generalización

de la forma «Todos los *F* son *G*» a partir de una buena evidencia inductiva – es decir, una evidencia formada por innumerables y variadas instancias de *F* que son *G*–, se tienen *por ello* buenas razones en favor de esa creencia. El argumento en favor de esta afirmación se basa en el contenido de los conceptos de razonabilidad y fuerza de la evidencia. Según Strawson, las dos proposiciones que vienen a continuación son analíticas:

1. Es razonable tener un grado de creencia en una proposición proporcional a la fuerza de las pruebas en su favor.

2. La fuerza de las pruebas en favor de una generalización aumenta en proporción al número de instancias y la variedad de las circunstancias en las que se han encontrado.

Por consiguiente, concluye Strawson, «preguntar si es razonable fiarse de procedimientos inductivos es como preguntarse si es razonable vincular el grado de convicción a la fuerza de las pruebas. Hacerlo es lo que *significa* "ser razonable" en este contexto» (pág. 257).

En tales argumentos el papel desempeñado por la apelación a casos paradigmáticos es crucial. En la versión de Strawson, los casos paradigmáticos están constituidos por «innumerables y variadas instancias». Sin esa apelación el argumento fallaría por completo, porque está claro que no todos los usos de la inducción *son* razonables. Incluso cuando esa apelación está clara, el argumento sigue siendo cuestionable, puesto que no encara adecuadamente la fuerza de la palabra «realmente» en el desafío escéptico.

Véase también **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN.**

BE

ARGUMENTO DEL *COGITO*, véase **DESCARTES.**

ARGUMENTO DEL DESAJUSTE TEMPORAL, véase **PERCEPCIÓN.**

ARGUMENTO DEL DESIGNIO, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

ARGUMENTO DEL DÍA DEL JUICIO FINAL, argumento (asociado principalmente a Brandon Carter y al filósofo John Leslie) que intenta mostrar, apelando al teorema de Bayes (y a la regla de Bayes), que cualquiera que sea la probabilidad inicial que podamos haber asignado a la hipótesis según la cual la vida humana alcanzará su fin relativamente pronto, se ve magnificada, tal vez en gran medida, por nuestro conocimiento (o noticia) de que estamos entre los primeros pocos miles de millones de seres humanos que han existido. [Véase la obra de Leslie que lleva por título *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction* (1996).]

El argumento se basa en una pretendida analogía entre la cuestión de la probabilidad de una inminente extinción de la especie humana, dados nuestra ubicación en el devenir temporal de la humanidad y el hecho de que el nombre del lector pueda encontrarse entre los primeros que han sido extraídos al azar de una urna. Esta circunstancia puede hacer que el lector piense que la urna contiene más bien pocos nombres que una cantidad muy grande de ellos.

Véase también **PROBABILIDAD, RACIONALIDAD BAYESIANA, TEOREMA DE BAYES.**

DAJ

ARGUMENTO DEL GOBIERNO, véase **MEGÁRICOS.**

ARGUMENTO DEL MAL, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

ARGUMENTO DEL REGRESO AL INFINITO, un tipo de argumento característico de la filosofía en el que se intenta establecer el carácter deficiente de una tesis mostrando cómo genera una serie infinita cuando, o bien (forma *A)* no existe dicha serie, o bien (forma *B)* al existir hace que la tesis no cumpla el papel (por ejemplo, el de servir como justificación) que se supone desempeña.

La mera generación de una serie infinita no es en sí misma objetable. Es confundente, por tanto, usar la noción de «regreso al infinito» (o «regreso») y «serie infinita» como si fueran equivalentes. Por ejemplo, cualquiera de las siguientes afirmaciones generarán una serie infinita: 1) todo número natural tiene un sucesor que es él mismo un número natural, y 2) todo fenómeno tiene una causa que es ella misma un fenómeno. La afirmación 1 es verdadera (de forma necesaria, además), mientras que la 2 puede serlo al menos teniendo en cuenta todo lo que la lógica puede decir al respecto. De igual modo, no hay nada contrario a la lógica en cualquiera de las series infinitas generadas por el supuesto de que: 3) todo acto libre es la consecuencia de un acto libre de elección; 4) toda operación inteligente es el resultado de una operación mental inteligente; 5) siempre que dos individuos *x* e *y* comparten una propiedad *F* existe un tercer individuo *z* que posee *F* de forma paradigmática y con el cual se relacionan *x* e *y* de algún modo (como copias, por participación o de cualquier otro modo); o 6) toda generalización de la experiencia se puede inferir de forma inductiva a partir de la experiencia apelando a alguna otra generalización de la experiencia.

Lo que Locke (en el *Ensayo sobre el conocimiento humano)* objeta a la teoría del libre albedrío que se expresa en la afirmación 2 y Ryle indica (en

The Concept of Mind) acerca de la «leyenda intelectualista» encarnada en la afirmación 4 sólo puede ser en consecuencia que es de hecho falso que realicemos un número infinito de operaciones como las que ahí se precisan. De hecho, sus argumentos por regreso al infinito son de la forma *A:* sostienen que las teorías en cuestión deben ser rechazadas porque implican que tales series infinitas existen.

Se puede constatar que el argumento por regreso al infinito empleado por Platón (en el *Parménides)* en relación a su propia teoría de las Formas y por Popper (en *La lógica del descubrimiento científico)* acerca del principio de inducción propuesto por Mill, se representan mejor teniendo la forma *B.* Sus objeciones se asimilan menos a las afirmaciones 5 o 6) que a sus versiones epistémicas: 5*) podemos *entender* cómo *x* e *y* comparten una propiedad *F* sólo si entendemos que hay un tercer individuo (la «Forma» *z)* que posee la propiedad *F* de forma paradigmática y que está relacionado con *x* e *y* de una manera u otra; y 6*) en la medida en que el principio de inducción ha de ser él mismo una generalización a partir de la experiencia, tenemos una *justificación* para aceptarlo sólo si se puede inferir a partir de la experiencia apelando a un principio inductivo de orden superior justificado. Sostienen esto porque las series generadas por las afirmaciones 5 y 6 son infinitas, mientras que el matiz introducido por la 5*) y la 6*) eluden el problema.

Cuando resultan tener éxito, los argumentos por regreso al infinito muestran que ciertos tipos de explicación, comprensión o justificación son poco más que quimeras. Como Passmore ha indicado (en *Philosophical Reasoning)* hay un importante sentido de «explicación» de acuerdo con el que es imposible explicar la predicación. No podemos explicar el hecho de que *x* e *y* posean una propiedad común *F* diciendo que *resultan ser nombrados por el mismo nombre* (nominalismo) o que *caen bajo el mismo concepto* (conceptualismo). Al menos, no más que lo que somos capaces al decir que *están relacionados con la misma forma* (realimso platonismo), ya que cada uno de éstos es en sí mismo una propiedad que *x* e *y* se supone que comparten. Del mismo modo, no tiene sentido intentar explicar por qué algo existe en absoluto apelando a la existencia de alguna otra cosa (como sucede con el Dios de los teístas). Las verdades generales acerca de la existencia de las cosas y en torno al hecho de que hay cosas que pueden compartir propiedades son «hechos brutos» acerca de cómo es el mundo.

Algunas objeciones por regreso al infinito fallan debido a que se dirigen a las «personas equivocadas». El argumento por regreso de F. H. Bradley contra la «ordenación de los hechos dados en relaciones y cualidades» típica del pluralismo, y a partir de la cual concluye que el monismo es cierto es un ejemplo de ello. Sostiene correctamente que si se postula la existencia de dos o más cosas, entonces debe haber relaciones de un tipo u otro entre ellas, y entonces (dado su supuesto inicial según el cual esas relaciones son ellas mismas cosas) concluye que tiene que haber relaciones ulteriores entre estas relaciones, y así al infinito. El regreso de Bradley fracasa debido a que el pluralista rechazaría sus supuestos previos. En otras ocasiones, un argumento por regreso fracasa porque da por sentado que cualquier serie infinita es viciosa. La objeción de Tomás de Aquino al recurso a una serie infinita de causas del movimiento y a partir de la cual concluye que debe haber un primer motor involucra esta especie de confusión.

Véase también ARGUMENTO DEL REGRESO AL INFINITO EPISTÉMICO, INFINITUD.

RDB

ARGUMENTO DEL REGRESO AL INFINITO EPISTÉMICO, argumento que tiene su origen en los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles y que se dirige a mostrar que el concimiento y la justificación epistémica poseen una estructura de doble enlace como la que se describe en el fundacionalismo epistémico. Esto se presta al siguiente desarrollo por lo que respecta a la justificación. Si un sujeto posee una cierta opinión justificada, esta opinión tendrá lugar dentro de una cadena de evidencia que incluye al menos dos conexiones: la del enlace que actúa de apoyo (es decir, la evidencia) y aquel que es apoyado (esto es, la opinión justificada). Esto no significa, de todos modos, que toda la evidencia conste exclusivamente de opiniones. Las cadenas de evidencia pueden darse de cualquiera de estas cuatro formas: como cadenas circulares, como cadenas sin término, como cadenas que terminan en opiniones no justificadas, y, finalmente, como cadenas ancladas en opiniones de tipo fundamental que no derivan su justificación de cualesquiera otras opiniones. Sólo la cuarta, la de tipo fundacionalista, puede ser defendida como medio para fundamentar el conocimiento y la justificación epistémica.

¿Puede toda justificación ser inferencial? Una opinión, O_1 se justifica de forma *inferencial* cuando debe su justificación, al menos en parte, a alguna otra creencia O_2. ¿Y qué decir entonces de la justificación de O_2? Si sucede que O_2 debe su justificación a O_1, entonces es evidente que tenemos un círculo vicioso. ¿Cómo puede O_2 justificar (o aportar evidencia) O_1 si O_2 debe su *status* justificatorio precisamente a O_1? Por otra parte, si O_2 debe su justificación a otra creencia, sea ésta O_3, y O_3 debe

su justificación a O_4, y así al infinito, nos encontramos ante un regreso o justificación infinito. Un regreso tal no parece aportar ninguna justificación real, sino a lo sumo una justificación potencial, para la creencia que figura en su inicio. Los seres humanos reales y finitos, además, no parecen ser capaces de comprender o siquiera de retener todos los pasos de una justificación por regreso al infinito. Finalmente, si O_2 es injustificada, ello hará evidentemente imposible suministrar una justificación para O_1. Parece, entonces, que la estructura de la justificación inferencial no puede ser la de una justificación de tipo circular, la de un regreso al infinito, o la justificación con creencias iniciales injustificadas.

Sólo queda el fundacionalismo como el tratamiento más viable para las cadenas de evidencia, y ello en la medida en que lo entendamos como aquel punto de vista según el cual algunas creencias están justificadas de forma no inferencial (es decir, sin obtener su justificación a partir de otras creencias) y que pueden, sin embargo, suministrar una justificación a otras creencias. Este argumento del regreso al infinito necesita mayor refinamiento antes de que se pueda apreciar toda su fuerza. Con el debido cuidado puede, no obstante, plantear un serio desafío a alternativas al fundacionalismo tales como el coherentismo o el contextualismo. El argumento del regreso al infinito ha sido un elemento clave a favor del fundacionalismo en la historia de la epistemología.

Véase también COHERENTISMO, EPISTEMOLOGÍA, FUNDACIONALISMO.

PKM

ARGUMENTO DEL SUEÑO, véase **DESCARTES.**

ARGUMENTO DEL TERCER HOMBRE, véase **PLATÓN.**

ARGUMENTO INDEMOSTRABLE, véase ***THEMA*.**

ARGUMENTO MORAL EN FAVOR DE LA EXISTENCIA DE DIOS, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

ARGUMENTO ONTOLÓGICO, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

ARGUMENTO PRÁCTICO, véase **RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

ARGUMENTO TELEOLÓGICO, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

ARGUMENTO TRANSCENDENTAL, argumento que elucida las condiciones de posibilidad de algún fenómeno fundamental cuya existencia es incontrovertible en el contexto filosófico en el que se propone el argumento. Tales argumentos proceden deductivamente, desde una premisa que afirma la existencia de algún fenómeno básico (como el discurso significativo, la conceptualización de estados objetivos de cosas o la práctica de prometer) hasta una conclusión que afirma la existencia de algunas condiciones posibilitantes interesantes o sustantivas de ese fenómeno. El término procede de la *Crítica de la razón pura* de Kant, quien presenta varios argumentos de este tipo.

El argumento transcendental kantiano paradigmático es la «deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento». Kant argumenta que la *validez objetiva* de determinados conceptos puros, a priori (las «categorías»), es una condición de la posibilidad de la experiencia. Entre los conceptos pretendidamente necesarios para que haya experiencia están los de substancia y causa. Son a priori porque todas las instancias de esos conceptos no están dadas directamente en la experiencia sensorial a la manera de las instancias de conceptos empíricos como *rojo*. Ese hecho suscitó el escepticismo de Hume con respecto a la coherencia misma de esos pretendidos conceptos a priori. Ahora bien, si esos conceptos han de tener una validez objetiva, como quería mostrar Kant contra Hume, entonces el mundo contiene instancias genuinas de esos conceptos. En un argumento transcendental acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia es crucial identificar alguna característica implicada por el hecho de tener una experiencia. Se argumenta entonces que esa experiencia no podría tener esa característica sin satisfacer alguna condición sustantiva. En la deducción transcendental, la característica de la experiencia en la que se centra Kant es la capacidad del sujeto de experimentar la conciencia de varios estados internos distintos como algo perteneciente a una única conciencia. No hay un acuerdo general acerca del modo en el que realmente funciona el argumento kantiano, aunque parece claro que se centró en el papel de las categorías en la síntesis o combinación de los propios estados internos en los juicios, al decir que esa síntesis es necesaria para la conciencia de uno mismo de esos estados como siendo completamente igual a los estados de uno mismo.

Otro famoso argumento transcendental kantiano –la «refutación del idealismo» de la *Crítica de la razón pura*– comparte un rasgo notable con la deducción transcendental. La refutación procede de la premisa de que cada uno es consciente de la propia existencia como determinada en el tiempo, es decir, conoce el orden temporal de algunos de sus estados internos. Según la refutación, una condición para la posibilidad de ese conocimiento es la propia conciencia de la existencia de objetos situados fuera de uno mismo en el espacio. Si realmente así

es nuestra conciencia, quedaría refutada la tesis escéptica, formulada por Descartes, de que no tenemos conocimiento de la existencia de un mundo espacial distinto de la propia mente y sus estados internos.

Los dos argumentos transcendentales kantianos que hemos considerado, por tanto, concluyen que la falsedad de alguna tesis escéptica es una condición de la posibilidad de algún fenómeno cuya existencia reconoce incluso el escéptico (tener una experiencia, el conocimiento de hechos temporales sobre los propios estados internos). Podemos aislar así una clase interesante de argumentos transcendentales: los de naturaleza antiescéptica. Barry Stroud ha planteado la cuestión de si esos argumentos dependen de algún tipo de verificacionismo elícito según el cual la existencia de un lenguaje o una conceptualización requiere la posesión del conocimiento que el escéptico cuestiona (puesto que el verificacionismo mantiene que las oraciones significativas que expresan conceptos coherentes, como «Hay mesas», han de ser verificables por lo dado en la experiencia sensorial). La dependencia de una premisa muy controvertida es por sí misma poco deseable. Además, Stroud alega que esa dependencia haría superfluo cualquier otro contenido que el argumento transcendental antiescéptico pudiera tener (puesto que la premisa elícita refutaría por sí misma al escéptico). Se debate si las dudas de Stroud sobre los argumentos transcendentales están fundadas. No es obvio si las dudas se aplican a aquellos argumentos que no proceden a partir de una premisa que afirma la existencia de un lenguaje o una conceptualización, sino que se ajustan más al modelo kantiano. Aun así, ningún argumento transcendental antiescéptico ha gozado del favor general. Se debe evidentemente a la dificultad de descubrir condiciones de posibilidad sustantivas de fenómenos que incluso un escéptico aceptaría.

Véase también ESCEPTICISMO, KANT.

AB

ARGUMENTOS DEL CONSENSO SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS, véase **MARTINEAU.**

ARGUMENTUM AD HOMINEM, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARGUMENTUM AD IGNORANTIUM, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARGUMENTUM AD MISERICORDIAM, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARGUMENTUM AD POPULUM, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARGUMENTUM AD VERECUNDIAM, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARGUMENTUM CONSENSUS, véase **FALACIA INFORMAL.**

ARIEDAD, en el contexto de los lenguajes formales, la propiedad de las expresiones de predicado y función que establece el número de términos que al ser combinados con esa expresión arrojan una expresión bien formada. Si una expresión se combina con un único término para formar una expresión bien formada, entonces es de *ariedad uno (monádica).* Aquellas que se combinan con dos términos son de *ariedad dos (diádicas, binarias),* y así sucesivamente. Las expresiones de ariedad mayor o igual que dos son *poliádicas*. Las reglas de formación de un lenguaje formalizado deben especificar de manera efectiva la ariedad de sus expresiones primitivas como parte de la determinación efectiva de la clase de las fórmulas bien formadas. La ariedad se suele indicar mediante un superíndice que se añade a la expresión y que consiste en un número escrito en caracteres arábigos. Se han llegado a estudiar lenguajes formalizados que contienen expresiones con una *ariedad variable* y que pueden ser combinados de este modo con cualquier número finito de términos. Una relación abstracta que pudiera resultar adecuada como extensión de una expresión predicativa se verá sujeta a la misma terminología, del mismo modo que sucede para expresiones funcionales y sus funciones asociadas.

Véase también FUNCIÓN MATEMÁTICA, LENGUAJE FORMAL, PROPIEDAD.

CAA

ARISTIPO DE CIRENE, véase **CIRENAICOS.**

ARISTÓTELES (384-322 a.C.), preeminente filósofo griego nacido en Estagira, y por ello llamado a veces «El estagirita». Aristóteles llegó a Atenas siendo adolescente y permaneció allí dos décadas como miembro de la Academia platónica. Tras la muerte de Platón en el 347, Aristóteles se trasladó a Assos y Lesbos, donde trabajó con Teofrasto y reunió copia de datos biológicos, y después a Macedonia, donde fue tutor de Alejandro Magno. En el 335 volvió a Atenas y fundó su propia escuela filosófica en el Liceo. La galería porticada (*peripatos)* dio a Aristóteles y a su grupo el sobrenombre de «peripatéticos». La muerte de Alejandro en el 323 liberó a las fuerzas antimacedonias en Atenas. Acusado de impiedad, y acordándose del destino de Sócrates, Aristóteles se retiró a Calcis, donde murió.

Aunque influido principalmente por su colaboración con Platón, Aristóteles también recurre muchas veces a los presocráticos. Varias de sus obras empiezan criticando y, en última instancia, construyendo a partir de sus opiniones. El sentido de la influencia de Platón es objeto de debate. Algunos

estudiosos ven en la carrera de Aristóteles una retirada medida de las doctrinas de su maestro. Para otros, comenzó como un declarado antiplatónico y fue volviendo al redil a medida que maduraba. Es más plausible que Aristóteles desarrollara temprana y brillantemente una voz independiente sobre enigmáticas doctrinas platónicas como la existencia separada de las Ideas y la construcción de la realidad física a partir de triángulos bidimensionales. Su insatisfacción se vio sin duda reforzada por la estima de Aristóteles por el valor de la observación, así como por su convicción de que una opinión venerable y asentada contiene plausiblemente por lo menos algo de verdad.

Se sabe que Aristóteles escribió unas cuantas obras populares para su publicación, de las que algunas son diálogos. De ellas sólo tenemos fragmentos e informes. De entre las obras perdidas destacan sus clases sobre el bien y sobre las Ideas. Lo que se conserva es un corpus enorme de escritos sobre la práctica totalidad de los temas de interés filosófico. Una buena parte consiste en detalladas notas de lectura, esbozos y notas de sus clases escritas por otros. Aunque puede que se hicieran algunos intentos en vida de Aristóteles, es a Andrónico de Rodas, en el siglo I a.C., a quien se debe la presente organización del corpus Aristotélico. Prácticamente no se conserva ningún manuscrito anterior al siglo IX d.C., de modo que el corpus se ha transmitido por una compleja historia de transcripción de manuscritos. En 1813 la Academia de Berlín publicó la primera edición crítica de la obra de Aristóteles. Los estudiosos aún citan a Aristóteles por las páginas, columnas y líneas de esa edición.

Lógica y lenguaje. Los escritos sobre lógica y lenguaje se concentran en seis obras tempranas: *Categorías, Sobre la interpretación, Primeros analíticos, Segundos analíticos, Tópicos y Refutaciones sofísticas*. Conocidos desde la Antigüedad como el *Organon,* todas estas obras comparten una preocupación por lo que hoy llamamos «semántica». Las *Categorías* se centran en la relación entre los términos no compuestos, como «blanco» u «hombre», y lo que *significan; Sobre la interpretación* da una explicación de cómo se combinan los términos para formar enunciados simples; los *Primeros analíticos* dan una explicación sistemática de cómo han de combinarse tres términos en dos enunciados categóricos para entrañar lógicamente un tercer enunciado también categórico; los *Segundos analíticos* especifican las condiciones que han de satisfacer los enunciados categóricos para desempeñar un papel en la explicación científica. Los *Tópicos,* en los que a veces se incluyen las *Refutaciones sofísticas*, son un manual de «tópicos» y técnicas para la argumentación dialéctica, referentes, sobre todo, a los cuatro predicables: accidente (lo que puede pertenecer o no a un sujeto, como *sentarse* a *Sócrates*), definición (lo que significa la esencia de un sujeto, como *ser un animal racional es la esencia del hombre*), *proprium (*lo que no pertenece a la esencia de un sujeto pero es privativo de él, como *todas y sólo las personas pueden reír*), y género (lo que es la esencia de sujetos que difieren por su especie, como *animal* está en la esencia tanto de los hombres como de los bueyes).

Las *Categorías* tratan de los tipos básicos de cosas existentes y sus interrelaciones. Todo término no combinado, dice Aristóteles, significa esencialmente algo en una de las diez categorías –una substancia, una cantidad, una cualidad, un relativo, un lugar, un tiempo, una posición, un hacer, un tener o un ser afectado. Esta doctrina subyace en la admonición de Aristóteles de que hay tantos sentidos propios o *per se* de «ser» como categorías. Para aislar las cosas que existen básicamente, a saber, las substancias primeras, de todas las demás cosas y dar cuenta de su naturaleza, se emplean dos relaciones asimétricas de dependencia ontológica. Primero, se distingue la substancia (*ousia)* de las categorías accidentales por el hecho de que todo accidente está *presente en* una substancia y, por consiguiente, no puede existir sin una substancia en la que inhiera. En segundo lugar, se divide la categoría misma de substancia en individuos ordinarios o substancias primeras, como *Sócrates,* y substancias segundas, como la especie *hombre* y el género *animal.* Las substancias segundas *se dicen* de las substancias primeras e indican qué tipo de cosa es el sujeto. Un síntoma de ello es que tanto el nombre como la definición de la substancia segunda pueden predicarse de la substancia primera, como *hombre* y *animal racional* pueden predicarse de *Sócrates.* También se dicen de los sujetos los universales de categorías no substanciales, como *color* se dice de *blanco.* Por tanto, directa o indirectamente, todo lo demás está presente en o se dice de las substancias primeras y sin ellas nada existiría. Como ni están presentes en un sujeto ni se dicen de él, las substancias primeras no dependen de nada más para su propia existencia. Así, en las *Categorías* el individuo ordinario es ontológicamente básico.

Sobre la interpretación da una explicación de las expresiones significativas que son verdaderas o falsas, a saber, los enunciados o aserciones. Siguiendo al *Sofista* de Platón, un enunciado simple está formado por dos partes semánticamente heterogéneas, el nombre (*onoma)* y el verbo (*rhema).* En «Sócrates corre» el nombre tiene la función estrictamente referencial de significar al sujeto de la atribución. El verbo, por otra parte, es esencialmente predicativo, significando algo que se aplica al sujeto. Los verbos también indican cuándo se afirma que algo se da y así hacen precisas las condiciones de verdad

del enunciado. Los enunciados simples incluyen también a los enunciados categóricos generales. Desde los tiempos medievales se acostumbra a referirse a las categorías básicas con letras: (*A)* «Todo hombre es blanco» (*E)* «Ningún hombre es blanco» (*I)* «Algún hombre es blanco», y (*O)* «No todo hombre es blanco». *Sobre la interpretación* representa sus relaciones lógicas en lo que hoy se conoce como cuadrado de la oposición: *A* y *E* son contrarios, tanto *A* y *O* como *E* e *I* son contradictorios entre sí, y *A* e *I*, por un lado, y *E* y *O*, por otro, son superimplicaciones. Que *A* implique *I* refleja la idea, hoy en desuso, de que todos los enunciados afirmativos tienen importe existencial.

Una de las ambiciones de *Sobre la interpretación* es dar una teoría de las condiciones de verdad de todos los enunciados que afirman o niegan algo. Sin embargo, los enunciados que comportan contingencias futuras plantean un problema especial. Considérese la famosa batalla naval de Aristóteles. O habrá una batalla naval mañana o no la habrá. En el primer caso, el enunciado «Mañana habrá una batalla naval» es verdadero *ahora*. Por consiguiente, ya está fijado que mañana habrá una batalla naval. En el segundo caso, está ya fijado que mañana no habrá una batalla naval. En cualquier caso, no puede haber contingencias futuras. Aunque hay quienes mantienen que Aristóteles suscribiría el determinismo que consideran implícito en esa consecuencia, la mayoría opina que suspende la ley de tercio excluso para los futuros contingentes o que niega el principio de bivalencia para los enunciados contingentes futuros. En la primera opción, Aristóteles rechaza la tesis de que mañana habrá una batalla naval o no la habrá. En la segunda, conserva la tesis pero admite que los enunciados contingentes futuros no son ni verdaderos ni falsos. El evidente apego de Aristóteles a la ley de tercio excluso parece favorecer la segunda opción.

Los *Primeros analíticos* suponen la invención de la lógica como disciplina formal porque la obra contiene el primer sistema virtualmente completo de inferencia lógica, llamado en ocasiones *silogística*. El hecho de que el primer capítulo de los *Primeros analíticos* diga que hay un silogismo cuando, habiéndose enunciado ciertas cosas, algo se sigue necesariamente sugiere que Aristóteles quería capturar una noción general de consecuencia lógica. Sin embargo, los silogismos que constituyen el sistema de los *Primeros analíticos* se limitan a los enunciados categóricos básicos introducidos en *Sobre la interpretación*. Un silogismo consta de tres enunciados categóricos distintos: dos premisas y una conclusión. Los *Primeros analíticos* nos dicen qué par de categóricos dan un tercero lógicamente. Las catorce formas válidas básicas se dividen en tres figuras y, en cada una de esas figuras, en modos. El sistema es fundacional porque los silogismos de las figuras segunda y tercera son reducibles a silogismos de la primera figura cuya validez es autoevidente. Aunque los silogismos se escriben por conveniencia como oraciones condicionales, el mejor modo, probablemente, de ver un silogismo es como un sistema de inferencias deductivamente válidas más que como un sistema de oraciones condicionales o formas sentenciales válidas.

Los *Segundos analíticos* extienden la silogística a la ciencia y la explicación científica. Una ciencia es un cuerpo deductivamente ordenado de conocimiento sobre un género o dominio de la naturaleza. El conocimiento científico (*episteme)* no consiste en saber *que*, por ejemplo, hay un trueno en las nubes, sino en saber *por qué* hay truenos. Así, la teoría del conocimiento científico es una teoría de la explicación y el vehículo de la explicación es el silogismo *Barbara* de la primera figura: Si 1) *P* pertenece a todo *M* y 2) *M* pertenece a todo *S*, entonces 3) *P* pertenece a todo *S*. Para explicar, por ejemplo, por qué hay truenos –es decir, ruido en las nubes– decimos: 3») el ruido (*P)* pertenece a las nubes (*S)* porque 2») apagar el fuego (*M)* pertenece a las nubes (*S)* y 1») el ruido (*P)* pertenece a la extinción del fuego (*M)*. Como lo explicado en la ciencia es invariante y se da necesariamente, las premisas del *silogismo demostrativo* o científico han de ser necesarias. Al exigir que las premisas sean anteriores a y más cognoscibles que la conclusión, Aristóteles adopta la tesis de que la explicación es asimétrica: el conocimiento de la conclusión depende del conocimiento de las premisas, pero las premisas pueden ser conocidas con independencia de la conclusión. Las premisas también tienen que dar las causas de la conclusión. Indagar por qué *P* pertenece a *S* es, en efecto, buscar el término medio que da la causa. Finalmente, las premisas han de ser inmediatas y no demostrables. Una premisa es inmediata cuando no hay término medio que conecte sus términos sujeto y predicado. Si *P* perteneciese a *M* por un nuevo medio *M1*, entonces habría una nueva premisa más básica, esencial para una explicación plena.

En última instancia, la explicación de un hecho recibido consistirá en una cadena de silogismos que termine en primeras premisas inmediatas. Esas premisas sirven como axiomas que definen a la ciencia en cuestión porque reflejan la naturaleza esencial del hecho a explicar –como en 1») la esencia del trueno radica en la extinción del fuego–. Como son inmediatas, las primeras premisas no son susceptibles de demostración silogística aunque tienen que ser conocidas si los silogismos que las incorporan tienen que constituir conocimiento de la conclusión. Además, si fuera necesario conocer silogísticamente las primeras premisas, la de-

mostración procedería infinitamente o sería circular. La primera opción contradice la posibilidad misma de explicación y la segunda socava su carácter asimétrico. Así, las primeras premisas han de ser conocidas por una captación directa de la mente (*noûs).* Esto no hace sino señalar la manera apropiada de conocer los principios supremos de una ciencia –también las proposiciones demostrables pueden conocerse directamente, pero sólo resultan explicadas cuando se sitúan dentro de la estructura de la ciencia pertinente, es decir, cuando se demuestran silogísticamente–. Aunque todas las ciencias tienen la misma estructura formal y usan algunos principios comunes, las distintas ciencias tienen primeras premisas distintas y, por consiguiente, diferentes objetos. La regla «un género para cada ciencia» prescribe la autonomía de cada ciencia y su explicación.

Aristóteles reconoce tres tipos de disciplinas intelectuales. Las disciplinas *productivas,* como la construcción, se refieren a la realización de algo externo al agente. Las disciplinas *prácticas,* como la ética, se refieren a la realización de algo no separado del agente, a saber, la acción y la elección. Las disciplinas *teóricas* se ocupan de la verdad por sí misma. En cuanto tales, sólo éstas son ciencias en el sentido restringido de los *Segundos analíticos*. Los tres tipos principales de ciencias especiales se distinguen por sus objetos –la ciencia natural, objetos separados pero no inmutables; las matemáticas, objetos inmutables pero no separados; la teología, objetos separados e inmutables–. El matemático estudia los mismos objetos que el científico natural pero de manera muy distinta. Toma un objeto actual, como una figura de tiza usada en una demostración, y abstrae de las propiedades, como el tamaño o la imperfección de la forma, que son irrelevantes a su papel como ejemplar perfecto de las propiedades puramente matemáticas que se están investigando. El matemático trata simplemente ese círculo abstracto, que no está separado de la materia, como si lo estuviera. De ese modo, los teoremas que demuestra sobre ese objeto pueden considerarse universales y necesarios.

Física. Como ciencia de la naturaleza (*fisis),* la física estudia aquellas cosas cuyos principios y causas de movimiento y reposo son internos. El tratado central de Aristóteles sobre la naturaleza, la *Física,* analiza las características más generales de los fenómenos naturales: causa, cambio, tiempo, lugar, finitud y continuidad. La doctrina de las *cuatro causas* es especialmente importante en la obra de Aristóteles. Una causa (*aitia)* es algo así como un factor explicativo. La *causa material* de una casa, por ejemplo, es la materia (*hylé)* de la que está hecha; el movimiento o *causa eficiente* es el constructor, más exactamente, la forma en el alma del constructor; la *causa formal* es su plano o forma (*eidos),* y la *causa final* es su propósito o fin (*telos):* dar cobijo. En la explicación completa del proceso de llegar a ser una casa intervendrán todas esas causas. En los fenómenos naturales las causas eficiente, formal y final coinciden muchas veces. La forma transmitida por el padre es tanto la causa eficiente como la forma del niño, y la segunda se glosa en términos del fin o desarrollo completo del niño. Eso explica por qué a veces Aristóteles se limita a oponer materia y forma. Aunque sus objetos son compuestos de ambas, la física da prioridad al estudio de la forma natural. Esto concuerda con la insistencia de los *Segundos analíticos* en que la explicación procede mediante las causas que dan la esencia y refleja el compromiso de Aristóteles con la teleología. Un proceso natural se considera esencialmente como el desarrollo de, por ejemplo, una encina o un hombre porque su identidad misma depende de la forma completa realizada a su término. Como con todas las cosas naturales, el fin es un principio rector interno del proceso más que un objetivo externo.

Todas las cosas naturales están sujetas a cambio (*kinesis).* Definido como actualización de lo potencial *qua* potencial, el cambio no es un elemento ontológico básico. No hay ninguna categoría para los cambios. Por el contrario, se explican reductivamente en términos de cosas más básicas –substancias, propiedades y potencialidades–. Un hombre pálido, por ejemplo, tiene la potencialidad de oscurecerse. Si esa potencialidad no se actualiza en absoluto, no hay ningún cambio; si se actualiza completamente, el cambio habrá concluido. Así, la potencia ha de actualizarse sin, por así decir, agotarse; es decir, tiene que actualizarse *qua potencialidad*. Concebida para las operaciones continuas del mundo natural, la definición del cambio de la *Física* no cubre la generación y corrupción de los propios elementos substanciales. Ese tipo de cambio, que comporta la materia y el cambio elemental, es tratado con detenimiento en *Sobre la generación y la corrupción*.

Psicología. Como el alma (*psiqué)* se define oficialmente como la forma del cuerpo con la potencialidad de la vida, la psicología es una subárea de la ciencia natural. En efecto, Aristóteles aplica el aparato de forma y materia a la concepción griega tradicional del alma como principio y causa de la vida. Aunque incluso las capacidades nutritivas y reproductivas de las plantas son efectos del alma, dedica la mayor parte de su atención a temas que son psicológicos en sentido moderno. *Sobre el alma* da una explicación general de la naturaleza y el número de las principales facultades cognitivas del alma. En obras posteriores, principalmente en las recopiladas con el título de *Parva naturalia,*

aplica la teoría general a un amplio espectro de fenómenos psicológicos, desde la memoria y el recuerdo hasta el sueño, los sueños y la vigilia.

El alma es un complejo de facultades. Las facultades, al menos las distintivas de las personas, son capacidades de aprehender cognitivamente objetos. La vista capta colores, el olfato olores, el oído sonidos y la mente capta universales. La forma de un organismo es la organización concreta de sus partes materiales que le capacita para ejercitar esas funciones características. Como un niño, por ejemplo, tiene la capacidad de hacer geometría, Aristóteles distingue dos variedades de capacidad o potencialidad (*dinamis)* y actualidad (*entelequia).* El niño es un geómetra *sólo* potencialmente. La *potencialidad primera* la posee simplemente por pertenecer a la especie apropiada, es decir, por venir al mundo dotado de la potencia de desarrollarse en un geómetra competente. Actualizando, mediante la experiencia y el adiestramiento, esa potencialidad primera adquiere una *actualización primera*. Esa actualización es también una *potencialidad segunda,* puesto que le convierte en un geómetra competente capaz de ejercitar ese conocimiento a voluntad. El ejercicio mismo es una *actualización segunda* y equivale a una contemplación activa de una instancia concreta de conocimiento, como el teorema de Pitágoras. Así el alma se define después como la primera actualización de un cuerpo natural complejo.

Las facultades, como las ciencias, se individualizan por sus objetos. Los objetos de la percepción (*aiscesis)* pertenecen a tres tipos generales. Los *sensibles especiales,* como los colores y los sonidos, son directamente percibidos por uno y sólo un sentido y son inmunes al error. Delimitan los cinco sentidos especiales: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Los *sensibles comunes,* como el movimiento y la forma, son directamente percibidos por más de un sentido especial. Los sensibles especiales y comunes son objetos propios de la percepción porque tienen un efecto causal directo en el sistema perceptual. Por el contrario, el hijo de Diares es un *sensible incidental* porque es percibido no directamente sino como consecuencia de la percepción directa de otra cosa que resulta ser el hijo de Diares –por ejemplo, una cosa blanca.

Aristóteles dice que la mente (*noûs)* es el lugar de las formas porque es capaz de aprehender objetos con independencia de la materia. Esos objetos no se parecen a las Formas platónicas dotadas de existencia independiente. Como universales aristotélicos, su existencia es entrañada por y depende de sus instancias. Así, la observación de *Sobre el alma* de que los universales están «algún modo en el alma» sólo refleja su papel al asegurar la autonomía del pensamiento. La mente no tiene ningún órgano porque no es la forma o actualización primera de ninguna estructura física. Así, a diferencia de las facultades perceptuales, no depende estrechamente del cuerpo. Sin embargo, la mente piensa sus objetos por medio de imágenes, que son algo así como representaciones internas, que tienen una base física. En la medida en que depende así de la imaginación (*phantasia),* la mente tiene una débil dependencia del cuerpo. Con esto bastaría para establecer la naturaleza naturalizada de la mente Aristotélica si no fuera por lo que algunos consideran una intrusión pertinazmente dualista. Al distinguir algo en la mente que hace todas las cosas a partir de algo que se convierte en todas las cosas, Aristóteles introduce la famosa distinción entre los intelectos activo y pasivo y puede que llegue a sugerir que el primero es separable del cuerpo. Las opiniones sobre la naturaleza del intelecto activo divergen considerablemente, no faltando quienes lo consideran un añadido irrelevante. Pero, a diferencia de la percepción, que depende de objetos externos, el pensamiento sólo depende de nosotros. No puede, por consiguiente, tratarse simplemente de que la mente resulte afectada. Por ello, Aristóteles necesita un mecanismo que nos permita producir pensamientos autónomamente. A la luz de este papel funcional, la cuestión del *status* ontológico del intelecto activo es menos acuciante.

Biología. Los escritos biológicos de Aristóteles, que constituyen aproximadamente un cuarto del corpus, colocan a los fenómenos biológicos en el entramado general de la ciencia natural: las cuatro causas, forma y materia, acto y potencia, y sobre todo el carácter teleológico de los procesos naturales. Si en la *Física* adopta un estilo a priori, en *Historia de los animales, Partes de animales* y *Generación de los animales* logra una síntesis extraordinaria de observación, teoría y principios científicos generales. La *Historia de los animales* es un estudio comparativo de las características genéricas de los animales, que incluye partes, actividades y disposiciones análogas. Aunque sorprende el escaso interés por la teleología de sus descripciones morfológicas y fisiológicas, *Partes de animales* es abiertamente teleológico. Las partes de los animales, sobre todo los órganos, se diferencian en último término por su función más que por su morfología. La composición, por ejemplo, de los dientes y la carne está determinada por su papel en el funcionamiento de conjunto del organismo y, por tanto requiere el concurso de la teleología. La *Generación de los animales* aplica las distinciones forma-materia y actualidad-potencialidad a la reproducción animal, la herencia y el desarrollo de características accidentales. La forma de la especie dirige el desarrollo del organismo y determina lo que es esencialmente. Aunque en la *Metafísica* y en otros lugares las características accidentales, incluidas las hereditarias, son excluidas de la ciencia, en los escritos biológicos la forma

tiene un papel ampliado y explica la herencia de características no esenciales como el color de ojos. Cuanto más plenamente se impone la forma del padre a la materia mínimamente formada de la madre, más pasan a la descendencia los rasgos del padre. La medida en que la materia resiste a la imposición de la forma determina la medida en que emergen los rasgos de la madre o incluso los de antepasados más lejanos.

Aristóteles compartía el interés de Platón por la clasificación de los animales. Las obras biológicas dicen, sin embargo, que ninguna diferencia única puede dar la esencia completa de una especie y que las diferencias que dan la esencia se subdividen en varios grupos. Si la segunda afirmación rechaza el método de división dicotómica caro a Platón y la Academia, la primera contrarresta la tesis normal del mismo Aristóteles de que la esencia puede reducirse a una diferencia final única. Las ciencias biológicas no son fácilmente acomodables, pues, en el modelo explicativo de los *Segundos Analíticos,* en el que la esencia o medio explicativo se concibe como una propiedad causal única.

Varios de los temas discutidos en esta sección aparecen juntos en una obra relativamente tardía, *Sobre el movimiento de los animales*. Su explicación psicofísica de los mecanismos del movimiento animal están en la intersección de la física, la psicología y la biología.

Metafísica. En la edición de Andrónico, los catorce libros que hoy conocemos como la *Metafísica* vienen después de la *Física,* de ahí la palabra «metafísica», cuyo significado literal es «lo que viene después de la física». El propio Aristóteles prefería «filosofía primera» o «sabiduría» (*sofía).* Se define como la ciencia teórica de las causas y principios de lo más cognoscible. Eso hace de la metafísica un caso límite de la muy usada distinción aristotélica entre lo que nos es mejor conocido y lo que es mejor conocido por naturaleza. El género animal, por ejemplo, es mejor conocido por naturaleza que la especie hombre porque escapa a los sentidos y puede ser conocido con independencia de la especie. La primera condición sugiere que los objetos más cognoscibles serían objetos de la teología, que existen separadamente y no son en absoluto sensibles, y, por tanto, que la metafísica es una ciencia especial. La segunda condición sugiere que los objetos más cognoscibles no son sino las nociones más generales que se aplican a las cosas en general. Eso favorece la identificación de la metafísica con la ciencia general del ser en cuanto ser. Las ciencias especiales estudian modos limitados del ser. La física, por ejemplo, estudia el ser en cuanto dotado de un principio interno de cambio y quietud. Una ciencia general del ser estudia los principios y causas de las cosas que son justamente en tanto que *son*. Buena parte de la *Metafísica* apoya esta concepción de la metafísica. Por ejemplo, el Libro IV, sobre el principio de no contradicción, y el Libro X, sobre la unidad, la semejanza y la diferencia, tratan de nociones que se aplican a todas las cosas. Lo mismo vale para la discusión de la forma y la actualidad en los libros centrales VII, VIII y IX. El Libro XII, por otra parte, parece considerar a la metafísica como la ciencia especial de la teología.

El mismo Aristóteles intenta reconciliar esas dos concepciones de la metafísica. Como estudia la substancia inmutable, la teología es filosofía primera. Sin embargo, también es general precisamente por ser primera y, así, incluirá el estudio del ser en cuanto ser. Los estudiosos han encontrado esta solución tan intrigante como el problema al que trata de responder. Aunque el Libro XII demuestra la dependencia causal necesaria del movimiento de una substancia eterna que es un motor inmóvil, eso no establece ninguna conexión conceptual entre las formas de los compuestos sensibles y la forma pura que es el motor inmóvil. Sin embargo, se precisa de una conexión semejante, si es que una única ciencia ha de abarcar ambos.

Dejando a un lado los problemas de conciliación, Aristóteles tiene que enfrentarse a una primera dificultad concerniente a la posibilidad misma de una ciencia general del ser. Los *Segundos analíticos* exigen que exista un género para cada ciencia, pero la *Metafísica* afirma en dos ocasiones que el ser no es un género. Esta última afirmación, de la que Aristóteles nunca se desdice, está implícita en las *Categorías,* en donde el ser cae directamente en tipos, a saber, las categorías. Como esos géneros supremos no resultan de la diferenciación de un género único, no hay ningún sentido unívoco de ser que las englobe. Aunque el ser es, por consiguiente, ambiguo, de tantas maneras como categorías hay, existe un vínculo que las conecta. La prioridad ontológica concedida a la substancia primera en las *Categorías* forma parte de la definición misma de las entidades no substanciales de la *Metafísica:* ser un accidente es por definición ser un accidente de una substancia. Así, todos los diferentes sentidos del ser se refieren al tipo básico del ser, la substancia, del mismo modo que el ejercicio, la dieta, la medicina y el clima son saludables por su relación con una misma cosa, la salud. El descubrimiento del *significado focal,* como se le denomina en ocasiones, introduce un modo nuevo de proveer un objeto de estudio con la unidad interna que exige la ciencia. En consonancia, la *Metafísica* modifica la regla estricta «un género para cada ciencia» de los *Segundos analíticos*. Una misma ciencia puede incluir objetos con definiciones distintas siempre que esas definiciones estén focalmente relacionadas con una misma cosa. Así, el significado focal hace posible la ciencia del ser en cuanto ser.

El significado focal también hace de la substancia el objeto central de la investigación. Los principios y causas del ser en general pueden esclarecerse estudiando los principios y causas de la instancia básica del ser. Aunque en las *Categorías* se distinguen las substancias primeras de otras cosas que son y se indican sus características sobresalientes (por ejemplo, su capacidad de permanecer una y la misma adoptando propiedades contrarias), no se explica por qué tienen esas características las substancias primeras. Los difíciles libros centrales de la *Metafísica* –VII, VIII y IX– investigan justamente esa cuestión. En efecto, se preguntan qué en las substancias primeras de las *Categorías* explica su naturaleza. Su objetivo, en suma, es la *substancia* de las substancias primeras de las *Categorías*. En tanto que particulares empíricos concretos, son compuestos de forma y materia (la distinción no es explícita en las *Categorías)* y por ello su substancia ha de buscarse en esas características estructurales internas. Así, *Metafísica* VII considera la forma, la materia y el compuesto de forma y materia y rápidamente se decide por la forma como candidato más caracterizado. Al desarrollar una concepción de la forma que pueda desempeñar el papel explicativo necesario, la noción de esencia (*to ti en einai)* ocupa un lugar central. La esencia de un hombre, por ejemplo, es la causa de que determinada materia constituya un hombre, es decir, el alma. Así, la forma en este sentido de esencia es la substancia primera de la *Metafísica*. No es obviamente la substancia primera de las *Categorías* y aunque se usa la misma palabra (*eidos)*, tampoco es la especie de las *Categorías*. Esta última es tratada en la *Metafísica* como un tipo de universal compuesto abstraído de los compuestos particulares y parece negársele un *status* substancial.

Aunque hay un amplio acuerdo, si bien no universal, en que en la *Metafísica* la forma es la substancia primera, hay un desacuerdo igual de amplio acerca de si se trata de la forma particular, la forma de un único individuo o la forma de la especie, la forma común a todos los individuos de la especie. También hay una viva discusión a propósito de la relación de la doctrina de la substancia primera de la *Metafísica* con la doctrina anterior de las *Categorías*. Aunque hay estudiosos que ven aquí una abierta contradicción, la mayoría ve esa divergencia como una prueba del desarrollo de las ideas de Aristóteles sobre la substancia. Finalmente, el papel de los libros centrales de la *Metafísica* como un todo sigue debatiéndose. Para algunos es un análisis autocontenido de la forma, para otros prepara la discusión del Libro XII de la forma no sensible y el papel del motor inmóvil como causa final del movimiento.

Filosofía práctica. Dos de las obras más difundidas de Aristóteles, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, son tratados de filosofía práctica. Su objeto es la acción efectiva en asuntos de conducta. Así, tratan de lo que depende de nosotros y puede ser de otro modo porque en ese dominio están la elección y la acción. La naturaleza práctica de la ética reside principalmente en el desarrollo de un determinado tipo de agente. La *Ética a Nicómaco* fue escrita, nos recuerda Aristóteles, «no para saber en qué consiste la virtud, sino para hacernos buenos». Uno se hace bueno convirtiéndose en un buen elector y actor. No se trata sin más de elegir y actuar correctamente, sino de hacerlo del modo adecuado. Aristóteles asume que, la mayoría de las veces, los agentes saben lo que debe hacerse (la persona mala o viciosa es una excepción). El agente *akrático* o moralmente débil desea hacer algo distinto de lo que sabe que debe hacerse y actúa según su deseo y en contra de su buen juicio. La persona *enkrática* o moralmente fuerte comparte el deseo del agente *akrático* pero actúa según su buen juicio. En ninguna elección concuerdan el deseo y el juicio. En el virtuoso, por otra parte, concuerdan deseo y juicio. Así, sus elecciones y acciones están libres del conflicto y el dolor que inevitablemente acompañan a las de los agentes akráticos y enkráticos. Sucede así porque la parte de su alma que gobierna la elección y la acción está dispuesta de manera que deseo y juicio coinciden. Adquirir una disposición estable (*hexis)* de este tipo equivale a adquirir la virtud moral (*ethike areté)*. La disposición se refiere a elecciones en tanto que determinadas por una persona dotada de sabiduría práctica (*frónesis*): se trata de acciones situadas entre alternativas extremas. Están en el medio –llamado popularmente el «justo medio»– con respecto a los talentos y recursos del agente. Elegir así no es fácil. Supone, por ejemplo, encolerizarse o ser generoso en el momento justo, con las personas apropiadas, del modo adecuado y por las razones apropiadas. Las virtudes intelectuales, como la excelencia matemática, pueden aprenderse mediante el estudio, pero con la virtud moral no sucede los mismo. Se puede saber qué debe hacerse e incluso realizar actos virtuosos sin ser capaz de actuar *virtuosamente*. No obstante, como la virtud moral es una disposición referente a la elección, la realización deliberada de actos virtuosos puede, en último término, favorecer una disposición a elegirlos en armonía y placenteramente y, por consiguiente, a actuar virtuosamente.

Aristóteles rechazó la Forma transcendental del Bien platónica como algo irrelevante para los asuntos de las personas y, en general, sentía poca simpatía por la noción de bien absoluto. El objetivo de la elección y la acción es el bien humano, es decir, vivir bien. No es, sin embargo, algo que se reduzca a poseer la disposición práctica requerida. La sabiduría práctica, que es necesaria para vivir bien, supone habilidad

para calcular los mejores medios para conseguir los propios fines y esa es una virtud intelectual. Pero los fines presupuestos por la deliberación los establece la virtud moral. El fin de toda acción, el bien del hombre, es la felicidad (*eudaimonia).* Muchas cosas, como la riqueza, sólo son valiosas como medios para un fin valioso. El honor, el placer, la razón y las virtudes individuales, como el valor y la generosidad, se tienen por valiosas por sí mismas, pero también pueden pretenderse por la *eudaimonia.* Sólo la *eudaimonia* puede pretenderse únicamente por sí misma. La *eudaimonia* no es un estado estático del alma sino un tipo de actividad (*energeia)* del alma –parecida a la plenitud del hombre–. La vida de una persona feliz será autosuficiente y completa en grado sumo. El bien para el hombre, entonces, es una actividad conforme a la virtud o a la virtud suprema, si la hay. Aquí «virtud» significa algo parecido a excelencia y se aplica a muchas cosas además del hombre. La excelencia de un hacha está en su corte, la de un caballo en sus cualidades ecuestres. En suma, la excelencia de algo se refiere a cuán bien realiza sus funciones características o, como también podría decirse, a cuán bien realiza su naturaleza.

Las funciones naturales de las personas radican en el ejercicio de sus facultades cognitivas naturales, de las que sobresale la facultad de la razón. Así, la felicidad humana consiste en una actividad conforme a la razón. Sin embargo, las personas pueden ejercitar la razón de un modo práctico o puramente teórico. Lo primero sugiere que la felicidad consiste en la vida práctica de la virtud moral; lo segundo, que consiste en la vida de la actividad teórica. La mayoría de la *Ética a Nicómaco* está dedicada a las virtudes morales, pero el último libro parece favorecer la actividad teórica (*theoria)* como el fin supremo y más digno de ser elegido. Es la aproximación máxima del hombre a la actividad divina. Buena parte de los estudios modernos se ocupan de la relación entre esas dos concepciones del bien; sobre todo, de si tienen el mismo valor y de si son mutuamente excluyentes o incluyentes.

Ética y política están estrechamente ligadas. Aristóteles concibe el Estado como una entidad natural que surge entre las personas para realizar una función natural. Ésta no se limita a la obtención de una defensa común o a la promoción del comercio. Antes bien, el Estado de la *Política* también tiene a la *eudaimonia* como fin; es decir, su fin es estimular las vidas completas y autosuficientes de sus ciudadanos. Aunque Aristóteles produjo una compleja taxonomía de constituciones, las redujo a tres tipos: monarquía, aristocracia y democracia. Cuál de ellas sirviera mejor al fin natural del Estado era, en cierta medida, un cuestión relativa para Aristóteles. Aunque al parecer se inclinó por la democracia, en determinadas circunstancias la monarquía podría resultar apropiada.

La ordenación normal de las obras de Aristóteles termina con la *Retórica* y la *Poética*. La extensa discusión de la *Retórica* de la oratoria o arte de la persuasión la sitúa entre la política y la teoría de la literatura. La relativamente breve *Poética* se ocupa fundamentalmente del análisis de la tragedia. Su influencia histórica en la teoría estética en general y en la dramaturgia ha sido enorme.

Véase también ESENCIALISMO, ÉTICA DE LA VIRTUD, METAFÍSICA, PLATÓN, RAZONAMIENTO PRÁCTICO, SILOGISMO, SÓCRATES, TOMÁS DE AQUINO.

MVW

ARISTÓTELES, COMENTARIOS SOBRE, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

ARMINIANISMO, véase **ARMINIUS.**

ARMINIUS, JACOBUS (1560-1609), teólogo holandés; como pastor reformado holandés y después profesor de la Universidad de Leiden, desafió a la ortodoxia calvinista sobre la predestinación y el libre albedrío. Tras su muerte, sus seguidores codificaron las tesis de Arminius en un documento en el que se afirma que la gracia de Dios es necesaria para la salvación, aunque no irresistible: el decreto divino depende de la libre elección humana. Esto se convirtió en la base del arminianismo, que pese a que fue condenado por el sínodo reformado holandés fue objeto durante siglos de un encendido debate entre los teólogos protestantes de distintas adscripciones. El término «arminianismo» aún se usa a veces para designar a los teólogos que defienden, frente a la predestinación, una respuesta humana libre a la gracia divina.

RHK

ARMONÍA DE LAS ESFERAS, véase **PITÁGORAS.**

ARMONÍA PREESTABLECIDA, véase **LEIBNIZ.**

ARMSTRONG, DAVID M. (n. 1926), filósofo de la mente y metafísico australiano; ha ocupado hasta su retiro el cargo de Challais Professor of Philosophy en la Universidad de Sidney. Su pensamiento se caracteriza por su compromiso con un tratamiento fisicalista de la conciencia y por un planteamiento realista de las propiedades, concebidas éstas como universales. En *A Materialist Theory of the Mind* (1968) desarrolla una versión científicamente motivada de la teoría según la cual los estados mentales son idénticos a determinados estados físicos del sistema nervioso central. En *Universals and Scientific Realism* (1978), así como en *What Is a Law of Nature?* (1983) sostiene que una ontología que resulte científicamente adecuada ha

de incluir universales con el fin de poder explicar el *status* de las leyes naturales. Armstrong considera que las leyes deben ser interpretadas como enunciados que establecen relaciones de necesidad entre universales más que como meras regularidades entre particulares. En cualquier caso, Armstrong sólo se muestra dispuesto a reconocer la existencia de tales universales en la medida en que son necesarios para los fines de la explicación científica. Adopta, además, un realismo «inmanente» o «aristotélico» (opuesto a otro «trascendente» o «platónico») y rechaza la aceptación de universales no encarnados negando, igualmente, que éstos puedan existir de algún modo «fuera» del espacio y el tiempo.

Más recientemente, se puede ver cómo integra su fisicalismo de inspiración científica, así como su realismo, dentro de una especie de ontología general de los estados de cosas. Esto es especialmente claro en *A World of States of Affairs* (1997). En esta obra defiende el principio fundamental por el que toda verdad debe ser tal en función de la existencia de algún estado de cosas, considerando que son estos estados de cosas, más que los universales y particulares de que se componen, los que constituyen los ladrillos básicos de que está formada la realidad. Dentro de esta ontología, que en muchos sentidos recuerda a la del *Tractatus* wittgensteiniano, la necesidad y la posibilidad encuentran acomodo recurriendo a principios combinatorios. Como Armstrong expone en *A Combinatorial Theory of Possibility* (1989), su tratamiento ofrece una alternativa económica desde un punto de vista ontológico a la concepción realista de los mundos posibles que defiende David Lewis.

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA, REALISMO CIENTÍFICO, REALISMO METAFÍSICO.

EJL

ARNAULD, ANTOINE (1612-1694), filósofo y teólogo francés, quizá el más importante y conocido intelectual asociado con la comunidad jansenista de Port Royal, además de un firme y ortodoxo paladín de la filosofía cartesiana. Sus escritos teológicos defienden la doctrina agustiniana de la eficacia de la gracia, según la cual la salvación no se obtiene por los propios actos, sino por la irresistible gracia de Dios. También argumenta en favor de un contricionismo estricto, en el que la absolución de cada cual ha de basarse en un arrepentimiento verdadero, de corazón, en el amor a Dios, más que en el miedo egoísta al castigo de Dios. Estas ideas le llevaron a él y a Port Royal al centro de la controversia en la Francia del siglo XVII, cuando los jansenistas fueron vistos como una extensión subversiva de la reforma protestante.

Arnauld también estuvo envuelto constantemente en disputas filosóficas y fue considerado como uno de los pensadores más finos y filosóficamente agudos de su época. Su influencia en varios filósofos de primera fila de ese periodo provino principalmente de sus penetrantes críticas a sus sistemas. En 1641 se le pidió a Arnauld que comentara las *Meditaciones* de Descartes. Las objeciones que envió –referentes, entre otras cosas, a la naturaleza representacional de las ideas, la circularidad de las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios y la aparente irreconciliabilidad de la concepción cartesiana de la substancia material con la doctrina católica de la transubstanciación eucarística– fueron consideradas por Descartes como las más inteligentes y serias de todas. Arnauld ofreció sus objeciones con ánimo constructivo y pronto se convirtió en un defensor entusiasta de la filosofía de Descartes, considerándola beneficiosa tanto para el progreso del conocimiento humano como para la piedad cristiana. Insiste, por ejemplo, en que la inmortalidad del alma está bien fundamentada en el dualismo mente-cuerpo cartesiano.

En 1662 Arnauld compuso (con Pierre Nicole) la *Lógica de Port Royal*, un tratado muy influyente sobre el lenguaje y el razonamiento. Tras varias décadas de polémica teológica, en cuyo curso huyó de Francia a Holanda, Arnauld resumió sus actividades filosóficas públicas con la publicación en 1683 de *Sobre las ideas verdaderas y falsas* y en 1685 de *Reflexiones filosóficas y teológicas sobre el nuevo sistema de la naturaleza y de la gracia.* Estas dos obras, estableciendo reservas en lo que iba a convertirse en un largo debate, son un detallado ataque contra la teología de Malebranche y sus fundamentos filosóficos. En la primera, básicamente un tratado filosófico, Arnauld insiste en que las ideas, o las representaciones mentales que median en el conocimiento humano, no son sino actos de la mente que nos ponen en contacto directo cognitivo y perceptual con las cosas del mundo. (Malebranche, según la lectura de Arnauld, argumenta que las ideas son objetos inmateriales pero no mentales en el entendimiento divino, que conocemos y percibimos en lugar de las cosas físicas. Así, el debate se presenta a menudo como un debate entre el realismo directo de Arnauld y la teoría representacional de Malebranche.) Esos actos mentales tienen también un contenido representacional, o lo que Arnauld (siguiendo a Descartes) llama «realidad objetiva». Ese contenido explica la intencionalidad de los actos, o su tratar de un objeto. Arnauld discutiría después con Pierre Bayle, que acudió en defensa de Malebranche, si *todos* los actos mentales son intencionales, como cree Arnauld, o, como afirma Bayle, si algunos eventos del alma (como los placeres y los dolores) son no intencionales.

La crítica inicial de la epistemología y la filosofía de la mente de Malebranche, sin embargo, era considerada por Arnauld como un prolegómeno a su ataque principal contra su teología; en concreto, a la afirmación de Malebranche de que Dios siempre actúa por voliciones generales y nunca por voliciones particulares. Esta tesis, alega Arnauld, socava el sistema católico mismo de la providencia divina y pone en cuestión la eficiencia de Dios eliminándolo del gobierno directo del mundo.

En 1686 Arnauld también entró en discusión con Leibniz a propósito del *Discurso de metafísica* de éste. En la correspondencia subsiguiente, Arnauld centra su crítica en el concepto leibniziano de substancia y en su teoría causal, la armonía preestablecida. En este intercambio, como en el que mantuvo con Malebranche, el interés de Arnauld es preservar lo que considera el modo adecuado de concebir la libertad y providencia de Dios, aunque sus observaciones sobre la substancia (en las que objeta a la reintroducción de las «formas substanciales» por parte de Leibniz) están también claramente motivadas por su compromiso con una estricta ontología cartesiana –los cuerpos no son más que extensión, desprovista de cualquier elemento espiritual–. La mayor parte de su actividad filosófica en la segunda mitad del siglo, de hecho, es una vigorosa defensa del cartesianismo, en especial sobre una base teológica (por ejemplo, demostrando la consistencia de la metafísica cartesiana y el dogma católico de la presencia real en la Eucaristía), y le convierte por ello en objeto de condena tanto en los círculos católicos como en los protestantes.

Véase también BAYLE, DESCARTES, LEIBNIZ, MALEBRANCHE.

SN

AROUET, FRANÇOIS-MARIE, véase **VOLTAIRE.**

ARQUELAO DE ATENAS, véase **PRESOCRÁTICOS.**

ARQUETIPO, véase **JUNG.**

ARQUITAS (fl. 400-350 a.C.), filósofo pitagórico griego de Tarento, en el sur de Italia. Fue elegido general en varias ocasiones y envió un barco para rescatar a Platón de Dionisio II de Siracusa en el 361. Es famoso por la solución de determinados problemas matemáticos, como la duplicación del cubo, pero se sabe poco de sus principios filosóficos generales. Su demostración de que los números en una proporción superparticular no tienen ninguna proporción inferior es relevante para la teoría musical, lo mismo que sus trabajos sobre términos medios en aritmética, geometría y armónica. Dio descripciones matemáticas de las escalas diatónica, armónica y cromática y desarrolló una teoría de la acústica. Los fragmentos 1 y 2, y quizá el 3, son auténticos, pero la mayor parte del material que se le ha atribuido es espurio.

Véase también PITÁGORAS.

CAH

ARQUITECTURA COGNITIVA, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

ARRIANISMO, conjunto de enseñanzas, distintas pero relacionadas entre sí, del cristianismo primitivo que subordinan el Hijo a Dios Padre. Como reacción, la Iglesia desarrolló la doctrina de la Trinidad, en la que el Hijo (y el Espíritu Santo), aunque es una persona (*hipóstasis)* distinta, comparte con el Padre el ser o substancia (*ousia)* único de Dios. Arrio *(ca.* 250-*ca.* 336) enseñó en Alejandría, donde, según el modelo jerárquico del platonismo medio, distinguió cuidadosamente al Dios trascendente de las Escrituras del *Logos* o Hijo encarnado en Jesús. El segundo, sujeto al sufrimiento y humanamente obediente a Dios, es inferior al Creador inmutable, el objeto de esa obediencia. Sólo Dios es eterno e ingénito; el Hijo, divino no por naturaleza sino por elección divina, es generado, con un inicio: la única criatura, y a través de ella se hace todo lo demás. El concilio de Nicea, en el 325, condenó a Arrio y favoreció a su enemigo Atanasio, al afirmar el carácter creador y plenamente divino del Hijo, que tiene el mismo ser o substancia (*homoousios)* que el padre. Aún floreció el arrianismo, evolucionando hasta la tesis extrema de que el ser del Hijo ni era el mismo que el del Padre ni era semejante (*homoiousios)* a él, sino disimilar (*anomoios).* También esta tesis fue anatemizada, por el concilio de Constantinopla del 381 que, al ratificar lo que se conoce como el credo niceno, asentó el trinitarismo ortodoxo de las tres personas en contra del subordinacionismo arriano.

Véase también *HOMOOUSIOS.*

AEI

ARRIO, véase **ARRIANISMO.**

ARTE, FILOSOFÍA DEL, véase **ESTÉTICA.**

ARTE, TEORÍA REPRESENTACIONAL DEL, véase **MÍMESIS.**

ARTEFACTO, véase **TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE.**

ASCENDIENTE (de una relación dada R), la relación (también llamada clausura transitiva de R) que relaciona a un individuo dado con un segundo si y sólo si puede «llegarse» al primero desde el segundo por «aplicación» reiterada de la relación dada R. La relación *ser ascendiente de* es la relación ascen-

diente de la relación *ser padre o madre de* puesto que una persona es ascendiente de una segunda si la primera es padre o madre de la segunda, o es padre o madre de uno de los padres de la segunda, o es padre o madre de uno de los padres de alguno de los padres de la segunda y así sucesivamente. Frege descubrió un método sencillo para dar una definición materialmente adecuada y formalmente correcta del ascendiente de una relación dada en términos de la propia relación (además de conceptos lógicos). Ese método puede ilustrarse informalmente como sigue: para que una persona A sea un ascendiente de una segunda persona B es necesario y suficiente que A tenga todas las propiedades pertenecientes a los padres de B y a los padres de cualquier persona que las posea. Este método y otros similares hicieron posible la reducción de todos los conceptos numéricos a los de cero y sucesor, que Frege intentó entonces reducir a conceptos lógicos puros. La definición fregeana de ascendiente se ha convertido en un paradigma dentro de la filosofía analítica moderna y en un hito de la línea divisoria entre la lógica tradicional y la moderna. Demuestra la exactitud del análisis lógico moderno y, en comparación, las limitaciones de la lógica tradicional.

Véase también FREGE, LOGICISMO, RELACIÓN.

JCOR

ASCRIPTIVISMO, teoría según la cual calificar de voluntaria una acción no es describirla como causada de un modo determinado por el agente que la ejecutó, sino expresar un compromiso por el que el agente es responsable de la acción. El ascriptivismo es así una variedad de no cognitivismo aplicada a los juicios sobre la voluntariedad de los actos. Introducido por H. L. A. Hart en «Ascription of Rights and Responsabilities» publicado en *Proceedings of the Aristotelian Society* (1949), el ascriptivismo fue bautizado y atacado por P. T. Geach en «Ascriptivism», publicado en *Philosophical Review* en 1960. Hart replicó en el prefacio de su *Punishment and Responsability* (1968).

Véase también DESCRIPTIVISMO.

BWH

ASEIDAD, véase **ATRIBUTOS DIVINOS, *ENS A SE*.**

ASENTIMIENTO NOCIONAL, véase **NEWMAN.**

ASENTIMIENTO REAL, véase **NEWMAN.**

ASERCIÓN, véase **PROPOSICIÓN.**

ASERTABILIDAD GARANTIZADA, véase **DEWEY.**

ASERTÓRICO, véase **MODALIDAD.**

ASIMÉTRICO, véase **RELACIÓN.**

ASNO DE BURIDAN, véase **BURIDAN.**

ASOCIACIONISMO, doctrina psicológica según la cual la asociación es la base única o primaria del pensamiento y la conducta inteligentes en los humanos y en los animales. Se da una asociación cuando un tipo de pensamiento o conducta sigue, o sobreviene, a otro pensamiento o conducta o a un evento externo y cuando el segundo está vinculado de un modo u otro al primero. Si pensar en el jamón le recuerda a alguien los huevos, entonces la idea de huevos está asociada con la idea de jamón. Los asociacionistas alegan que los estados mentales complejos y los procesos mentales pueden descomponerse en elementos asociados. El complejo puede ser novedoso, pero los elementos son colecciones o productos de asociaciones pasadas. El asociacionismo suele ir combinado con el hedonismo. El hedonismo explica por qué se asocian o vinculan los eventos: los vínculos son forjados por experiencias placenteras y son rotos por experiencias desagradables. El asociacionismo contribuye a reducir la actividad inteligente, racional, a procesos no inteligentes, no racionales. La gente piensa como lo hace no por conexiones racionales entre ideas, sino porque los pensamientos están vinculados asociativamente. Así, alguien puede pensar en Londres cuando piensa en Inglaterra porque en su visita a Inglaterra desarrolló actividades placenteras en Londres y no porque posea una lógica interna de creencias geográficas que le lleve a razonar de Inglaterra a Londres.

Varios filósofos, entre los que se cuentan Hume y J. S. Mill, y psicólogos, entre otros E. L. Thorndike (1874-1949) y B. F. Skinner (1904-1990), son asociacionistas. El físico Hartley (1707-1757) intentó construir una concepción asociacionista de toda la mente.

Véase también CONEXIONISMO; HARTLEY; HEDONISMO; HUME; MILL, J. S.

GAG

ASPASIO, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

ASPECTO DUAL, TEORÍA DEL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

ASTELL, MARY (1666-1731), precursora del pensamiento feminista y autora de *A Serious Proposal to the Ladies* (1694 y 1697) y de *Some Reflections on Marriage (*1700). En estas obras sostiene que las limitaciones de las mujeres no se deben a la falta de capacidad intelectual, ya que están dotadas de un alma racional, y presenta, además, un programa educativo para darles satisfacción a través de sus

deberes religiosos. Astell participó igualmente en las controversias filosóficas, teológicas y políticas de su época. Sus *Letters Concerning the Love of God* (1695) constituyen su correspondencia con John Norris, pensador británico fiel a las ideas de Malebranche, acerca de las opiniones de Norris por las cuales éste sostiene que nuestro deber es sólo para con Dios. Su obra más profunda, *The Christian Religion, as Professed by a Daughter of the Church of England* (1705) expone sus puntos de vista acerca de los fundamentos y consecuencias de la distinción entre la religión natural y la revelada. Esta obra presta una considerable atención crítica a las ideas de John Locke y, junto con las *Letters,* provocó una serie de refutaciones por parte de Damaris Cudworth, amigo de Locke.

Véase también CUDWORTH, DAMARIS; FILOSOFÍA FEMINISTA, MALEBRANCHE.

MAT

ATANASIO *(ca.* 297-373), uno de los padres de la Iglesia, obispo de Alejandría (aunque a menudo estuvo exiliado), y uno de los protagonistas principales de las discusiones del siglo IV sobre la relación entre Cristo y Dios. A través de obras señeras como *Sobre la encarnación, Contra los arrianos,* y *Cartas sobre el Espíritu Santo,* Atanasio hizo una gran contribución a las doctrinas clásicas sobre la Encarnación y la Trinidad. Se opuso al arrianismo en todas sus formas, que negaban la divinidad de Cristo y le reducían a criatura, y enseñó, en el lenguaje del credo niceno, que Cristo, Dios Hijo y el Espíritu Santo tienen el mismo ser que Dios Padre (*homoousios).* Así, con terminología y conceptos tomados de la filosofía griega, ayudó a forjar la doctrina distintiva del cristianismo –y contraria al helenismo– del eterno Dios trino, que se encarnó en el tiempo y la materia y devolvió la inmortalidad, perdida por el pecado, a la humanidad, al compartir su condición de corrupción y decadencia.

AEL

ATARAXIA, véase **EPICUREÍSMO, SEXTO EMPÍRICO.**

ATEÍSMO (del griego *a-*, «no», y *theos,* «dios»), la concepción de que no hay dioses. Una acepción muy difundida denota la mera ausencia de creencia en Dios y es compatible con el agnosticismo. Una acepción más estricta se refiere a la creencia de que no hay Dios; este uso del término es el estándar. En la *Apología,* Sócrates es acusado de ateísmo por no creer en los dioses oficiales atenienses. Hay quienes distinguen entre el *ateísmo teórico* y el *ateísmo práctico*. Un ateo teórico niega con plena conciencia la existencia de un ser supremo, mientras que un ateo práctico puede creer que existe un ser supremo viviendo como si pensase que no hay Dios.

LPP

ATHEISMUSSTREIT, véase **FICHTE.**

ÁTICO, véase **COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, PLATONISMO MEDIO.**

ĀTMAN, en el pensamiento hindú, lo individual, entendido por el Advaita Vedanta como numéricamente idéntico a Brahman y por otras variedades de Vedanta como dependiente de él y susceptible de rendirle adoración. En el hinduismo a veces se le considera inherentemente consciente y dotado de cualidades mentales intrínsecas, y otras como posesor de cualidades mentales sólo en tanto que el compuesto *Ātman-encarnado-en-un-cuerpo-físico* tiene esa propiedad. El *Ātman* transmigra desde siempre de una vida a otra (o, para Advaita, parece hacerlo). Se encarna en cuerpos sucesivos, acumulando el karma y pudiendo alcanzar la iluminación con la consiguiente liberación de la *saṁsāra,* la rueda transmigratoria.

KEY

ATOMISMO ANTIGUO, teoría, original de Leucipo y elaborada por Demócrito, según la cual las realidades últimas son los átomos y el vacío. La teoría le sirvió después a Epicuro como fundamento de una filosofía que insiste en las preocupaciones éticas, el epicureísmo.

Véase también DEMÓCRITO, EPICUREÍSMO.

DWG

ATOMISMO LÓGICO, véase **RUSSELL.**

ATOMISMO SEMÁNTICO, véase **HOLISMO SEMÁNTICO.**

ATRIBUTO, véase **PROPIEDAD.**

ATRIBUTO DUAL, TEORÍA DEL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

ATRIBUTO RESULTANTE, véase **SUPERVENIENCIA.**

ATRIBUTOS DIVINOS, propiedades de Dios, en especial, aquellas que son esenciales y únicamente poseídas por éste. Entre las propiedades tradicionalmente consideradas como atributos de Dios, la omnipotencia, la omnisciencia y la absoluta bondad son consideradas como indicativas respectivamente de poder, conocimiento y bondad moral en grado máximo. Aquí Dios es interpretado como un ser eterno de inmenso poder, conocimiento y bondad, creador y sostén del universo y merecedor de adoración por parte de los hombres.

La *omnipotencia* es el poder máximo. Algunos filósofos, en especial Descartes, han considerado que la omnipotencia precisa de la capacidad para hacer absolutamente cualquier cosa, incluyendo lo que es lógicamente imposible. Las tesis más clásicas, por el contrario, entienden la omnipotencia

como algo que involucra unos poderes inmensamente vastos, pero que están sujetos, no obstante, a un cierto rango de limitaciones. Éstas incluyen la incapacidad para realizar lo que es lógicamente imposible, para cambiar el pasado o para hacer las cosas incompatibles con lo que ya ha sucedido, así como la incapacidad para hacer cosas que no pueden ser hechas por un ser con otros atributos divinos, como, por ejemplo, pecar o mentir.

La *omnisciencia* supone un conocimiento ilimitado. De acuerdo con el tratamiento más tradicional, la omnisciencia consiste en el conocimiento de todas las proposiciones verdaderas. Sin embargo, puede haber razones para reconocer limitaciones en la clase de proposiciones verdaderas que un ser ha de conocer para resultar omnisciente. Por ejemplo, si hay proposiciones verdaderas relativas al futuro, entonces la omnisciencia debería incluir también la presciencia. Algunos pensadores han considerado que la presciencia referida a las acciones humanas es incompatible con las acciones libres. Esto ha llevado a algunos a rechazar la existencia de proposiciones verdaderas acerca del futuro, mientras que otros han venido a rechazar que sean cognoscibles. En este último caso, la omnisciencia ha de ser considerada como el conocimiento de todas las verdades *cognoscibles*. O si Dios es eterno y hay ciertas proposiciones temporales o indexadas temporalmente que sólo alguien que está en el tiempo puede conocer, entonces la omnisciencia presumiblemente no se hará extensiva a tales proposiciones. Es un asunto controvertido el establecer si la omnisciencia incluye un conocimiento medio, esto es, el conocimiento de lo que un agente haría si se dieran ciertas condiciones contrafácticas. Ya que las críticas recientes al conocimiento medio (en contraste con Báñez y otros dominicos del siglo XVI opuestos a Molina) suelen rechazar que las condiciones contrafácticas aducidas sean verdaderas, el negar la posibilidad del conocimiento medio no tiene por qué restringir la clase de proposiciones verdaderas que un ser ha de conocer para ser omnisciente. Por último, y aunque el concepto de omnisciencia no tiene por qué verse constreñido por el modo en que un ser omnisciente lo adquiere, se suele considerar que el conocimiento que Dios posee no es ni inferencial (esto es, obtenido a partir de premisas o evidencia) ni dependiente de procesos causales.

La *bondad absoluta* es un completo deseo del bien y, en un sentido más laxo, una perfecta bondad moral. Tradicionalmente se ha venido considerando que no sólo sucede que Dios sea bueno, sino que lo es en tal medida que es imposible para él hacer algo malo. De acuerdo con la primera afirmación, Dios es *esencialmente* bueno; de acuerdo con la segunda, es además *impecable*. Es un asunto controvertido el saber si Dios es perfectamente bueno en virtud del cumplimiento de algún estándar moral externo o de si es él mismo quien fija ese estándar para la bondad.

La *eternidad* es un modo de existencia atemporal que nunca permite una conciencia directa de lo que sucede en el tiempo. Según la formulación clásica de Boecio, la eternidad es «la posesión completa y de una vez de una vida ilimitada». Aquellos que niegan que Dios es eterno suelen admitir, no obstante, que es *sempiterno*, esto es, que siempre ha existido y que siempre lo hará.

La *simplicidad* es la propiedad de no tener partes de ningún tipo. De acuerdo con la doctrina de la simplicidad divina, Dios no sólo no tiene partes espaciales o temporales, sino que no hay distinción entre Dios y su esencia, entre sus diversos atributos (en él la omnisciencia y la omnipotencia son, por ejemplo, idénticas) y entre Dios y sus atributos. La atribución de simplicidad a Dios fue corriente en la teología medieval, pero esta doctrina ha resultado desconcertante, si no incoherente, a muchos pensadores contemporáneos. La simplicidad divina ha sido considerada como una expresión de la *autonomía* divina, esto es, de su completa independencia con respecto a todo lo que sea distinto a sí mismo.

Véase también CONOCIMIENTO MEDIO, DESCARTES, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, MOLINA, PRESCIENCIA DIVINA.

ERW

AURELIO, MARCO, véase **MARCO AURELIO.**

AUSTIN, JOHN (1790-1859), filósofo inglés del Derecho, conocido sobre todo por su teoría de la ley como orden. Su carrera como abogado fue poco exitosa, pero su reputación como erudito fue tal que al fundarse el University College, en Londres, se le ofreció la cátedra de Jurisprudencia. En 1832 publicó sus diez primeras clases, condensadas en seis con el título *The Province of Jurisprudence Determined*. Aunque publicó un puñado de ensayos y sus, de algún modo, fragmentarias *Lectures on Jurisprudence* (1863) se publicaron a título póstumo, su reputación se cimienta en *The Province*. Él y Bentham (su amigo, vecino en Londres y correligionario utilitarista) fueron los principales filósofos ingleses del Derecho de su tiempo y su influencia en el desarrollo de la Filosofía del Derecho aún pervive.

Austin mantuvo que la primera tarea de la Filosofía del Derecho, en la que invierte la mayor parte de su energía, es aclarar qué son las leyes y si es posible explicar por qué son lo que son: su razón de ser. Hasta que estas cuestiones no estén claras, las propuestas legislativas y los argumentos legales nunca pueden estar claros, puesto que inevitablemente se deslizarán en ellos consideraciones irrele-

vantes. El lugar apropiado para las consideraciones morales o teológicas es la discusión de lo que debe ser la ley positiva, no de lo que es. Las consideraciones teológicas se reducen a las morales, puesto que puede asumirse que Dios es un buen utilitarista. Son las leyes positivas, «es decir, las leyes que así son llamadas simple y estrictamente[...] las que forman el objeto apropiado de la jurisprudencia general y particular». También han de distinguirse de las «leyes metafóricas o figurativas».

Una *ley en su sentido más general* es «una regla enunciada como guía para un ser inteligente por un ser inteligente que tiene poder sobre él». Es un orden, se diga como se diga. Son órdenes de hombres a hombres, de superiores políticos, las que forman el cuerpo de la ley positiva. La jurisprudencia general o comparativa, la fuente de la razón de ser, si es que hay alguna, de las leyes particulares, es posible porque hay órdenes casi universales que pueden atribuirse a Dios o a la Naturaleza, pero que sólo se convierten en ley positiva cuando son impuestas por un legislador. Aunque el modelo general de jurisprudencia analítica austiniana, edificada sobre un entramado de definiciones, ha sido ampliamente seguido, no faltan objeciones convincentes –sobre todo las de H. L. Hart– que minan la teoría de la ley como orden.

Véase también FILOSOFÍA DEL DERECHO, JURISPRUDENCIA.

ELP

AUSTIN, J(OHN) L(ANGSHAW) (1911-1960), filósofo inglés, exponente señero de la filosofía «lingüística» de después de la guerra. Estudió principalmente Filología clásica en Shrewsbury y en el Balliol College de Oxford y enseñó Filosofía en el Magdalen College. Durante la Segunda Guerra Mundial sirvió como oficial en la inteligencia militar, obteniendo la O. B. E. (Orden del Imperio Británico), la Croix de Guerre, y la Legion of Merit. En 1952 se convirtió en White's Professor de Filosofía moral en Oxford, y en 1955 y 1958 estuvo como profesor visitante en Harvard y Berkeley, respectivamente. En su relativamente corta carrera, Austin sólo publicó unos pocos artículos solicitados; su influencia la ejerció principalmente a través de la discusión con sus colegas, a quienes dominó más por su inteligencia crítica que por una visión preconcebida de lo que tenía que ser la filosofía.

A diferencia de otros, Austin no creía que los problemas filosóficos surjan de aberraciones del «lenguaje común» ni que necesariamente se encuentren soluciones en él; encontró, más bien, en la autoridad de lo vernáculo una fuente de distinciones agradables y pregnantes, y defendió que merece mucha más atención de la que suele recibir de los filósofos. Es inútil, pensaba, pontificar extensamente sobre el conocimiento, la realidad o la existencia, por ejemplo, sin examinar primero en detalle cómo, y cuándo, se emplean las palabras «conocimiento», «real» y «existe» en la vida cotidiana. En *Sense and Sensibilia* (1962, compilado a partir de las notas de una conferencia), la teoría de los datos sensoriales es atacada por sus deficiencias a este respecto. Austin también provocó la controversia con su bien conocida distinción entre proferencias «realizativas» y «constatativas» («Prometo» *hace* una promesa mientras que «Él prometió» simplemente informa de una); más tarde lo reformula como una distinción tripartita entre las «fuerzas» locutiva, ilocutiva y perlocutiva de la proferencia, que corresponden (aproximadamente) al significado, la intención y las consecuencias de decir algo, en un contexto u otro. Aunque nunca han recibido una formulación estable o acabada, estas ideas han encontrado su sitio desde entonces en el fructífero estudio de los actos de habla.

Véase también FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.

PHE

AUTARQUÍA, término del griego antiguo que significa «autosuficiencia». La *autarquía* solía considerarse como una señal del bien humano, de la felicidad (*eudaimonia).* Una vida es autosuficiente cuando es digna de elección y no carece de nada. Lo que hace a una vida autosuficiente –y por consiguiente feliz– fue objeto de controversia. Los estoicos defendieron que bastaría con la mera posesión de la virtud; Aristóteles y los peripatéticos insistieron en que la virtud ha de ejercerse e incluso ir acompañada de bienes materiales. También hubo un debate entre los pensadores griegos posteriores acerca de si una vida autosuficiente es solitaria si sólo la vida en una comunidad puede ser autosuficiente.

Véase también ARISTÓTELES, ESTOICISMO.

ECH

AUTENTICIDAD, véase EXISTENCIALISMO, HEIDEGGER.

AUTOCONCIENCIA, véase CONOCIMIENTO POR FAMILIARIDAD, *DE DICTO*, FILOSOFÍA DE LA MENTE.

AUTOCONTROL, véase *AKRASIA*.

AUTODETERMINACIÓN, autonomía poseída por una comunidad cuando es políticamente independiente; en sentido estricto, soberanía territorial. En el derecho internacional, *el principio de autodeterminación* parece otorgar a cada pueblo el derecho a autodeterminarse, aunque su interpretación es controvertida. Cuando se aplica a Estados establecidos, el principio reclama el reconocimiento de la

soberanía de ese Estado y la no intervención en sus asuntos internos. Cuando da lugar a la autodeterminación de las comunidades subordinadas, sin embargo, puede generar demandas de secesión que chocan con pretensiones de soberanía existentes. Además, ¿qué grupos sin autogobierno pueden ser sus beneficiarios? La interpretación *nacional* del principio considera que quienes propiamente pueden reclamar ese derecho son las unidades culturales o nacionales, mientras que la interpretación *regional* concede ese derecho a las poblaciones de regiones bien definidas con independencia de su afiliación cultural o nacional. La diferencia refleja las raíces del principio en las doctrinas del *nacionalismo* y de la *soberanía popular*, respectivamente, aunque complica su aplicación.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA.

TK

AUTOENGAÑO 1) acción intencional para evitar verdades desagradables y asuntos dolorosos (sobre uno mismo o sobre el mundo); 2) procesos no intencionados de negación, elusión o percepción sesgada; 3) estados mentales resultantes de esas acciones y procesos, como la ignorancia, la creencia falsa, el espejismo, la opinión injustificada o la ausencia de una conciencia clara. Así, los padres tienden a exagerar las virtudes de sus hijos, los amantes a no tener en cuenta claros signos de la falta de reciprocidad en su afecto, los anoréxicos racionalizan su necesidad de hacer dieta, los pacientes terminales de cáncer quieren creer que su salud está mejorando.

En algunos contextos el autoengaño es neutro y no implica crítica alguna. Engañarse puede ser incluso deseable, dando lugar a una mentira vital que promueve la felicidad o la capacidad de enfrentarse a dificultades. En otros contextos «autoengaño» tiene connotaciones negativas, sugiriendo mala fe, falsa conciencia, o lo que Joseph Butler denominó «profunda hipocresía» –la negativa a reconocer nuestra mala conducta, nuestras debilidades de carácter o nuestras onerosas responsabilidades–. Filósofos existencialistas como Kierkegaard, Heidegger y especialmente Sartre *(El ser y la nada,* 1943), denuncian el autoengaño como una negativa inautética (fraudulenta, cobarde) a enfrentarse a verdades dolorosas pero significativas, referentes sobre todo a la libertad, la responsabilidad y la muerte. Herbert Fingarette, sin embargo, adujo que el autoengaño es moralmente ambiguo –no es ni claramente culpable ni claramente inocente– por el modo en que corroe la capacidad de actuar racionalmente *(Self-Deception,* 1969).

La idea misma de engañarse intencionadamente parece paradójica. Al engañar a otros tengo normalmente conocimiento de una verdad que me guía al decir la mentira opuesta, con lo cual intento confundirles haciéndoles creer algo falso. Hay cinco dificultades que parecen impedir que yo me haga algo semejante a mí mismo:

1. En el engaño interpersonal, una persona sabe algo que otra no sabe. Sin embargo, quienes se autoengañan siempre conocen la verdad, y así parece que no pueden valerse de ello para hacerse ignorantes. Una solución es que el autoengaño se da a lo largo del tiempo, erosionándose gradualmente el conocimiento inicial. Puede que quienes se engañan sospechen, más que conozcan, la verdad y, así, que desdeñen las evidencias pertinentes.
2. Si la conciencia implica ser consciente de los propios actos conscientes, entonces una intención consciente de engañarse sería inconsistente, porque seguiría siendo consciente de la verdad de la que quiero huir. La solución de Sartre era considerar que el autoengaño es espontáneo y no va acompañado de una reflexión explícita. La solución de Freud era concebir el autoengaño como una represión inconsciente.
3. Parece que quienes se engañan creen una verdad que al mismo tiempo se fuerzan a no creer, pero ¿cómo es posible? Puede que una de las dos creencias opuestas sea inconsciente o no plenamente consciente.
4. El autoengaño sugiere una creación voluntaria de creencias, que parece imposible puesto que las creencias no se pueden elegir voluntariamente. Quizá las creencias puedan manipularse indirectamente ignorando y atendiendo selectivamente a la evidencia.
5. Parece que una parte de una persona (el que engaña) manipula a otra parte(la víctima), pero tal escisión extrema apunta más a trastornos de personalidad múltiple que al autoengaño. Puede que estemos compuestos de «subyos» –racimos relativamente unificados de elementos de la personalidad–. O puede también que llegados a este punto tengamos que desechar el modelo del engaño interpersonal para entender el autoengaño.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, FREUD.

MWM

AUTOEVIDENCIA, propiedad de ser autoevidente. Sólo las proposiciones verdaderas (o verdades) son autoevidentes, aunque las proposiciones falsas pueden parecer autoevidentes. Hay cierto consenso de que una proposición verdadera es autoevidente si, y sólo si, alguien estaría justificado al creerla si la entendiese de forma adecuada. Algunos exigirían además que las proposiciones autoevidentes sean conocidas si son creídas sobre la base de una comprensión semejante. Algunas proposiciones autoe-

videntes son obvias, como la proposición de que todas las gallinas son hembras, pero otras no lo son, puesto que puede suponer una reflexión considerable alcanzar una comprensión adecuada de ellas. Que la esclavitud es mala y que no hay conocimiento de lo falso pueden ser ejemplos de lo último. No todas las proposiciones obvias son autoevidentes; por ejemplo, es obvio que una piedra caerá si se lanza, pero una comprensión adecuada de esa afirmación no justifica por sí misma creerlo. Una proposición obvia es una proposición que parece inmediatamente verdadera a cualquiera que la entienda, pero su obviedad puede descansar en hechos empíricos bien conocidos y comúnmente aceptados y no en su comprensión.

Todas las proposiciones analíticas son autoevidentes, pero no todas las proposiciones autoevidentes son analíticas. Las proposiciones de que si *A* es mayor que *B* entonces *B* es menor que *A* y de que ningún objeto puede ser rojo y verde al mismo tiempo y a los mismos respectos son, o al menos así puede defenderse, autoevidentes pero no analíticas. Todas las proposiciones autoevidentes son necesarias, puesto que nadie estaría justificado al creer una proposición contingente en virtud de la mera comprensión de la misma. Sin embargo, no todas las proposiciones necesarias son autoevidentes; por ejemplo, que el agua es H_2O y que la temperatura es una medida de la actividad molecular de las substancias son necesarias pero no autoevidentes. Una proposición puede parecer autoevidente sin serlo. Por ejemplo, la proposición de que todos los varones adultos no casados son solteros puede parecerles autoevidente a muchos hasta que caen en la cuenta de que el papa es uno de ellos. Una proposición puede parecerles autoevidente a algunos pero no a otros, por mucho que, o bien tenga, o bien carezca de la propiedad de ser autoevidente. Las proposiciones autoevidentes son cognoscibles no empíricamente o a priori, aunque algunas proposiciones cognoscibles a priori no son autoevidentes, por ejemplo, ciertas conclusiones de largas y difíciles cadenas de razonamiento matemático.

Véase también A PRIORI, DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, KANT, NECESIDAD, RACIONALISMO.

BR

AUTOLÓGICA, véase PARADOJAS SEMÁNTICAS.

AUTÓMATA, véase AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.

AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR, modelo formal de autorreproducción introducido por Von Neumann. Von Neumann trabajó primero con un modelo de robot intuitivo y después con un modelo de autómata celular bien definido. Imagínese una clase de autómatas robóticos hechos de piezas de robots que operan en un entorno en el que hay más piezas. Hay componentes de ordenador (interruptores, elementos de memoria, cables), piezas de *input* y *output* (elementos sensibles, elementos exhibidos), partes de acciones (captar y mover elementos, unir y cortar elementos) y tiras (para mantener la estructura y que también pueden usarse para una cinta de almacenamiento). También hay fuentes de energía que permiten a los robots moverse y operar. Con esos cinco tipos de elementos pueden construirse robots que fabriquen objetos de diversas clases, incluyendo otros robots.

Las piezas disponibles también permiten, sin duda, construir una versión robótica de cualquier *autómata finito*. Podrían añadirsele después componentes sensibles y activos, de modo que pudiera fabricar con barras una cinta de almacenamiento indefinidamente expandible. (Una «cinta en blanco» consta de tiras unidas formando una secuencia, y el robot almacena información en esa cinta pegando o no las tiras en sus uniones.) Si su parte de autómata finito puede ejecutar programas y es suficientemente potente, el robot es un *robot computador universal* (cfr. máquina universal de Turing).

Un robot computador universal puede desarrollarse hasta formar un robot constructor universal –un robot que puede construir cualquier otro robot, dada su descripción–. Sea *r* cualquier robot con una cinta idefinidamente expandible, sea *F (r)* la descripción de su parte finita y *T(r)* la información almacenada en su cinta. Tómese ahora un robot computador universal e incorporensele dispositivos para sentir y actuar y programas, de modo que cuando se escriba *F(r)* seguido de *T(r)* en su cinta, el ordenador universal ampliado ejecute las siguientes tareas. Primero lee la descripción *F(r)*, encuentra las partes necesarias y construye la parte finita de *r*. Después, construye una cinta en blanco, la anexa a la parte finita de *r* y copia entonces la información *T(r)* de su cinta en la nueva cinta. Este desarrollo de un robot computador universal es un *constructor universal*. Cuando empieza con la información *F(r)* y *T(r)* escrita en su cinta, construye una copia *r* que tiene *T(r)* en su cinta.

La autorreproducción del robot resulta de aplicar el constructor universal a sí mismo. Modifica ligeramente el constructor universal, de manera que cuando sólo se escribe la descripción *F(r)* en su cinta, construye la parte finita de *r* y le añade una cinta en la que está escrito *F(r)*. Llamemos C_u a esta versión del constructor universal. Póngase ahora la descripción $F(C_u)$ de C_u en su propia cinta y procédase. C_u lee primero esa descripción y construye una copia de la parte finita de sí mismo en una región vacía del espacio celular. Añade entonces una cinta en blanco a la nueva construcción y co-

pia $F(C_u)$ en ella. Por tanto, C_u con $F(C_u)$ en su cinta ha producido otra copia de C_u con $F(C_u)$ en su cinta. En eso consiste la autorreproducción de autómatas.

Este modelo robótico de autorreproducción es muy general. Para desarrollar ulteriormente la lógica de la autorreproducción, Von Neumann comienza extendiendo el concepto de autómata finito al de *autómata celular* infinito, que consiste en una configuración o «espacio» de *células*, en la que cada célula contiene el mismo autómata finito. Elige un disposición infinita del panel de control para modelar la autorreproducción y especifica un autómata concreto con 29 estados para cada casilla (célula). Cada autómata está directamente conectado con sus cuatro vecinos contiguos y la comunicación entre vecinos se realiza en uno o dos pasos temporales.

Los 29 estados de la célula pertenecen a tres categorías. Hay un estado blanco para representar la pasividad de un área vacía. Hay 12 estados de cambio, almacenaje y comunicación, que permiten construir cualquier autómata finito en una región celular suficientemente grande. Y hay 16 estados para simular las actividades de construcción y destrucción. Von Neumann eligió esos 29 estados de manera que un área de células que no estén en blanco pueda computar y crecer, es decir, activar una hilera de células de una región en blanco y convertirlas en un autómata celular. Un autómata celular concreto está situado en ese espacio por la selección de los estados iniciales de un área finita de células, quedando en blanco todas las demás células. Un *ordenador universal* es un autómata finito suficientemente potente con una cinta. La cinta es una fila indefinidamente larga de células en la que los bits se representan por medio de dos estados celulares distintos. El autómata finito accede a esas células mediante un *brazo de construcción,* que mueve adelante y atrás por filas de células contiguas en la cinta. Cuando está activado, el autómata finito ejecuta los programas almacenados en la cinta.

Un *constructor universal* es el resultado de desarrollar el ordenador universal (cfr. el modelo robótico). Se añade otro brazo de construcción y además un autómata finito de control para manejarlo. El controlador envía señales al brazo para que se traslade a una región en blanco del espacio celular, se mueva por esa región y cambie los estados de las células de la región. Cuando el constructor universal ha convertido la región en un autómata celular, dirige al brazo de construcción para activar el nuevo autómata y entonces lo retira de allí. El autómata celular autorreproductor es el resultado de aplicar el constructor universal a sí mismo, como sucedía con el modelo robótico.

Los autómatas celulares son hoy muy estudiados por seres humanos que trabajan interactivamente con ordenadores como modelos abstractos tanto de sistemas físicos como de sistemas orgánicos. [véase Arthur W. BURKS, «Von Neumann's Self-Reproducing Automata» en William Aspray y Arthur Burks (comps.), *Papers on John von Neumann on Computers and Computer Theory*, 1987]. El estudio de la vida artificial es un estímulo para la simulación computacional de autómatas celulares y otros autómatas similares. A veces se usan organizaciones de autómatas celulares en ordenadores sumamente paralelos.

Véase también **INTELIGENCIA ARTIFICIAL, MÁQUINA DE TURING, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, VIDA ARTIFICIAL.**

AWB

AUTÓMATA CELULAR, véase **AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR.**

AUTÓMATA FINITO, véase **MÁQUINA DE TURING, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

AUTONOMÍA, véase **KANT, LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

AUTONOMÍA DE LA BIOLOGÍA, véase **UNIDAD DE LA CIENCIA.**

AUTONOMÍA DE LA ÉTICA, véase **ÉTICA.**

AUTONOMÍA DE LA PSICOLOGÍA, véase **FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA.**

AUTOPRESENCIA, en la filosofía de Meinong, tener la capacidad –común a todos los estados mentales– de ser inmediatamente presente en nuestro pensamiento. En la concepción de Meinong, ningún estado mental puede hacerse presente en nuestro pensamiento de algún otro modo –por ejemplo, indirectamente, mediante una «idea de reflexión» lockeana–. El único modo de aprehender un estado mental es experimentarlo o «vivir a través» de él. La experiencia que comporta la aprehensión de un objeto externo tiene así una doble función de presentación: *a)* por medio de su «contenido» presenta el objeto a nuestro pensamiento; *b)* como su propio «cuasicontenido» se presenta a sí misma inmediatamente a nuestro pensamiento. En la contemporaneidad, Roderick Chisholm ha basado en parte su descripción del contenido empírico en un concepto relacionado con el de autopresencia. (En el sentido de Chisholm, cuya definición omitimos, todos los estados autopresentes son mentales, pero no a la inversa; por ejemplo, estar deprimido por la muerte de la propia esposa no sería autopresente.) En la epistemología de Chisholm, los estados autopresentes son una fuente de certeza del siguiente modo: si *F* es un estado au-

topresente, entonces para tener la certeza de que se está en el estado *F* basta con estarlo y creer de uno mismo que se está en el estado *F*.

Véase también BRENTANO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, MEINONG.

RKE

AUTORES PATRÍSTICOS, llamados también padres de la Iglesia, grupo de autores cristianos primitivos llamados así originariamente porque fueron considerados los «padres» (*patres*) de las iglesias cristianas ortodoxas. El término se usa ahora con mayor amplitud para designar a los autores cristianos, ortodoxos o heterodoxos, activos en los primeros seis siglos, aproximadamente, de la era cristiana. La división cronológica es bastante flexible, y de vez en cuando se amplía a siglos posteriores para determinados propósitos. Además, el estudio de estos autores los ha dividido tradicionalmente por lenguas; las principales: el griego, el latín y el siriaco. Las, a veces, acusadas divisiones por lenguas entre los estudiosos de la patrística reflejan en parte las distintas historias regionales y en parte la sociología de la ciencia moderna.

Griegos. Suele considerarse que el periodo de la patrística en Grecia se extiende desde los primeros autores posteriores al Nuevo Testamento hasta con figuras como Máximo el Confesor (579/580-662) o Juan Damasceno *(ca.* 650-c, 750). Este periodo se divide tradicionalmente por referencia al concilio de Nicea (325). Entre los autores griegos importantes para la historia de la filosofía anteriores al concilio de Nicea están Ireneo (130/140-¿después del 198?), Clemente de Alejandría *(ca.* 150-después del 215) y Orígenes *(ca.* 180-*ca.* 254). En cuanto a los autores nicenos y posnicenos, destacan Atanasio *(ca.* 295-373), los capadocios, es decir, Gregorio Nacianceno *(ca.* 330-90), Basilio de Cesarea *(ca.* 330-79) y su hermano Gregorio de Nisa (335/340-*ca.* 394), y Juan Crisóstomo *(ca.* 350-407).

Los cuestiones filosóficas y las prácticas están inextrincablemente unidas en estos autores griegos. Justino Mártir (siglo II), por ejemplo, describe su conversión al cristianismo de forma muy explícita como un tránsito por formas más bajas de filosofía hasta la verdadera filosofía. Clemente de Alejandría, igualmente, usa el género filosófico de la protréptica y un montón de textos antiguos para persuadir a sus lectores paganos de que han de ir al cristianismo como a la verdadera sabiduría. Orígenes dedica su *Contra Celsus* a refutar detalladamente los ataques de un filósofo pagano al cristianismo. Aún es más significativo, y sutil, que la mayoría de las obras principales de los capadocios se apropien y transformen las enseñanzas de autores filosóficos como Platón y los neoplatónicos, en primer lugar, y también Aristóteles, los estoicos y Galeno.

Latinos. Las iglesias latinas cuentan con cuatro autores posnicenos como principales maestros: Ambrosio (337/339-97), Jerónimo *(ca.* 347-419), san Agustín (354-430) y Gregorio el Grande *(ca.* 540-604). Otros autores latinos de interés filosófico son Tertuliano (fl. *ca.* 195-*ca.* 220), Lactancio *(ca.* 260-*ca.* 330), Mario Victorino (280/285-antes del 386) e Hilario de Poitiers (fl. 356-64).

Se considera normalmente que el periodo patrístico latino se extiende del siglo II al V o VI, es decir, más o menos de Tertuliano a Boecio. Los autores latinos comparten con sus contemporáneos griegos una panoplia de relaciones con las escuelas filosóficas paganas, como instituciones rivales y al mismo tiempo fuentes de útiles enseñanzas. En *Contra las naciones* y *Apología,* Tertuliano refuta las acusaciones paganas contra el cristianismo y ataca a continuación varias creencias paganas, algunas de ellas filosóficas. Por el contrario, los escritos de Mario Victorino, Ambrosio y san Agustín representan transformaciones de enseñanzas filosóficas, sobre todo de los neoplatónicos. Como la erudición filosófica era en general tan grande entre los latinos como entre los griegos, se mostraron más ansiosos por aceptar doctrinas filosóficas y se sintieron más libres para improvisar variaciones sobre ellas.

Véase también AGUSTÍN, BOECIO, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, GREGORIO DE NISA, TERTULIANO.

MDJ

AUTORREFERENCIA, PARADOJAS DE, véase **RUSSELL, TEORÍA DE TIPOS.**

AVATAR (del sánscrito *avatāra*), en el pensamiento hindú, cualquiera de los repetidos «descensos» del Ser Supremo al mundo físico como un animal, un ser humano o una combinación de ellos, para destruir el mal y restaurar el orden. Predominantemente identificados con acciones del dios Vishnu, estas entradas en el mundo indican que Vishnu como señor ajustará el ciclo del karma. Su primera referencia está en el *Bhagavad Gita* (150 a.C.), donde Krishna dice que cuando el *dharma* languidece, él se encarna era tras era para destruir a quienes hacen el mal y promover el bien. Listas posteriores de los avatares de Vishnu citan diez, veinte, o más, con Krishna y el Buda como ejemplos famosos. La inclusión de deidades locales prominentes en la lista les colocó bajo la influencia de los devotos de Vishnu y hoy pueden figurar incluso Jesús y Mahoma. Filósofos modernos como Radhakrishnan (1888-1975) redefinen el concepto no teístamente, identificando un avatar con un ser humano que ha alcanzado la iluminación.

RNM

AVEMPACE, véase **IBN BĀJJA.**

AVENARIUS, RICHARD (1843-1896), filósofo alemán. Nació en París y se educó en la Universidad de Leipzig. Comenzó como profesor en Leipzig y sucedió a Windelband en la Universidad de Zúrich en 1877. Durante algún tiempo fue editor del *Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Su primera obra fue *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus* (1868). A su obra más importante, *Kritik der reinen Erfahrung* (*Crítica de la experiencia pura),* 2 vols. (1888-1890), le siguió su último estudio, *Der menschliche Weltbegriffe* (1891).

En su *Kritik* poskantiana Avenarius presentaba un positivismo radical que intentaba basar la filosofía en principios científicos. Este «empiriocriticismo» insistía en la «experiencia pura» y en definiciones generales y descriptivas de la experiencia. Las pretensiones metafísicas de trascender la experiencia eran rechazadas como meras creaciones de la mente. Como Hume, Avenarius negó la validez ontológica de la substancia y la causalidad. Buscando un empirismo científico, se esforzó por delinear una determinación descriptiva de la forma y el contenido de la experiencia pura. Pensaba que la dicotomía sujeto-objeto, la separación de las experiencias internas y externas, falseaba la realidad. Si pudiéramos evitar «introyectar» el sentimiento, el pensamiento y la voluntad en la experiencia (y por tanto escindirla en sujeto y objeto), podríamos alcanzar la visión «natural» original del mundo.

Aunque Avenarius en su *Crítica de la experiencia pura* mantenía que los cambios de los estados cerebrales son paralelos a los estados de conciencia, no redujo las sensaciones o los estados de la conciencia a cambios fisiológicos en el cerebro. Debido a que su teoría de la experiencia pura minaba al materialismo dogmático, Lenin atacó su filosofía en *Materialismo y empiriocriticismo* (1952). Su epistemología influyó en Mach y su insistencia en la experiencia pura tuvo una influencia considerable en James.

Véase también DICOTOMÍA SUJETO-OBJETO.

GJS

AVERROES, en árabe, Ibn Rushd (1126-1198), filósofo, jurista y físico islámico. Descendiente de una larga línea de *qādīs* (jueces religiosos), nació en Córdoba y se educó en la ley islámica. Presentado al soberano almohade por Ibn Tufayl, autor de la alegoría filosófica *Havy Ibn Yaqzān*, fingió ignorancia de la filosofía, sólo para aprender que el líder de la dinastía, tan temido por su ortodoxia, estaba plenamente familiarizado con las cuestiones filosóficas. Recibió una vestidura de honor y una montura y fue invitado después a escribir sus famosos comentarios sobre Aristóteles. Después fue nombrado *qādī* de Sevilla, sucediendo finalmente a Ibn Tufayl como físico real y convirtiéndose en *qādī* jefe de Córdoba. Aunque fue perseguido cuando el sucesor del sultán necesitó el apoyo de los ortodoxos en sus guerras con la España cristiana, murió en la calma de Marrakech, anulados los edictos en su contra.

Sus obras, que muchas veces se han conservado en traducciones hebreas o latinas («Averroes» refleja los intentos de latinizar «Ibn Rush»), incluyen escritos médicos y astronómicos, comentarios breves, medianos y extensos de Aristóteles («la suya fue la suprema mente humana»), un comentario de la *República* de Platón y enérgicas defensas jurídicas y conceptuales de la filosofía: *El tratado decisivo* e *Incoherencia de la incoherencia*. La primera alega que el interdicto coránico (59: 2) a reflexionar en el designio de Dios *ordena* filosofar, si bien la orden se restringe al experto. La segunda responde a *Incoherencia de los filósofos,* de al-Ghazāli, defendiendo el naturalismo y su pretendido corolario, la eternidad del mundo, pero evitando a menudo las doctrinas más platonizantes y originales de Avicena, el principal pretexto de al-Ghazāli. Así, Averroes rechaza la idea de Avicena de que el mundo mismo es contingente si es necesitado por sus causas, argumentando que si se elimina la necesidad que es el sello de la sabiduría de Dios, no hay modo de inferir la existencia de un Autor sabio de la naturaleza. En última instancia, Averroes rechaza la emanación e intenta devolver la teología natural a la física de la materia y el movimiento, desacreditando el enfoque metafísico de Avicena y localizando el acto de Dios en el orden de la materia eterna. Sobre la resurrección del cuerpo, la providencia individual y los milagros, se refugia en la autoridad, el sinsentido y el farol; e incluso su defensa de la necesidad causal deja traslucir un dogmatismo que expresa la conciencia de su posición y la rigidez del pensamiento peripatético. Sin embargo, retiene la idea de que el intelecto es inmortal, aunque impersonal: puesto que únicamente la materia diferencia a los individuos, todas las mentes son una en último término: alcanzan la plenitud y la beatitud entrando en contacto (*ittisāl;* cfr. el *aphe* de Plotino) con el Intelecto Agente.

Varios filósofos judíos, como Narboni y Albalag, siguieron explícitamente las argumentaciones de Averroes, reinterpretando a Maimónides en consecuencia. Pero los esfuerzos de Averroes para acomodar la retórica y la dialéctica en el discurso filosófico llevó a la estigmatización de sus seguidores cristianos como exponentes de una «doble verdad», aunque ningún texto defiende esa doctrina. Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Bernier de Nivelles fueron condenados por herejías averroístas en París en la década de 1270. Pero desde el siglo XIII hasta mediados del XVII, los estudiosos latinos leyeron regularmente a Aristóteles con los comentarios de Averroes. Entre

sus defensores filosóficos se cuentan Ibn Taymiyya (m. 1327), Gersónides, Alberto Magno y Tomás de Aquino. El obstinado eternalismo de Spinoza le vincula perceptiblemente con Averroes.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

LEG

AVICEBRÓN, véase **IBN GABIROL.**

AVICENA, en árabe, Ibn Sīnā (980-1037), filósofo y físico islámico. Nacido cerca de Bujara, donde su padre servía como gobernador provincial, Avicena se hizo hombre cuando la dinastía samánida persa se desmoronaba y dedicó buena parte de su vida a huir de corte en corte para escapar de la rapacidad del conquistador Mahmūd de Ghaznā. Su autobiografía le describe como un estudiante intuitivo de filosofía y otras ciencias griegas que no captó el *quid* de la *Metafísica* de Aristóteles hasta que leyó un breve ensayo de al-Fārābī (870-950), que le enseñó lo que quiere decir buscar la naturaleza del ser en cuanto tal.

Fue en metafísica donde Avicena realizó sus mayores contribuciones a la filosofía, sintetizando brillantemente los enfoques rivales de la tradición aristotélico-neoplatónica con el creacionismo monoteísta de la teología dialéctica islámica (*kalām).* Si Aristóteles buscó y encontró el ser en su sentido más pleno en lo que era inmutable en su naturaleza (sobre todo, en las especies de cosas, cuerpos celestes, el cosmos como un todo), la *kalām* entendía el ser como lo inmediatamente dado, no permitiendo ninguna inferencia fuera de un único dato contingente de propiedades necesarias, correlativas, continuadoras, o sucesoras. El resultado fue un atomismo ocasionalista estricto que descansaba en última instancia en una visión temprana del atomismo lógico. Avicena combinó un naturalismo con la idea de las Escrituras de la contingencia del mundo argumentando que cualquier ser finito es contingente por sí mismo pero necesario con respecto a sus causas. Adaptó el emanacionismo neoplatónico de al-Fārābī a ese esquema y naturalizó en filosofía su propia versión distintiva del argumento *kalām* a partir de la contingencia: todo ser ha de ser necesario o contingente, y si es contingente requiere una causa; puesto que no es posible ningún regreso causal infinito, ha de haber un Ser Necesario, que por tanto es simple, la causa última de todas las demás cosas.

Avicena se refugió en la corte de ʾAlā al-Dawla, que valerosamente resistía la presión militar de Mahmūd contra sus territorios en torno a Ispahan e hizo del sabio y filósofo su visir. Aquí completó Avicena su famosa obra filosófica la *Shifā»* (conocida en latín como *Sufficientia*) y su *Qānān fi Tībb*, el *Canon* galénico, que siguió siendo usado como libro de texto médico hasta que finalmente sucumbió bajo el peso de las críticas durante el Renacimiento. La filosofía de Avicena fue el blanco principal de la crítica polémica del teólogo musulmán al-Ghazālī (1058-1111) en su *Incoherencia de los filósofos*, principalmente basándose en que retener la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo es inconsistente con la afirmación de que Dios creó el mundo. Las afirmaciones relacionadas de Avicena de la necesidad de la causación y la universalidad del conocimiento divino, arguye al-Ghazālī, hacen imposibles los milagros y el gobierno divino demasiado impersonal para merecer ese nombre. Con todo, las obras filosóficas de Avicena (que suman un centenar en sus versiones originales árabes y en ocasiones persas) siguieron siendo muy influyentes entre los filósofos musulmanes y judíos y (a través de sus traducciones latinas) en los filósofos occidentales.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

LEG

***AVIDYA*,** palabra sánscrita que significa «ignorancia», «falta de sabiduría». *Avidya* es un concepto clave en los sistemas filosóficos de la India, que intenta explicar las razones por las que la esclavitud kármica lleva al sufrimiento y a la liberación de esa esclavitud a través de la liberación espiritual. La idea general es que los grilletes kármicos surgen por el *avidya*, que es ignorancia de la verdadera naturaleza de la realidad. Cuando la sabiduría disipa el *avidya*, el individuo se libra de la esclavitud. En la filosofía india ha habido muchas e intensas especulaciones acerca de la naturaleza y *status* metafísico del *avidya*. Si el *avidya* es la causa de la esclavitud que atrapa al individuo en el ciclo transmigratorio de la vida y la muerte (*saṁsāra)*, entonces ¿dónde reside el *avidya* y cómo surge?

DKC

AXIOLOGÍA, véase **TEORÍA DE LOS VALORES.**

AXIOMA, véase **MÉTODO AXIOMÁTICO.**

AXIOMA DE ABSTRACCIÓN, véase **AXIOMA DE COMPREHENSIÓN.**

AXIOMA DE COMPREHENSIÓN, llamado también «axioma de abstracción», es el axioma que enuncia que para cada propiedad existe el conjunto de las cosas que tienen esa propiedad: es decir $(\Phi)\ (\exists A)\ (x)\ (x \in A \equiv \Phi x)$, donde Φ es una propiedad y A un conjunto. El axioma fue usado en la formulación de Frege de la teoría de conjuntos y es el axioma responsable de la paradoja de Russell, descubierta en 1901. Si se instancia Φx como $x \notin x$, el resultado que se obtiene fácilmente es $A \in A \equiv A \notin A$, que a su vez lleva, en lógica clásica, a la contradicción

explícita A ∈ A & A ∉ A. La paradoja puede evitarse modificando el axioma de comprehensión y usando en su lugar el axioma de separación (Φ) (∃A) (x) (x ∈ A≡(Φx & x ∈ B)). Éste únicamente lleva a concluir A ∈ A≡(A ∉ A & A ∈ B), que no es una contradicción. La paradoja también puede evitarse conservando el axioma de comprehensión y restringiendo el lenguaje simbólico, de modo que «x ∈ x» no sea una fórmula significativa. La teoría de tipos de Russell, presentada en los *Principia Mathematica*, usa esta estrategia.

Véase también FREGE, RUSSELL, TEORÍA DE CONJUNTOS, TEORÍA DE TIPOS.

VK

AXIOMA DE CONSISTENCIA, axioma que enuncia que un conjunto dado de enunciados es consistente. Sea *L* un lenguaje formal, *D* un sistema deductivo para *L, S* un conjunto de enunciados de *L,* y *C* el enunciado «*S* es consistente» (es decir, «No puede derivarse ninguna contradicción de S por medio de *D*»). Para algunos conjuntos *S (*por ejemplo, los teoremas de *D*) es interesante preguntar: ¿Puede expresarse *C* en *L*? Y si es así, ¿puede demostrarse *C* en *D*? Si *C* puede expresarse en *L* pero no demostrarse en *D*, ¿puede *C* añadirse a *D* como axioma adicional (preservando la consistencia)? Ejemplo (de Gödel): sean *L* y *D* adecuados para la teoría elemental de números, y sea *S* el conjunto de axiomas de *D;* entonces *C* es expresable en *L* pero no demostrable en *D*, aunque puede añadirse como axioma adicional para formar un sistema más potente *D'*. A veces puede expresarse en *L* un axioma de consistencia en sentido semántico (es decir, «Hay un universo en el que todos los enunciados de *S* son verdaderos»). Ejemplo trivial: supóngase que el único axioma no lógico de *D* es «Para cualesquiera dos conjuntos *B* y *B*», existe la unión de esos conjuntos». Entonces *C* podría ser «Hay un conjunto *U* tal que, para cualesquiera conjuntos *B* y *B*' de *U*, existe en *U* la unión de *B* y B'».

DH

AXIOMA DE ELECCIÓN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS, TEOREMA DE LÖWNHEIM-SKOLEM.**

AXIOMA DE EXTENSIONALIDAD, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

AXIOMA DE INFINITUD, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

AXIOMA DE REDUCIBILIDAD, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

AXIOMA DE SEPARACIÓN, véase **AXIOMA DE COMPREHENSIÓN, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

AXIOMA DE SUSTITUCIÓN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

AYER, ALFRED JULES (1910-1989), filósofo británico, uno de los más importantes del positivismo lógico británico. Siguió ocupando un lugar dominante en la filosofía analítica cuando fue modificando gradualmente su adhesión a las tesis centrales de esa concepción. Se educó en Eton y Oxford y, después de un breve periodo en la Universidad de Viena, se convirtió en *lecturer* en Filosofía en Christ Church en 1933. Tras la guerra volvió a Oxford como *fellow* y decano del Wadham College. Ocupó la cátedra Grote de Filosofía de la Mente y Lógica en la Universidad de Londres (1946-1959), la cátedra Wykeham de Lógica en la Universidad de Oxford siendo *fellow* del New College (1959-1978), y *fellow* del Wolfson College de Oxford (1978-1983). Ayer fue nombrado caballero en 1973 y también fue caballero de la Legión de Honor.

Sus primeras obras desarrollan clara y poderosamente las implicaciones de las doctrinas positivistas de que todos los enunciados cognitivos son o bien analíticos y a priori o bien sintéticos, contingentes y a posteriori, y que los enunciados empíricamente significativos tienen que ser verificables (deben ser susceptibles de confirmación o desconfirmación). Al hacerlo defendió análisis reduccionistas del yo, el mundo externo y las demás mentes. De los enunciados valorativos que no superan el criterio empirista de significado sino que desafían los análisis naturalistas niega que tengan valor de verdad y les asigna un *significado emotivo*. A través de sus escritos defendió una perspectiva fundacionalista en epistemología en la que los datos sensoriales (descritos después de forma más neutral) no sólo ocupaban una posición epistémica privilegiada, sino que constituían además el tema de los enunciados más básicos usados en los análisis reductivos. Aunque en obras posteriores modificó significativamente varias de sus concepciones iniciales y abandonó en buena medida su estricto reduccionismo, siguió siendo fiel a una versión empirista del fundacionalismo y a la idea básica que subyace al criterio verificacionista de significado. Sus libros más importantes son *Language, Truth and Logic; The Foundations of Empirical Knowledge; The Problems of Knowledge; Philosophical Essays; The Concept of a Person; The Origins of Pragmatism; Metaphysics and Common Sense; Russell and Moore: The Analytical Heritage; The Central Questions of Philosophy; Probability and Evidence; Philosophy in the Twentieth Century; Russell; Hume; Freedom and Morality; Ludwig Wittgenstein,* y *Voltaire*.

RAF

AZAR, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

B

Babbage, Charles (1792-1871), investigador inglés, dedicado a la matemática aplicada, inventor y experto en maquinaria y procesos industriales. Su principal interés se centró en el diseño de «máquinas» para calcular tablas de funciones. Hasta la invención del ordenador electrónico las tablas impresas de funciones constituyeron una ayuda considerable al cálculo.

Babbage inventó la llamada *máquina de las diferencias,* una máquina que constaba de una serie de acumuladores cada uno de los cuales, por turno, transmitía sus contenidos a su sucesor, quien los añadía a los suyos propios. Babbage creó tan sólo un modelo, pero George y Edvard Scheutz fabricaron unidades que fueron realmente utilizadas. Pese a poder calcular tablas de cuadrados y cubos, las tablas más usadas, las de logaritmos y funciones trigonométricas, no podían ser calculadas. Para calcular estas funciones y otras de parecida utilidad, Babbage diseñó la *máquina analítica,* apta para el análisis numérico.

La máquina analítica habría de constar de una unidad de almacenaje (memoria) y un motor (unidad aritmética). La unidad de almacenaje contendría una serie de ruedas dentadas numeradas decimalmente que transmitirían dichos números hacia el motor y otra vez de vuelta, por medio de ruedas y barras dentadas. La unidad aritmética sería capaz de efectuar las operaciones de adición, sustracción, multiplicación y división de forma mecánica extendiendo en buena medida la técnica empleada en pequeñas máquinas calculadoras. Las operaciones de la unidad de transformación estarían controladas por cilindros dentados como los que se encuentran en las cajas de música.

Una determinada secuencia de operaciones podría ser perforada sobre tarjetas que se alinearían para ser leídas por la máquina del mismo modo que se procede en un telar de Jacquard[1]. Los mecanismos de control serían capaces de seleccionar y ejecutar secuencias distintas de tarjetas dependiendo del signo que adoptase una cantidad previamente fijada. Los números se introducirían mediante tarjetas perforadas y las respuestas se presentarían igualmente mediante tarjetas de este tipo. Los resultados podrían ofrecerse alternativamente en planchas metálicas desde las que se imprimiría directamente la tabla evitando así los errores producidos en las pruebas de imprenta.

Aunque Babbage formuló varios proyectos parciales de esta máquina y construyó algunas de sus piezas, aquélla nunca llegó a fabricarse. Debido a las limitaciones de la tecnología de cálculo basada en componentes mecánicos, la construcción de una máquina analítica no habría resultado seguramente un modo económico de producir tablas de funciones.

El ordenador electrónico moderno se inventó y desarrolló con total independencia del trabajo pionero de Babbage. Aun así, y gracias a aquél, el trabajo de Babbage ha obtenido el eco suficiente para alcanzar publicidad, y ha conseguido ser famoso.

[Joseph-Marie Jacquard, mecánico francés (Lyon, 1752-1834), inventó un telar que permitía tejer con hilos de distintos colores que eran insertados de manera automática. El dispositivo que activaba este proceso constaba de una cinta con tarjetas perforadas, cada una de las cuales determinaba la inserción o retirada de un tipo de hilo. Esta cinta era arrastrada por un mecanismo, automatizando así todo el proceso (*N. del T.*).]

Véase también teoría de la computación.

AWB.

Bachelard, Gaston (1884-1962), filósofo de la ciencia francés y experto en literatura. Su filosofía de la ciencia (desarrollada, por ejemplo, en *Nouvel Esprit Scientifique,* 1934, y en *Le rationalisme applique,* 1953) se origina a partir de reflexiones sobre las revoluciones relativista y cuántica que tienen lugar en la física del siglo xx. Bachelard consideró el desarrollo de la ciencia como una serie de cambios discontinuos (rupturas epistemológicas). Estas rupturas vienen a superar *obstáculos epistemológicos* como los que se pueden derivar de ciertos aspectos conceptuales o metodológicos del sentido común o de una ciencia pasada de moda que obstruye el progreso de la investigación. El énfasis de Bachelard en la discontinuidad del cambio científico anticipa de forma considerable la atención que años más tarde prestaría Kuhn al cambio revolucionario de los paradigmas. De todos modos, y a diferencia de Kuhn, Bachelard mantuvo su adhesión a una concepción fuerte del progreso científico mantenido a través de las discontinuidades revolucionarias. Aunque cada sistema científico rechaza a sus predecesores considerándolos esencialmente erróneos, puede ser que sistemas precedentes incorporen logros permanentes que serán

preservados como casos especiales en el interior de sistemas posteriores. (Las leyes newtonianas del movimiento, por ejemplo, son un caso límite de la teoría de la relatividad.)

Bachelard basó su filosofía de la ciencia en una «epistemología no cartesiana» que rechaza la afirmación de aquél acerca de que el conocimiento debe fundarse en intuiciones inmodificables de primeras verdades. Cualquier enunciado portador de conocimiento debe poder ser revisado a partir de una evidencia posterior. De igual modo, rechazó un realismo ingenuo que define la realidad en términos de los dones de la experiencia ordinaria y que ignora las construcciones ontológicas presentes en los conceptos científicos e instrumentales. Mantuvo, no obstante, que el rechazo de este tipo de realismo no supone aceptar el idealismo, que hace de lo mental lo real, en definitiva. En su lugar, defendió un «realismo práctico» que reconoce el papel activo de la razón en la constitución de los objetos de conocimiento mientras admite que cualquier acto constituvo de ese tipo debe estar orientado a un objeto previamente dado.

Aunque Bachelard negó la realidad objetiva de los mundos de la percepción y de los símbolos sí destacó su importancia subjetiva y poética. Complementando sus escritos sobre ciencia se encuentra una serie de libros dedicados a la simbología y a las figuras poéticas (por ejemplo, *Le psychoanalyse du feu [Psicoanálisis del fuego]*, 1938; *La poétique de l'espace [La poética del espacio]*, 1957) que constituyen un sutil análisis del significado de los símbolos arquetípicos (en el sentido de Jung). Adelantó una «ley de los cuatro elementos» de acuerdo con la cual todo símbolo puede ser puesto en relación con alguno de los elementos, tierra, aire, fuego y agua, considerados por Empédocles como las formas elementales de la materia.

Junto con George Canguilhem, su sucesor en la Sorbona, Bachelard tuvo un inmenso impacto sobre diversas generaciones de estudiantes de filosofía franceses. Canguilhem y él ofrecieron una seria alternativa a la fenomenología y al existencialismo, más conocidos y a la moda, e influyeron decisivamente (entre otros) sobre Althuser y Foucault.

Véase también ALTHUSSER, FOUCAULT, ESCUELA DE FRANKFURT.

GG

BACON, FRANCIS (1561-1626), filósofo inglés, ensayista y metodólogo de la ciencia. En política, ocupó el cargo de lord canciller. En 1621 se retiró de la vida pública tras haber sido declarado culpable del cargo de admitir sobornos en relación con su actividad como juez.

Bacon abogó por el nuevo empirismo resultante de los logros de la ciencia moderna. Se opuso al pretendido conocimiento basado en apelaciones a la autoridad y a la esterilidad de la escolástica. Consideró que lo que realmente se necesitaba era una nueva actitud y una nueva metodología basadas estrictamente en la práctica científica. El fin de la obtención de conocimiento debe ser el bien de la humanidad: conocimiento es poder. El orden social que resultaría del uso de la ciencia aplicada queda retratado en su *New Atlantis* (1627). El método de inducción que habrá de emplearse en la ciencia es desarrollado en detalle en el *Novum Organum* (1620). Esta nueva lógica está destinada a reemplazar tanto al silogismo aristotélico como a la inducción por simple enumeración de casos. Ninguna de estas viejas lógicas es capaz de producir conocimiento de las auténticas leyes de la naturaleza. Bacon opinó a favor de nuestra intervención sobre la naturaleza manipulándola por medio del control experimental que conduce a la invención de nueva tecnología.

Existen obstáculos bien conocidos a la adquisición de conocimiento de las leyes de la naturaleza. Dichos obstáculos (falsas opiniones, prejuicios), que se «adelantan» a la naturaleza más que explicarla, son los que Bacon denomina ídolos (*idola).* Los *ídolos de la tribu (idola tribus)* son tendencias mentales de tipo natural entre las cuales se encuentra la búsqueda vana de propósitos en la naturaleza y el impulso de leer en ésta nuestros propios deseos y necesidades. Los *ídolos de la caverna (idola specus)* son predisposiciones de sujetos particulares. Cada individuo se ve inclinado a formarse opiniones basadas en las peculiaridades de su educación, en sus relaciones sociales, sus lecturas y sus fuentes preferidas. Los *ídolos del mercado (idola fori)* son considerados por Bacon los más peligrosos potencialmente y en todos los sentidos. Ello es debido a que al tener como origen los usos comunes del lenguaje suelen ser la causa de disputas verbales. Muchas palabras, pese a considerarse poseedoras de significado, se refieren a objetos inexistentes; otras, aunque designan cosas reales, se hallan pobremente definidas o son usadas de manera confusa. Los *ídolos del teatro (idola theatri)* se refieren a la influencia de las teorías heredadas. La única autoridad que poseen tales teorías es la de ser construcciones verbales de considerable ingenio. El propósito de adquirir un conocimiento genuino no depende de la maestría en el uso de las palabras, sino más bien del descubrimiento de las leyes naturales.

Una vez que los ídolos han sido eliminados, la mente se ve libre para buscar un conocimiento de las leyes naturales basado en la experimentación. Bacon sostuvo que no había nada en la naturaleza distinto de los cuerpos (objetos materiales) que actúan de acuerdo con ciertas leyes fijas. Estas leyes

son denominadas «formas». Por ejemplo, Bacon considera que la forma o causa del calor es el movimiento de las partículas diminutas que componen un cuerpo. Ésta es la forma de la que depende la existencia del calor. Lo que la inducción intenta mostrar es el hecho de que ciertas leyes son perfectamente generales y universales en su aplicación. En el caso del calor, existe un cambio medible en el movimiento de las partículas que constituyen el cuerpo en movimiento.

Bacon consideraba que la inducción científica procedía del siguiente modo. En primer lugar, se buscan aquellos casos en los que, dados ciertos cambios, se aprecia la aparición invariable de ciertos otros. En este ejemplo, si se producen ciertos cambios en la forma (movimiento de partículas), entonces siempre se genera calor. Intentamos encontrar todas las «instancias positivas» de esa forma que dan lugar a un efecto de esa forma. A continuación se investigan las «instancias negativas», esto es, los casos en que en ausencia de esa forma el cambio cualitativo no tiene lugar. En el uso de estos métodos es importante intentar generar de forma experimental aquellas «instancias privilegiadas», casos especialmente relevantes o típicos de los fenómenos que se investigan. Por último, en aquellos casos en los que el objeto bajo estudio se halla presente en mayor o menor medida, debemos ser capaces de establecer a qué se debe esa medida. En el ejemplo anterior, los cambios cuantitativos en los grados de calor se verán relacionados con cambios en la velocidad del movimiento de las partículas. Este método implica que en muchos casos podemos inventar instrumentos para medir los cambios de grado. Tales ingenios son, obviamente, el resultado esperado de la investigación científica, ya que su posesión incrementa considerablemente el bienestar de los seres humanos.

La metodología empirista sorprendentemente actual (aunque no enteramente nueva) de Bacon influyó considerablemente sobre ciertas figuras del siglo XIX (por ejemplo, sir John Herschel y J. S. Mill), quienes generalizaron sus resultados empleándolos como la base para presentar nuevos descubrimientos dentro de la metodología científica.

Véase también INDUCCIÓN; **MILL, J. S.; WHEWELL.**

REB

BACON, ROGER *(ca.* 1214-*ca.* 1293), filósofo medieval inglés y uno de los primeros en el Occidente cristiano en leer y comentar las obras recién recuperadas de Aristóteles sobre filosofía natural, física y metafísica. Nacido en Somerset y educado tanto en la Universidad de Oxford como en la de París, donde obtuvo en torno a 1237 la licenciatura de Filosofía y Letras y donde ejerció la docencia durante un periodo de aproximadamente diez años. En 1247 abandonó las aulas para dedicar sus energías a investigar y promover temas de estudio que él consideraba postergados pese a su importancia para el conocimiento de Dios. El «experimentalista» inglés Grosseteste, el francés Pierre de Maricourt, quien realizara trabajos innovadores sobre magnetismo, y el autor del pseudo-aristotélico *Secretum secretorum* influyeron todos ellos en la nueva orientación de Roger Bacon. En 1257, y debido parcialmente al agotamiento, Roger Bacon decidió interrumpir su trabajo para ingresar en la orden franciscana en Inglaterra. Sin embargo, y para su consternación, nunca obtuvo en la orden el respeto y la libertad para escribir y enseñar que él había esperado.

Durante los primeros años de la década de 1260 las opiniones de Roger Bacon acerca de la reforma del currículo universitario llegaron a oídos del cardenal Guy le Gos de Foulques, quién, tras convertirse en el papa Clemente IV en 1265, los reclamó para su estudio. En respuesta a este interés, Roger Bacon redactó la *Opus maius* (1267), un trabajo de tipo enciclopédico que sostiene, entre otras cosas que, a) el estudio del hebreo y el griego es indispensable para entender la Biblia, b) que el estudio de las matemáticas (incluyendo geometría, astronomía y astrología) es, junto con la experimentación, la clave de todas las ciencias y un instrumento para la teología, y c) que la filosofía puede servir a la teología ayudando en la conversión de los infieles. Roger Bacon creyó que aunque la Biblia es la base de el conocimiento humano es posible hacer uso de la razón al servicio de ese conocimiento. No se trata de que la argumentación racional pueda suministrar, desde este punto de vista, prueba definitiva de cualquier cosa, sino, más bien, que es con su ayuda como uno puede formular hipótesis acerca de la naturaleza que luego puedan ser confirmadas por la experiencia. Según Roger, el conocimiento obtenido de este modo conduce a aquel otro relativo a la naturaleza del creador. Cualquier empresa filosófica, científica o lingüística es valiosa en última instancia por el servicio que pueda prestar a la teología. Roger Bacon resumió y desarrolló sus puntos de vista acerca de estas cuestiones en la *Opus minus* y en la *Opus tertium*, elaboradas ambas un año después de la *Opus maius*.

Roger Bacon se mostró totalmente decidido en el asunto relativo a la reforma del currículo. Aprovechó cualquier oportunidad de vituperar a muchos de sus contemporáneos más celebrados (por ejemplo, Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino) por carecer de un correcto adiestramiento filosófico y por contribuir a la defunción de la teología leyendo las *Sen-*

tencias de Pedro Lombardo en lugar de la Biblia. También redactó sendas gramáticas griega y hebrea, realizó un importante trabajo en óptica y defendió la reforma del calendario basándose en sus investigaciones de astronomía –reconocidas como no originales–. No debe pensarse, sin embargo, que Roger Bacon fuera un buen matemático o un buen científico natural. Aparentemente, nunca estableció un solo teorema o demostración matemática, tampoco se le puede considerar un buen árbitro en temas de astronomía (prefirió a al-Bitrūjī a Ptolomeo) y tuvo una elevada consideración de la alquimia, pues creía que los metales básicos podían ser transmutados en oro y plata. Algunos han llegado incluso a sostener que la fama de Roger Bacon en la historia de la ciencia ha sido considerablemente exagerada debido al hecho de haber sido erroneamente entroncado con los calculadores oxonienses del siglo XIV, quienes obtuvieron un considerable respeto al haber allanado el camino hacia determinados descubrimientos de la ciencia del siglo XVII.

La dedicación de Roger Bacon al asunto de la reforma del currículo pudo haber sido responsable de su encarcelamiento por Jerónimo de Ascoli (el que luego fuera papa Nicolás IV) probablemente entre los años de 1277 y 1279. Las clases de Roger Bacon fueron tachadas de contener «sospechosas novedades». A juzgar por la fecha de su prisión, estas novedades pueden referirse a un cierto número de proposiciones condenadas por el obispo de París, Étienne Tempier, en 1277. Pero puede haber tenido también algo que ver con el enfado que sin duda provocó con sus constantes protestas ante los miembros de su orden por la forma en que estos entendían la educación, o por sus controvertidas opiniones joaquinitas acerca del apocalipsis o la inminente venida del Anticristo.

Dado su interés en la reforma de la educación y su habilidad para la sistematización, no es raro que lograse estar a la altura de su época y que tuviese algo que decir acerca de los principales debates filosóficos del momento. Debido a esto, es muy posible que sus escritos constituyan una importante fuente de información sobre la filosofía escolástica del siglo XIII en general. En conexión con esto, investigaciones recientes han revelado, por ejemplo, que muy bien podría haber desempeñado un importante papel en el desarrollo de la lógica y la filosofía del lenguaje durante el siglo XIII y los primeros años del siglo XIV. En el transcurso del desafío sostenido frente a ciertas personas (algunas de las cuales han sido hipotéticamente identificadas como Richard de Cornwall, Lambert de Auxerre, Sieger de Brabant, Enrique de Gante, Boecio de Dacia, William Sherwood y el Maestro Abstractionum) sobre la naturaleza de los signos y del modo en que las palabras actúan como signos, Roger Bacon desarrolla y defiende puntos de vista que parecen ser originales. Los textos pertinentes a este respecto incluyen la *Sumule dialectices (ca.* 1250), el *De signis* (incluido en la 3.ª Parte de la *Opus maius)* y el *Compendium studii theologiae* (1292). Por ejemplo, y en conexión con el problema de si Jesús podría ser calificado como hombre durante el periodo de tres días que permaneció sepultado (y así, en conexión con el problema anejo de si un hombre puede ser calificado como animal cuando el hombre ha dejado de existir y con el sofisma «Éste es un hombre muerto, por tanto, esto es un hombre»), Roger Bacon no se contentó con separar las palabras del resto de los signos como había marcado la tradición. Él vino a distinguir entre signos originados por la naturaleza y originados por el espíritu y entre la significación natural y la convencional (*ad placitum)* que resulta expresa o tácitamente de la imposición de significado por parte de uno o más individuos. Sostuvo que las palabras significan entidades existentes y no existentes sólo de forma equívoca, ya que las palabras convencionalmente sólo significan cosas actualmente existentes. Desde este punto de vista, el término «hombre» no es usado de forma unívoca cuando se aplica a un hombre existente y a uno muerto.

Véase también Aristóteles, Grosseteste, Pedro Lombardo.

GS

Bain, Alexander (1818-1903), filósofo y reformador británico, biógrafo de James Mill (1882) y J. S. Mill (1882) y fundador de la primera revista de psicología *Mind* (1876). En el desarrollo de la psicología, Bain representa en Inglaterra (de forma pareja a pensadores continentales como Taine y Lotze) el paso final hacia la constitución de la psicología como una ciencia. Su importancia procede del deseo de «unir la psicología y la fisiología», satisfecho en *The Senses and the Intellect* (1855) y *The Emotions and the Will* (1859), compendiadas finalmente en *Mental and Moral Science* (1868). Ni su psicología ni su fisiología fueron especialmente originales. La primera procedía del empirismo inglés y del asociacionismo y la segunda de la obra de Johannes Muller (1801-1858) *Elements of Physiology* (1842). Muller fue un defensor temprano de la concepción del sistema nervioso como un sistema reflejo o sensomotor, considerando que las neuronas transmiten información sensorial al cerebro o instrucciones motrices desde el cerebro, siendo éste quien conecta cada sensación con su respuesta motriz adecuada. Como Hartley antes que él, Bain basó las leyes de la asociación mental en las de la conexión neuronal. Oponiéndose a la Facultad de Psicología, rechazó la existencia de pode-

res mentales localizados en las diversas partes del cerebro (*On the Study of Character,* 1861). Al combinar el asociacionismo con la moderna fisiología, Bain completó prácticamente el desplazamiento de la psicología filosófica hacia la ciencia. En filosofía, su concepción más relevante fue su análisis de la creencia como «una preparación a la acción». Al entrelazar de este modo concepto y acción vino a sentar los fundamentos del pragmatismo y de la preocupación por la conducta adaptativa que resulta central en la psicología moderna.

Véase también ASOCIACIONISMO.

THL

BAJTIN, MIJAIL MIJAILOVICH (1895-1975), filósofo ruso y teórico de la cultura cuya influencia se deja notar en una amplia serie de disciplinas académicas –desde la hermenéutica de la literatura hasta la epistemología de las ciencias humanas, la teoría de la cultura y el feminismo–. Bajtin puede ser reconocido como un autor que se mueve en el campo específico de la antropología filosófica dentro de la tradición continental. Sus trabajos fundacionales sobre la obra poética de Rabelais y Dostoievsky le han proporcionado una gran influencia dentro de la hermenéutica de la literatura.

El análisis del diálogo constituye, sin duda alguna, el núcleo del pensamiento de este autor. El diálogo marca la condición existencial de la humanidad en la cual el yo y el otro resultan asimétricos al tiempo que recíprocamente ligados. Según sus propias palabras, existir significa comunicarse mediante el diálogo y cuando éste termina, todo lo demás termina igualmente. A diferencia de lo que sucede con la dialéctica hegeliana o marxista, y más de acuerdo con el ejemplo de la lógica china de las relaciones entre el yin y el yang, la teoría del diálogo de Bajtin es infinitamente diversa, sin final, e indeterminada, es decir, no finalizable, utlizando un término del propio autor. El diálogo implica la no existencia de una primera o de una última palabra. El pasado y el futuro se relacionan y combinan alrededor del eje trazado por el presente.

La teoría del diálogo de Bajtin resulta paradigmática en tres sentidos distintos. En primer lugar, el diálogo nunca es un ente abstracto, sino que es algo materialmente encarnado. El cuerpo vivo constituye la condición material de la existencia en sociedad como diálogo en constante proceso. No sólo es la palabra la que resulta encarnada, sino que en el diálogo también resultan encarnados el yo y el otro. Resulta adecuado entonces afirmar que la doctrina de Bajtin acerca del cuerpo constituye una especie de versión eslava del tantrismo. En segundo lugar, el elemento carnavalesco de origen rabelesiano que incorpora la teoría del diálogo de Bajtin parece apuntar a una política gesticular de resistencia y protesta contra la organización «clerical» de lo oficial. En tercer lugar, se puede decir que la principal característica de la doctrina del diálogo de Bajtin es la primacía del otro sobre el yo, primacía que tiene una doble consecuencia, una que afecta a la ética y otra a la epistemología. En la filosofía moderna, el descubrimiento del «tú» o de la primacía del otro sobre el yo en una reciprocidad asimétrica se atribuye generalmente a Feuerbach. Este movimiento impacta como la «revolución copernicana» de la mente, la ética y el pensamiento social. Desde el punto de vista de la ética, la teoría del diálogo de Bajtin, basada en la heteronomía, indica el nacimiento de una nueva filosofía de la responsabilidad que desafía y transgrede la tradición angloamericana del «discurso de los derechos». En epistemología lleva a abrir nuestros oídos a la posibilidad de que el otro tenga razón –actitud que Gadamer reconoce como el alma de la hermenéutica del diálogo.

Véase también ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, BUBER, FEUERBACH, GADAMER, HERMENÉUTICA.

HYJ

BAKUNIN, MIJAIL (1814-1876), anarquista revolucionario ruso. Vivió en Europa occidental en el periodo 1840-1849 y de nuevo en 1861-1876, tras una etapa de internamiento en prisiones rusas y occidentales y un exilio en Siberia. Pese a ser mejor conocido por sus enérgicos, aunque incoherentes, puntos de vista social-anarquistas, también es responsable de dos contribuciones filosóficas significativas, si bien limitadas. En los primeros años de la década de 1840 habló de la «incesante autoinmolación de lo positivo en la llama de lo negativo», viniendo a ver en esa «llama» un componente dialéctico necesario de la acción revolucionaria. Sus más afiladas críticas fueron dirigidas no tanto a los intentos conservaduristas por defender el orden existente, sino más bien a la pretensión (hegeliana) por reconciliar lo positivo y lo negativo, y a los esfuerzos «liberales» de encontar un «lugar modesto e inofensivo» para lo negativo dentro de lo positivo. Para Bakunin lo negativo está absolutamente justificado por su eliminación «constructiva» de lo positivo. Al escribir en alemán (en 1842), pudo explotar los dos sentidos del término *Lust*, a saber, «alegría» y «deseo», declarando que el *Lust* de destruir es, al mismo tiempo, un *Lust* creativo.

Desde 1861 hasta el final de su vida, Bakunin se comprometió con el cientificismo, el materialismo y el ateísmo. Sin embargo, en los últimos años de la década de 1860 formuló una poderosa crítica de la función social y política de las elites e instituciones científicas. La vida individual es concreta y particular; la ciencia es abstracta y general e incapaz de asir la vida en su concreción la cual tiende,

o bien a ignorar, o bien a explotar. Bakunin, que había predicado una revolución anarquista contra la Iglesia y el Estado, defiende ahora «una revolución de la vida contra la ciencia o, más bien, contra el *gobierno de la ciencia*». Todo esto se vio relacionado con su crítica anarquista al estatalismo y defensa de la técnica propios de Marx, pero alcanzó también el problema general –que aún levanta vívidos debates– acerca de la función de los científicos expertos en las decisiones políticas.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, NIHILISMO RUSO.**

GLK

BALGUY, JOHN, véase **HUTCHESON.**

BÁÑEZ, DOMINGO (1528-1604), teólogo dominico y filósofo español. Nacido en Valladolid, estudió en Salamanca, donde también ejerció la docencia durante muchos años. Como director espiritual de santa Teresa de Ávila, llegó a ejercer una considerable influencia sobre sus puntos de vista. Es conocido por sus disputas con Molina acerca de la gracia divina. Al contrario que éste, vino a sostener la predeterminación física, esto es, la opinión según la cual Dios determina físicamente las causas segundas de la acción humana. Esto hace de la gracia algo intrínsecamente eficaz e independiente de la voluntad y mérito humanos. También resulta conocido por su interpretación del papel central del acto de existencia *(esse)* en la metafísica tomista. Las obras más importantes de Báñez son sus comentarios a la *Summa theologiae* de Tomás de aquino y a *Sobre la generación y la corrupción* de Aristóteles.

Véase también **METAFÍSICA, MOLINA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, TOMÁS DE AQUINO.**

JJEG.

***BARBARA*,** véase **ARISTÓTELES, SILOGISMO.**

BARCO DE TESEO, barco del héroe griego Teseo que, según Plutarco («Vida de Teseo», 23), los atenienses conservaban reemplazando gradualmente sus planchas. Se produjo un debate clásico referente a la identidad a través del tiempo. Supóngase que las planchas de un barco son sustituidas una por una durante un cierto periodo de tiempo; ¿en qué momento, si es que en alguno, deja de ser el mismo barco? ¿Qué sucede si las planchas se usan después para construir otro barco, estructuralmente idéntico al primero? ¿Cuál de los dos sería el barco original?

Véase también **IDENTIDAD, IDENTIDAD PERSONAL, INDIVIDUACIÓN.**

WJP

BARRA DE SHEFFER, o negación alternativa, functor veritativo binario representado por el símbolo «|», cuya fuerza lógica puede expresarse contextualmente en términos de «¬» y « & » mediante la siguiente definición: $p | q$ = Df. ¬ (p & q). La importancia de la barra de Sheffer radica en que puede expresar por sí misma cualquier expresión bien formada de la lógica veritativo-funcional. Así, como {¬, ∨} es un conjunto expresivamente completo, definiendo ¬p como p| p y p ∨ q como (p| p)| (q| q) abre la posibilidad de una ulterior reducción de los functores primitivos a uno.

IBO

BARTHES, ROLAND (1915-1980), crítico literario y ensayista francés, perteneciente a la corriente del postestructuralismo. Nació en Cherburgo y padeció una infancia enfermiza que le mantuvo semiinválido durante los primeros años de su vida. Tras abandonar la vida militar ocupó diversas plazas, donde enseñó disciplinas como literatura clásica, gramática o filología. Su interés por la lingüística le llevó finalmente a la literatura y llegó a publicar a mediados de la década de 1960 lo que llegaría a ser un clásico en el análisis estructuralista, *Elementos de semiología*. Su principal propuesta consiste en ver las palabras como un tipo de signo cuyo significado reside en las relaciones de diferencia que se dan entre ellas. Este concepto fue posteriormente reelaborado para dar cabida al sujeto como lector y al efecto estructurador que éste tiene en el trabajo literario –idea que es recogida posteriormente en su *S/Z* y en *El placer del texto*–. Las contribuciones al movimiento postestructuralista pertenecientes al periodo de mayor madurez del pensamiento de Barthes se resuelven en una serie de profundas y brillantes interpretaciones de los sistemas visuales, táctiles, auditivos que culminan en la publicación de varios libros y ensayos sobre fotografía, publicismo, cine y cocina.

Véase también **ESTRUCTURALISMO, FILOSOFÍA POSMODERNA, SEMIOSIS.**

MRO

BASE, CLÁUSULA DE, véase **INDUCCIÓN MATEMÁTICA.**

BASE, RELACIÓN DE, véase **RELACIÓN FUNDAMENTANTE.**

BASE REDUCTIVA, véase **REDUCCIÓN.**

BÁSICA, ACCIÓN, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA.**

BÁSICA, CLÁUSULA, véase **INDUCCIÓN MATEMÁTICA.**

BÁSICA, CREENCIA, véase **BERKELEY, FUNDACIONALISMO, POSITIVISMO LÓGICO.**

BÁSICA, PROPOSICIÓN, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

BÁSICA, SUPERVENENCIA, véase **SUPERVENIENCIA.**

BÁSICO, ENUNCIADO, véase **FUNDACIONALISMO.**

BASÍLIDES *(ca.* 120-140 d.C.), maestro sirio perteneciente al gnosticismo cristiano, profesor en Alejandría y rival de Valentio. Desarrolló la doctrina de Valentio acerca de las emanaciones, estableciendo 365 (el número de días en el año) niveles de existencia en el Pleroma (la plenitud de la divinidad), descendientes todos ellos del Padre inefable. Su doctrina sostenía que el Dios rival era el Dios de los judíos (el Dios del Antiguo Testamento), creador del mundo material. La redención consiste en la venida de la primera obra del Padre, *noûs* (mente), en forma humana con el fin de liberar el elemento espiritual preso en los cuerpos humanos. Como otros gnósticos, sostuvo que nuestra salvación viene del conocimiento y no de la fe. Aparentemente sostuvo la idea de la reencarnación antes de la redención de todas las cosas en el Pleroma.

Véase también GNOSTICISMO, VALENTINO.

LPP

BATAILLE, GEORGES (1897-1962), filósofo y novelista francés, con una considerable influencia dentro del pensamiento postestructuralista. Al conceder valor al gasto en lugar de hacerlo al concepto de acumulación, Bataille inaugura la era de la muerte del sujeto. Insiste en que los individuos deben transgredir los límites impuestos por la subjetividad para escapar del aislamiento y poder así comunicarse. Los escritos filosóficos de Bataille previos a la guerra constan principalmente de pequeños ensayos, los más significativos de los cuales han sido reunidos en *Visiones del exceso*. Estos ensayos introducen la idea de que la materia es capaz de romper la subjetividad racional dando fe de la continuidad en la cual los individuos se pierden ellos mismos. *La experiencia interior* (1943), la primera obra de importancia de Bataille, es seguida de *El culpable* (1944) y *Sobre Nietzsche* (1945). Estas tres obras reunidas constituyen su *Summa Atheologica,* en la cual se explora el aislamiento y disolución de los seres en términos de la experiencia del exceso (reír, llorar, el erotismo, la muerte, el sacrificio, la poesía). *La maldición compartida* (1949), que él mismo considera su obra principal, constituye su tratamiento más sistemático de las implicaciones sociales y económicas del gasto. En *Erotismo* (1957), así como en *Las lágrimas de Eros* (1961), se ocupa de la muerte y de los excesos del sexo. A través de su vida, Bataille se mostró siempre preocupado por el asunto del valor. Él lo sitúa en el exceso que lacera al individuo abriendo vías para la comunicación.

Véase también ESTRUCTURALISMO, FILOSOFÍA POSMODERNA.

JHL

BATALLA NAVAL, véase **ARISTÓTELES.**

BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB (1714-1762), filósofo alemán. Nacido en Berlín y educado en Halle, fue docente en el propio Halle (1738-1740) y en Frankfurt del Oder (1740-1762). Baumgarten se formó en el círculo pietista de A. H. Francke para acabar adoptando el racionalismo antipietista de Wolff. Elaboró manuales de metafísica (*Metaphysica,* 1739) y ética (*Ethica Philosophica,* 1740; *Initia Philosophiae Practicae Prima [«Primeros elementos de filosofía práctica»)],* 1760) los cuales fueron utilizados por Kant. En su mayor parte, Baumgarten no se distanció significativamente de Wolff, aunque en metafísica se mostró mucho más próximo a Leibniz que éste. No obstante, y a diferencia de Leibniz, defendió la existencia de un influjo físico real, distinguiéndose al mismo tiempo de Wolff al no limitar la armonía preestablecida a la relación mente-cuerpo, extendiéndola (de forma paradójica) hasta incluir toda relación entre substancias.

El derecho de Baumgarten a gozar de la fama reside, sin embargo, en la introducción de la disciplina de la estética en la filosofía alemana y, de hecho, en la propia autoría del término «estética». Wolff había explicado el placer como la respuesta de la percepción sensorial ante la perfección, entendida aquélla como una percepción clara aunque indiferenciada. Baumgarten se apartó sutil aunque significativamente de Wolff redefiniendo la respuesta a lo bello como el placer en la perfección de la percepción sensorial, esto es, en la sola capacidad de los sentidos como algo opuesto a la mera representación conceptual. Esta idea se introdujo primeramente en su disertación *Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus* (*Meditaciones filosóficas sobre algunos asuntos relativos a la poesía,* 1735) en la cual se define un poema como un «discurso perfectamente sentido» y que fue posteriormente generalizada en los dos volúmenes (que dejan inacabada la obra) de *Aesthetica* (1750-1758). Se podría describir la estética de Baumgarten como un cognitivismo no racionalista: mientras que en la ciencia o la lógica se debe preferir siempre la claridad en el discurso, en el arte se obtiene placer en la insinuación máximamente próxima (o indiferenciada) de las ideas. La teoría de Baumgarten tuvo gran influencia en Lessing y Mendelssohn, en la teoría de las ideas estéticas de Kant e incluso en la estética de Hegel.

Véase también WOLFF.

PGU

BAYES, REGLA DE, véase **TEOREMA DE BAYES.**

BAYESIANO, véase **CONFIRMACIÓN.**

BAYLE, PIERRE (1647-1706), filósofo francés, uno de los primeros en defender una exposición no partidista y crítica de la historia. Calvinista forzado al exilio en 1681, Bayle rechazó, sin embargo, el uso predominante de la historia como instrumento de los intereses partidistas o sectarios. Alcanzó fama y notoriedad con su obra en varios volúmenes titulada *Dictionnaire historique et critique* (1695). En cada uno de los temas tratados, Bayle suministra un resumen biográfico y un examen desapasionado de los datos históricos y las controversias acerca de la interpretación. Exploró igualmente los problemáticos e inquietantes límites que separan fe y razón (religión y filosofía). En su artículo «David», la conducta aparentemente ilicíta del sujeto apoyado por Dios conduce a una reflexión sobre la moral del elegido y sobre la autonomía de la ética. En «Pyrrho», Bayle sostiene que la «autoevidencia», el candidato más plausible como criterio de verdad, es desacreditada por el cristianismo debido a que algunos principios autoevidentes contradicen verdades esenciales para el mismo, siendo por ello falsos. Finalmente, y como una clara provocación ante la *Teodicea* leibniziana, Bayle sostuvo, de forma implacable por lo que se refiere a los «maniqueos» y los «paulinos», la inexistencia de una solución racional defendible al problema del mal.

Bayle se retrató a sí mismo como un cristiano escéptico, sin embargo, otros vieron en él un crítico de la religión lleno de ironía –un precursor de la Ilustración francesa–. Las opiniones puramente filosóficas de Bayle apoyan su propia valoración, en la medida en que fue capaz de mantener de forma coherente que la filosofía no conduce a una comprensión, sino a puzzles y paradojas. En su defensa, esta postura demostró ser un excelente crítico de sistemas filosóficos. Algunos ejemplos de esto se pueden ver en «Zenon de Elea» –acerca del espacio, el tiempo, y el movimiento–; «Rotario» –sobre la mente y el cuerpo y la acción mecánica animal–; y «Spinoza» –sobre los peligros del monismo–. El escepticismo de Bayle en lo que hace a la filosofía influyó significativamente en Berkeley y en Hume. Otros de sus trabajos notables son *Pensées diverses de la comète de 1683* (1683), *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesu Christ: contrain les d'entrer* (1686), *Response aux questions d'un provincial* (1704), y un periódico preilustrado, el *Nouvelles de la République des Lettres* (1684-1687).

Véase también LEIBNIZ.

PDC

BEATTIE, JAMES (1735-1803), filósofo y poeta escocés, responsable, con sus críticas, de ampliar la atención sobre Hume. Fue miembro de la escuela escocesa de la filosofía del sentido común junto a Oswald, Reid y Priestley. Su obra más importante fue *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1771), en la cual se critica a Hume por alentar el escepticismo y la incredulidad. La parte positiva de dicha obra defiende que la mente posee un sentido común, es decir, una capacidad para percibir verdades autoevidentes. El sentido común es instintivo e inalterable a través de la educación; la verdad es aquello que el sentido común hace que la mente crea. Beattie menciona a Hume para denunciar que sus puntos de vista conducen a un daño moral y religioso. Fue al traducir el *Essay* de Beattie al alemán (1772) cuando Kant pudo leer la doctrina de Hume acerca de la identidad personal y la causalidad. Dado que estos temas no fueron tratados en el *Inquiry Concerning Human Understanding* de Hume, Beattie suministró a Kant el acceso a dos problemas de los *Treatises of Human Nature* cruciales para el desarrollo del idealismo transcendental.

Véase también FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN, HUME.

PK

BEAUVOIR, SIMONE DE, véase **EXISTENCIALISMO.**

BECCARIA, CESARE (1738-1794), criminalista y reformador judicial y penal italiano. Estudió en Parma y Pavía y enseñó economía política en Milán. Fue ahí donde conoció a Pietro y Alessandro Verri y a otros intelectuales milaneses con los que intentó promover reformas judiciales, políticas y económicas. Su obra principal, *Dei delitti e delle pene («De los delitos y las penas»,* 1764), denuncia los métodos entonces vigentes en la administración de la justicia y en el tratamiento de los criminales. Beccaria sostiene que el bien más alto es la mayor felicidad compartida por el mayor número de personas; de ahí que las acciones contra el Estado sean los crímenes más serios. Los crímenes contra los individuos y contra la propiedad serían menos graves y aquellos que afectaran a la convivencia pública serían los menos graves de todos. El objeto del castigo es la disuasión y la protección de la sociedad. En cualquier caso, el uso de la tortura para obtener una confesión es injusto e inútil: tiene como resultado la absolución del fuerte y la condena del débil y el inocente. Beccaria rechaza igualmente la pena de muerte al considerarla una especie de guerra del Estado contra el individuo. Sostiene que lo que más seriamente afecta al criminal es la duración y certeza de la condena y no su intensidad. Beccaria se vio influido por Montes-

quieu, Rousseau y Condillac. Su obra principal fue traducida a muchos idiomas y estableció las líneas maestras para la reforma de los sistemas judicial y penal en diversos países europeos.

PGA

***BEDEUTUNG*,** véase **FREGE.**

***BEGRIFF*,** véase **HEGEL.**

BELLEZA, propiedad estética generalmente considerada como cierto tipo de valor estético. Como tal, ha sido concebida de formas tan diversas como: a) una propiedad simple e indefinible que no puede ser reducida a otras propiedades cualesquiera; b) una propiedad o conjunto de propiedades de un objeto que hace que éste sea capaz de producir un cierto tipo de experiencia placentera en cualquier espectador apropiado, o c) cualquier cosa que provoca un tipo particular de experiencia placentera, aun cuando lo que produce esa experiencia puede variar de un individuo a otro. Es en este último sentido en el que se considera que la belleza se halla «en la mirada de quien la contempla».

Si la belleza es una propiedad simple e indefinible, como en a), entonces no podrá ser definida conceptualmente, teniendo que ser aprehendida por medio de la intuición o el gusto. La belleza, en este sentido, sería un tipo particular de propiedad estética. Si la belleza consiste, como en b), en la capacidad de un objeto para producir una experiencia placentera, entonces será preciso determinar qué propiedades le confieren dicha capacidad. Los candidatos mejor considerados en este sentido han sido propiedades formales y estructurales tales como el orden, la simetría y la proporción. En el *Filebo,* Platón sostiene que la forma o la esencia de la belleza es cognoscible, exacta, racional y mensurable. También considera que las simples formas geométricas, los meros colores y las notas musicales poseen todos ellos una «belleza intrínseca» que provoca un placer puro y «sin mezcla» en el espectador y que es independiente del contexto.

Durante los siglos XVI y XVII se escribieron muchos tratados referentes a formas particulares de arte, cada uno de ellos regido por sus propias reglas. En el siglo XVIII, Hutcheson consideró que la «belleza» se refería a una «idea que surge en nosotros mismos» y que cualquier objeto que estimula esta idea es bello. Pensó, asimismo, que la propiedad de aquellos objetos que excitan esta idea es la de la «uniformidad en la variedad».

Kant explicó la naturaleza de la belleza analizando los juicios que declaran la belleza de algo. Tales juicios remiten a una experiencia en el espectador, pero no son meras expresiones de la experiencia individual; demandamos en los otros la misma experiencia y, en consecuencia, el mismo tipo de juicio (es decir, los juicios acerca de la belleza de algo tienen «validez universal»). Tales juicios son desinteresados, no están determinados por necesidades o deseos por parte del espectador, sino tan sólo por la contemplación del objeto. Estos son juicios relativos a la *belleza* incondicionada de un objeto y para hacerlos sólo se requieren aquellas capacidades mentales que todos los seres humanos tienen en virtud de su habilidad para comunicarse unos con otros. De ahí que el placer experimentado como respuesta a dicha belleza pueda ser compartido en principio por cualquiera de nosotros.

Algunos autores han considerado, como en c), que el término «belleza» se predica de las cosas por el placer que éstas nos dan y no a causa de cualesquiera cualidades específicas del objeto. Archibald Alison consideró imposible encontrar propiedades comunes a todas aquellas cosas que denominamos bellas. Santayana juzgó la belleza como el «placer considerado como una cualidad de un objeto», sin pretender que fueran unas cualidades determinadas las responsables de ese placer.

El término griego *to kalon,* traducido habitualmente como «belleza», no se refiere al valor estético independiente de un objeto, sino más bien a su «excelencia», la cual se halla en relación con su valor moral y/o con su utilidad. Esta consideración está más próxima a la noción kantiana de *belleza condicionada,* que es aquella que posee un objeto cuando es juzgado precisamente como un objeto de un cierto tipo (como en el caso de la belleza de un gato o de un caballo), que a la de belleza incondicionada, que es aquella que tiene un objeto cuando éste es juzgado tan sólo en virtud de su mera presencia y no en función de cualquier concepto de uso.

Véase también PROPIEDAD ESTÉTICA, ESTÉTICA.

SLF

BENEFICIENCIA, véase **ÉTICA DE LA VIRTUD.**

BENEKE, FRIEDRICH EDUARD (1798-1854), filósofo alemán, influido por Herbart y por el empirismo inglés y la metafísica racionalista. Enseñó en Berlín y escribió alrededor de dieciocho libros de filosofía. Su obra principal fue *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1833). Escribió un estudio de la *Crítica de la razón pura* de Kant y otro sobre su teoría moral; otras de sus obras son *Psychologie Skizzen* (1825), *Metaphysik und Religionphilosophie* (1840) y *Die neue Psychologie* (1845).

La «nueva psicología» desarrollada por Beneke sostuvo que la hipostatización de las «facultades» conduce a una psicología fantástica. Propuso un método que habría de arrojar una ciencia natural del espíritu o, de hecho, una psicología asociacio-

nista. Influido por los empiristas británicos, concibió los elementos de la vida mental como impulsos *(Triebben)* dinámicos o procesos activos. Estas «facultades elementales», activadas inicialmente por estímulos, generan la unidad sustantiva de la naturaleza psíquica a través de su persistencia como trazas, así como por medio de su ajuste recíproco en relación a la continua producción de nuevas fuerzas.

En lo que Beneke denominó «psicología pragmática», la psique resulta un paquete formado por impulsos, fuerzas y funciones. La teoría psicológica debería reposar en el análisis inductivo de los hechos relativos a la percepción interna. Ésta, a su vez, es el fundamento de las diciplinas filosóficas de la lógica, ética, metafísica y filosofía de la religión. En este sentido, Beneke sostuvo una forma de psicologismo. Coincidió con Herbart en que la psicología debe basarse en la experiencia interna y en que debe evitar la especulación metafísica, pero rechazó el reduccionismo matemático de aquél. Beneke aspiró a crear una «filosofía pragmática» basada en su psicología. En sus últimos años hizo contribuciones a la pedagogía.

Véase también **ASOCIACIONISMO.**

GJS

BENTHAM, JEREMY (1748-1832), filósofo británico de la ética y de la teoría político-legal. Nacido en Londres, ingresó a la edad de 12 años en el Queen's College de Oxford, pasando, tras su graduación, al Lincoln's Inn, donde estudió derecho. Fue admitido en el ejercicio de la abogacía en 1767 aunque nunca llegó a practicar. Empleó su vida en escribir obras que reclamaban cambios de inspiración utilitarista (la máxima felicidad para cada cual) y que afectaban a la totalidad del sistema legal y especialmente al derecho criminal. Ejerció una gran influencia sobre los cambios habidos en la ley británica relativos al proceso de testificación, la abolición de las leyes que permitían el ingreso en prisión por impago, en la reforma de la representación parlamentaria, en la constitución de un servicio civil formado por reclutamiento tras examen previo y en muchas otras reformas. Su mayor obra publicada en vida fue *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). Acabó erigiéndose en líder de un grupo «radical» que incluía a James Mill y J. S. Mill y fundó la *Westminster Review* y el University College de Londres (donde aún reposa su cuerpo embalsamado). Amigo de Catalina de Rusia y de John Quincy Adams, fue reconocido como ciudadano francés en 1792.

El placer, escribió, es el único bien y el dolor, el único mal: «de otro modo, las palabras bueno y malo no tienen significado». Ofrece una lista de ejemplos de lo que entiende por «placer»: placeres del gusto, del olfato y del tacto; ante la adquisición de una propiedad; al saber que uno goza de la benevolencia de los demás; el del poder; el de la visión de los placeres que uno aprecia. Bentham fue también un hedonista psicológico: el placer y el dolor determinan lo que hacemos. Considérese el dolor. Un estado mental puede ser de dolor ahora (en el instante justamente previo a la acción) debido a que incluye la expectativa del dolor, digamos, de resultar quemado; el dolor actual (o la expectativa del dolor posterior –Bentahm no parece decir cuál–) motiva la acción de prevenir el resultar quemado. Uno de los placeres que puede experimentar el individuo puede ser, no obstante, la alegría por simpatía ante el bienestar de otro. Por tanto, parece que uno mismo puede verse motivado ante la perspectiva de la felicidad ajena. Su psicología no es aquí incompatible con una motivación altruista.

El utilitarismo crítico de Bentham reposa en la demanda de que cualquier acción o medida de gobierno *debe* tomarse si y sólo si está orientada al aumento de la felicidad de cada uno de los afectados. Cuando «se interpretan de este modo, las palabras *deber, derecho, error,* [...] tienen significado: de otro modo no tienen ninguno». Es evidente que Bentham no consideró esta declaración como un asunto puramente lingüístico acerca del significado de los términos morales. Tampoco es posible *demostrar* este principio; es un principio primero del que proceden otras demostraciones. ¿Qué tipo de razón puede entonces ofrecer Bentham en su apoyo? En un momento afirma que el principio de utilidad, al menos de forma inconsciente, determina el entendimiento de «toda persona que piensa [...] de forma ineludible». Pero su principal respuesta es su crítica ante el principio ampliamente aceptado por el cual un individuo califica un acto como erróneo cuando sucede que *desaprueba* ese acto. (Bentham cita otros términos que redundan en lo mismo: el hablar de un «sentido moral», o sentido común, o del entendimiento, o de la ley natural o de la razón justa o de la «adecuación de las cosas».) Bentham afirma que éste no es en absoluto un principio, ya que «un principio es algo que indica una consideración exterior como medio de garantizar y guiar los sentimientos internos de aprobación...». El principio que se alega admite igualmente un amplio desacuerdo acerca de lo que es moral.

Hasta aquí, el propósito de Bentham no es decirnos con exactitud cómo determinar si una acción o medida social es correcta o no. Sugiere un cálculo hedonístico: para comparar dos acciones consideradas, procédase a enumerar los placeres o displaceres que cada una de ellas puede llegar a producir –la intensidad, la duración, el hecho de si son próximos o remotos, incluyendo cualquier placer o dolor derivado que puedan ser causados de forma ulterior– y

súmense todos ellos para cada una de las personas que se vean afectadas. Es evidente que estas instrucciones sólo pueden suministrar en el mejor de los casos resultados aproximados. No nos hallamos en posición de decidir si un placer que dura una hora es mayor que otro que sólo dura media, incluso si ambos son placeres de alguien que puede compararlos. Cuánto más cuando se trata de placeres de individuos distintos. De todos modos aún es posible hacer juicios de importancia para la teoría del castigo: ¡estableciendo si un cachete en la cara sin daños ulteriores es más o menos doloroso para un individuo que 50 latigazos a manos de su agresor!

Bentham ha sido muy criticado por pensar que dos placeres tienen igual valor si son igualmente intensos, duraderos, etc. Como él mismo dijo, «Si la cantidad de placer es la misma, el juego de los alfileres es tan bueno como la poesía». Se ha considerado (por ejemplo, J. S. Mill) que algunos placeres, especialmente los intelectuales, son más elevados o merecen más crédito. A esto se puede replicar que los denominados placeres superiores son más duraderos, menos próximos a resultar saciados permaneciendo abiertos a nuevos horizontes de disfrute, y que cuando se tiene en cuenta todos estos hechos no resulta clara la necesidad de otorgar a los placeres de tipo intelectual tal *status* superior.

Uno de los principales objetivos de Bentham fue el de aplicar a la ley criminal su principio sobre la maximización de la utilidad general. Éste consideró que no debería producirse un castigo para una ofensa si ésta no ha resultado lesiva para nadie. ¿Qué cantidad de castigo es la que debería aplicarse? La menor capaz de redundar en el mayor grado de felicidad total. El beneficio del castigo es, primeramente, la disuasión obtenida al asociar a la idea de un cierto acto la de una sanción –que disuadirá tanto a los que ya han delinquido como a los que piensan hacerlo–. El castigo debe ser entonces lo suficientemente severo como para pesar más que el beneficio del delito, considerando incluso la incertidumbre acerca de la ocurrencia de dicho castigo.

Hay ciertos actos nocivos que, no obstante, no es beneficioso penalizar. Uno de ellos es aquel que resulta necesario para producir un mayor beneficio al agente o para evitar un mal considerable. Otros son aquellos que una prohibición penal no llegaría a desalentar: cuando la ley no es pública o el agente no se halla cuerdo o cuando es un menor. En algunos casos la sociedad no necesita alarmarse ante las acciones futuras de un agente. Así, un acto es criminal sólo si resulta intencionado, y el agente se verá eximido si obró basándose en creencias tales que, en caso de ser ciertas, no hubieran causado daño, a no ser que esas creencias resultasen culpables en el sentido de no ser adoptadas por una persona de ordinaria prudencia o benevolencia. La conveniencia de castigar una acción depende también en alguna medida de su motivación, aunque ningún motivo –por ejemplo, deseo sexual, curiosidad, deseos monetarios, el deseo de fama– resulte malo en sí mismo. De todos modos, la pertinencia de la pena se ve afectada por la concurrencia de motivaciones que acrecientan la seguridad general debido a que resulta ciertamente improbable que éstas –por ejemplo, el interés solidario o el interés por la celebridad– puedan conducir a acciones intencionalmente negativas. Cuando una determinada motivación conduce a una acción negativa, ello se debe, por lo general, a la debilidad de otras motivaciones tales como la compasión, la preocupación por evitar el castigo o el respeto por la ley.

En general, la sanción de tipo moral debería seguir líneas básicamente similares a las de la ley ideal. Sin embargo, hay ciertas formas de comportamiento, por ejemplo, la imprudencia o la fornicación, que la ley se ve difícilmente preparada para castigar, pero que sí pueden recibir una sanción de tipo moral.

La tarea del filósofo moral es la crítica: decir lo que la ley o la moral *deberían* ser. Determinar cuál *es* la ley es un asunto distinto: aquello que sea la ley es lo que ordena el soberano, entendido éste como aquel a quien la gente, en general, obecede habitualmente. En tanto que conjunto de órdenes, ésta es imperativa. Los imperativos pueden estar dirigidos a la población, como en «No se ha de robar» o a los jueces: «Aplíquese la pena de la horca a quien robe». Se podría pensar que existe un tercer respecto, una explicación, digamos, de la condición del individuo; pero esto queda incorporado en la parte imperativa en la medida en que las indicaciones acerca de la condición son simplemente imperativos referidos a lo que cada cual es libre de hacer. ¿Por qué debe un individuo repetar las leyes actualmente vigentes? La respuesta de Bentham es que se debe proceder de este modo si y sólo si ello supone maximizar la felicidad general. Bentham evita las teorías contractuales relativas a la obligación política: los individuos que ahora viven nunca realizaron contrato alguno, por tanto, ¿cómo pueden entonces verse atados por uno? Igualmente se opone a la apelación a los derechos naturales. Si aquello que normalmente se denomina como derechos naturales fuera tomado realmente en serio, ningún gobierno podría sobrevivir: no podría cobrar impuestos, exigir la prestación del servicio militar, etc. Tampoco acepta la invocación de la «ley natural», como si una vez que una ley se muestra inmoral se pudiera decir de ella que no es en realidad una ley. Tal cosa sería absurda.

Véase también **FILOSOFÍA DEL DERECHO, HEDONISMO, UTILITARISMO.**

RBB

BERDIAEV, NICOLÁS (1874-1948), pensador religioso ruso. Comenzó como un «marxista kantiano» en lo referente a epistemología, ética y filosofía de la historia, pero abandonaría pronto el marxismo (aunque continuara aceptando la crítica de Marx al capitalismo) para orientarse hacia una filosofía teísta de la existencia que subraya los valores de la creatividad y la libertad «meónica» –una libertad pretendidamente anterior a todo ser, Dios incluido–. Exiliado desde 1922, Berdiaev parece haber sido el primero en darse cuenta claramente (en los primeros años de la década de 1920) de que el punto de vista marxista acerca del tiempo histórico implica una devaluación moralmente inaceptable y una instrumentalización del presente (incluyendo al individuo) en virtud del objetivo *futuro* de una sociedad plenamemte comunista. Berdiaev rechaza los postulados marxistas apoyándose en presupuestos kantianos y cristianos al ver en ellos una violación del valor intrínseco del ser humano. Considera que el orden histórico está marcado por un ineludible destino trágico y da la bienvenida al «final de la historia» entendido como una «superación» del tiempo histórico objetivo y su reemplazo por un tiempo «existencial» con su creatividad libre y desobjetivada. Para Berdiaev el «mundo de los objetos» –cosas físicas, leyes de la naturaleza, instituciones sociales y papeles y relaciones humanas– es un desafío persuasivo a la «libre creatividad de espíritu». Pero incluso esa creatividad parece sujeta a una inevitable frustración en la medida en que sus manifestaciones externas son siempre «parciales y fragmentarias» y ninguna «acción hacia el exterior» puede escapar finalmente a un «trágico fracaso». Los tradicionalistas ortodoxos rusos condenaron a Berdiaev por sostener que toda creación es un «proceso *humano* y divino» y por negar la omnipotencia de Dios, pero algunos teólogos procesuales occidentales tales como Charles Hartshorne encontraron la posición de Berdiaev muy afín a las suyas propias.

Véase también FILOSOFÍA RUSA.

GLK

BERGMANN, GUSTAV (1906-1987), filósofo austríaco y el miembro más joven del Círculo de Viena. Nacido en dicha ciudad, obtuvo su doctorado en Matemáticas por la Universidad de Viena en 1928. Influido originalmente por el positivismo lógico, acabó por abrazar el fenomenalismo llegando a considerar los actos mentales como algo no reductible a datos sensoriales (veáse su obra *The Metaphysics of Logical Positivism,* 1954). Aunque finalmente rechazó esta postura, su ontología de los objetos materiales conservó una estructura fenomenalista. El mundo de Bergmann está constituido por meros particulares momentáneos (es decir, sin naturaleza) que ejemplifican (fenoménicamente) universales simples, tanto relacionales como no relacionales. Algunos de estos universales no son mentales, tales como los colores y las relaciones espaciales, mientras que otros, tales como los «signos intencionales» en virtud de los que algunos particulares (actos mentales) intentan o logran representar los hechos que son sus «objetos», son mentales. Bergmann insistió en que el mundo es independiente tanto de nuestra experiencia como de nuestro pensamiento y discurso acerca de él: sostuvo que la relación de ejemplificación e incluso las conectivas sentenciales y los cuantificadores son independientes de la mente. (Veáse *Meaning and Existence,* 1959; *Logic and Reality,* 1964; y *Realism: A Critique of Brentano and Meinong,* 1967.)

Un realismo tan extremo produjo gran número de críticas, que sólo recientemente han aparecido recogidas en una obra de Bergmann publicada póstumamente, *New Foundations of Ontology* (1992); en ésta, Bergmann admite que su enfoque atomista de la ontología tiene limitaciones inevitables y propone un modo de encuadrar esta investigación en su teoría general.

Véase también CÍRCULO DE VIENA.

WHE

BERGSON, HENRI LOUIS (1859-1941), filósofo frances, considerado como el más influyente de la primera mitad del siglo XX. Nacido en París y educado en la prestigiosa École Normale Supérieure, inició su carrera docente en Clermont-Ferrand en 1884 hasta que fue reclamado en 1900 por el Collège de France, donde sus clases disfrutaron de un éxito sin igual hasta su retiro en 1921. Ubicado en la *belle époque* parisina de la preguerra, sus ideas influyeron sobre un amplio abanico de movimientos artísticos, literarios, sociales y políticos. En 1918 fue distinguido con la Légion d'Honneur y fue admitido en la Academia francesa. Desde 1922 hasta 1925 participó en la Liga de Naciones presidiendo el proceso de creación de lo que luego sería la UNESCO. Forzado durante sus últimos años a una práctica reclusión a causa de la artritis, fue premiado con el Premio Nobel de Literatura en 1928.

Considerado inicialmente como discípulo de Spencer, Bergson rompió con él tras examinar minuciosamente su concepto de tiempo y su postivismo de corte mecanicista. Siguiendo una tradición fuertemente implantada en el pensamiento occidental, Spencer trata el tiempo (por analogía al espacio) como una serie de unidades numéricas discretas: instantes, segundos, minutos. Cuando se confrontan con la experiencia, especialmente con aquella que procede de nuestros propios estados psicológicos, tales conceptos son, según Bergson, manifiestamente inadecuados. La duración real, a diferencia

del tiempo registrado por el reloj, es cualitativa, dinámica e irreversible. No puede ser «espacializada» sin ser deformada. Además, da lugar en nosotros a actos libres, los cuales, al ser cualitativos y espontáneos, no pueden ser predichos.

El dramático contraste establecido por Bergson entre la duración real y el espacio geométrico, en primer lugar desarrollado en *Tiempo y libre albedrío* (1890), fue seguido en 1896 por la teoría sobre la relación mente-cuerpo de *Materia y memoria*. Bergson sostiene allí que el cerebro no es el lugar del pensamiento, sino más bien un órgano motor, que al recibir estímulos de su entorno, es capaz de responder con una conducta adaptativa. A su distinción psicológica y metafísica entre duración y espacio, Bergson añade en *Una introdución a la metafísica* (1903) una importante distinción epistemológica entre intuición y análisis. La intuición demuestra el fluir de la temporalidad en su concreción; el análisis rompe la duración en conceptos estáticos y fragmentarios.

En *La evolución creadora* (1907), su obra más conocida, Bergson sostiene, en contra tanto de Lamarck como de Darwin, que la evolución biológica se ve impulsada por un ímpetu vital o *élan vital* que conduce a la vida a superar la tendencia entrópica a decaer que muestra la materia. Los organismos vivos, a diferencia de los dados, deben competir y sobrevivir según van experimentando combinaciones. De ahí el dilema no resuelto que afecta al darwinismo. O bien sucede que las mutaciones tienen lugar de una en una –o unas pocas– cada vez (en cuyo caso, ¿cómo es posible que se acumulen hasta formar nuevos organismos?), o bien ocurren todas a la vez (en cuyo caso estamos ante un «milagro»).

El vitalismo de Bergson, popular en los círculos literarios, no fue aceptado por muchos científicos y filósofos. Su tesis más general –la relativa a que la evolución biológica no es consistente ni resulta bien abordada por una filosofía mecanicista– fue, no obstante, ampliamente valorada pareciéndole a muchos bastante convincente. Este aspecto de los escritos de Bergson influyó en pensadores tan distintos como Lloyd Morgan, Alexis Carrel, Sewall Wright, Pierre Teilhard de Chardin y A. N. Whitehead.

Los contrastes a partir de los cuales elaboró Bergson su pensamiento (duración/espacio, intuición/análisis, vida/entropía) son reemplazados en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932) por una nueva oposición, la de lo «abierto» y lo «cerrado». La tradición judeo cristiana, afirma Bergson, si bien ha abrazado en su historia tanto una sociedad abierta como una cerrada, demuestra a través de sus grandes santos y místicos una profunda apertura del espíritu humano hacia la humanidad en su totalidad. La distinción entre lo abierto y lo cerrado fue popularizada por Karl Popper en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*.

A pesar de haber atraído serias críticas, la filosofía de Bergson ha afectado de manera significativa a pensadores posteriores. Novelistas tan diversos como Nikos Kazantzakis, Marcel Proust y William Faulkner, poetas como Charles Péguy, Robert Frost y Antonio Machado y psicólogos como Pierre Janet y Jean Piaget obtuvieron substanciales beneficios de sus indagaciones acerca de la temporalidad, la conceptualización y la memoria. Tanto el existencialismo francés como la filosofía americana del proceso comparten la marca de su pensamiento.

Véase también SPENCER, TIEMPO, WHITEHEAD.

PAYG

BERKELEY, GEORGE (1685-1753), filósofo irlandés, obispo de la Iglesia anglicana de Irlanda, uno de los tres grandes filósofos empiristas junto a Locke y Hume. Desarrolló nuevos e influyentes puntos de vista sobre la percepción de la distancia y el tamaño y un sistema metafísico idealista que sostuvo en parte por la razón aparentemente paradójica de ser la mejor defensa del sentido común y una salvaguarda contra el escepticismo.

Berkeley estudió en el Trinity College de Dublín, en el que se graduó a la edad de diecinueve años. Fue elegido miembro del Trinity en 1707 y realizó la mayor parte de su obra filosófica entre esa fecha y 1713. Fue nombrado deán de Derry en 1724 fecha a partir de la cual efectuó numerosos viajes a lo largo del continente. Pasó el periodo de 1728 a 1732 en Rhode Island esperando en vano unos fondos prometidos por la Corona para la fundación de un colegio en las Bermudas. Fue nombrado en 1974 obispo de Cloyne, Irlanda, donde permaneció durante el resto de su vida ejerciendo como eclesiástico.

La obra principal de Berkeley, el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1709), es, fundamentalmente, un trabajo de psicología de la visión, aunque acarree importantes implicaciones y presupuestos filosóficos. La teoría de la visión de Berkeley llegó a ser considerada como el modelo estándar sobre ese tópico durante cerca de doscientos años y constituye un hito en la historia de la psicología. El trabajo está dedicado al tratamiento de tres temas interconectados: cómo vemos o estimamos la distancia entre los objetos y nosotros mismos, cómo determinamos la situación o el lugar en el que tales objetos se hallan ubicados y cómo medimos el tamaño de dichos objetos.

Las teorías precedentes, tales como la de Descartes, Malebranche o Molyneux, son rechazadas por Berkeley debido a que sus respuestas a cuestiones como las anteriores permiten que un individuo

pueda determinar la distancia de un objeto sin haber aprendido antes a relacionar señales visuales y de otro tipo. Esto se haría así gracias a una supuesta geometría natural, a un cálculo de la distancia obtenido al determinar la altitud de un triángulo formado por los haces luminosos procedentes del objeto y la línea que une una retina con la otra. En contra de esto, Berkeley sostiene que es claro que la distancia es algo que aprendemos a determinar por ensayo y error, aprendiendo a relacionar señales que sugieren distancia: la nitidez o confusión de la apariencia visual, las sensaciones percibidas al entornar los ojos, y aquellas que se obtienen al forzar la vista. Ninguna de éstas comparte una especie de conexión necesaria con la distancia.

Berkeley infiere a partir de ahí que una persona que hubiera nacido ciega y que recuperase posteriomente la visión no sería capaz de decir, sólo con la vista, la distancia que la separa de los objetos, ni de apreciar la diferencia entre una esfera y un cubo. También sostiene que al calcular visualmente la distancia uno está estimando igualmente qué ideas táctiles experimentaría si se aproximase paso a paso al objeto. Tampoco sucede que esas ideas táctiles se hallen conectadas de forma necesaria a las apariencias visuales. En cambio, Berkeley afirma que las ideas táctiles y las visuales son completamente heterogéneas, es decir, son distintas en número y especie. Esto último es una consecuencia filosófica de la teoría de la visión de Berkeley y se encuentra en abierta oposición a una doctrina central del *Ensayo* de Locke, a saber, la relativa a que hay ideas que son comunes tanto a la visión como al tacto.

Las doctrinas de Locke recibieron también una gran atención en los *Principios sobre el conocimiento humano* (1710). Es ahí donde Berkeley analiza la doctrina de las ideas generales abstractas que se encuentra en el Libro III del *Ensayo* de Locke. Argumenta en contra de dichas ideas basándose en parte en que no es posible comprometerse con un proceso tal de abstracción, en parte también debido a que tales ideas abstractas resultan ser objetos imposibles y, finalmente, a causa de que tampoco parecen necesarias ni para el aprendizaje ni para el uso del lenguaje. Estas razones son de fundamental importancia para Berkeley, ya que él considera que la doctrina de las ideas abstractas ayuda a sostener el realismo metafísico, la idea de un espacio absoluto, y la de un tiempo y movimiento absolutos *(Principios,* 5, 100, 110-111), así como el punto de vista según el cual algunas ideas son comunes al tacto y la visión (*Nueva teoría,* 123). Berkeley considera erróneas todas estas doctrinas la primera de las cuales, además, entra en conflicto directo con su idealismo. De ahí que resulte tan importante para él minar cualquier apoyo que estas doctrinas pudieran llegar a recibir por parte de la tesis de las ideas abstractas.

El idealismo de Berkeley consiste en aquel punto de vista según el cual las únicas entidades existentes son seres finitos e infinitos dotados de percepción, cada uno de los cuales es un espíritu o substancia mental, y entidades que son percibidas por éstos. Dicha tesis supone que los objetos materiales ordinarios existen si y sólo si son percibidos, postura que Berkeley resume en el principio del *esse est percipi:* para cada objeto sensible, esto es, susceptible de ser percibido, su ser consiste, precisamente, en ser percibido. Ofrece básicamente dos argumentos en apoyo de esta tesis. En primer lugar, Berkeley considera que cada objeto físico es simplemente una colección de cualidades sensibles y que cada cualidad sensible es, precisamente, una idea. Por tanto, los objetos físicos son colecciones de ideas sensibles. Ninguna *idea* puede existir sin ser percibida en algo y por alguien durante algún periodo. De ahí que ningún objeto físico pueda existir como algo no percibido. El segundo argumento es el denominado argumento principal en los *Principios* 22-24. Allí sostiene Berkeley que no se puede concebir un objeto sensible como algo no perceptible ya que si uno intenta ese ejercicio debe concebir ese mismo objeto. Se sigue de esto que no es posible que tal objeto exista «sin la mente», esto es, de una forma absolutamente inapreciable.

Muchos de los oponentes de Berkeley habrían sostenido en lugar de esta doctrina que los objetos físicos son mejor entendidos como una especie de *susstrato* material en el cual habitan ciertas cualidades sensibles. Es por ello que Berkeley dedica algún esfuerzo a criticar la doctrina del sustrato material o de lo que en ocasiones denomina materia. Su principal argumento es que una cualidad sensible no puede habitar en la materia debido a que dicha cualidad es una idea y una idea no puede existir, a buen seguro, sino en una mente. Este argumento sería decisivo si fuera cierto que cada cualidad sensible es una idea. Desafortunadamente, Berkeley no ofrece ningún argumento acerca de este punto en los *Principios,* razón por la cual su idealismo no resulta estar bien fundamentado. Tampoco corre mejor suerte el argumento principal, ya que en este caso Berkeley parece necesitar una premisa que afirme que si un objeto es *concebido,* entonces ese mismo objeto es *percibido.* Sin embargo, tal premisa es altamente dudosa.

Es probable que Berkeley llegara a apreciar que su defensa del idealismo no había alcanzado el éxito, viéndose ciertamente molesto por la pobre acogida que tuvieron sus *Principios*. Su siguiente obra, *Tres diálogos entre Hilas y Filonio* (1713), parece animada por el deseo de rectificar en lo relativo a estos asuntos. En esta ocasión argumenta detenidamente la tesis referente a que cada cualidad sensible es una idea. El argumento principal se repite,

aunque resulta prescindible al haberse afirmado que cada cualidad sensible es una idea.

En los *Diálogos* Berkeley se ve comprometido en el combate del escepticismo y en la defensa del sentido común. Sostiene que el *realismo representacional,* tal como es concebido por Locke, conduce al escepticismo respecto al mundo externo y que esto supone un apoyo al ateísmo y el libre pensamiento en materia religiosa. También afirma de manera más directa que el realismo representacional es falso. Esta última tesis incorpora la demanda de que *algunas* ideas sensibles representen cualidades reales de los objetos, las llamadas cualidades primarias. Berkeley opina, por el contrario, que una idea sensible no puede ser *como* ninguna otra cosa salvo otra idea, de modo que una idea no puede representar cualidades de los objetos. De este modo, Berkeley elimina uno de los principales apoyos al escepticismo y en esa medida viene a prestar ayuda a la idea defendida por la doctrina del sentido común, según la cual adquirimos conocimiento de la existencia y naturaleza de los objetos físicos ordinarios a través de la percepción.

La parte positiva de la epistemología de Berkeley ha sido habitualmente interpretada como una versión del fundacionalismo. Se le considera, por lo general, como defensor del punto de vista según el cual las creencias relativas a ideas actualmente percibidas son creencias básicas, creencias que son justificadas de forma inmediata sin inferencias de ningún tipo o que cuentan como bloques de conocimiento inmediato y tales que cualquier otra creencia justificada que se encuentre en enunciados contingentes se ve fundamentada remitiéndose de algún modo a estas creencias básicas. De hecho, es esta doctrina fundacionalista la que ha sido considerada como una ayuda fundamental para la definición del empirismo profesado conjuntamente por Locke, Berkeley y Hume. Pero cualesquiera que sean los méritos de esta doctrina como una interpretación de las posiciones de Locke y Hume, hay que decir que no es la que caracteriza a Berkeley. Esto se debe a que él admite que los individuos sensibles suelen tener creencias inmediatas y no justificadas, así como conocimiento, de los objetos físicos. De ahí que Berkeley acepte una versión del fundacionalismo que incluye creencias básicas bastante distintas de las meras creencias sobre las ideas percibidas habitualmente. De hecho, va tan lejos como para mantener que tales creencias relativas a objetos físicos son con frecuencia ciertas, algo que ni Locke ni Hume hubieran aceptado.

En su argumentación contra la existencia de la materia, Berkeley sostiene que no poseemos ningún concepto coherente de dicho elemento porque no podemos tener ninguna idea sensible de él. Ese mismo razonamiento serviría para obligar a Berkeley a rechazar la existencia de la substancia mental, desafiando así su idealismo desde otro frente. Berkeley es sensible a esta línea argumental y responde afirmando que mientras que es cierto que carecemos de una idea del yo, sí que tenemos alguna *noción* de ese yo, esto es, un concepto no-del-todo-completo. Viene a sostener que el individuo adquiere un conocimiento inmediato de la existencia y naturaleza de sí mismo en un *acto reflejo*; esto es, cuando este individuo percibe algo también es consciente de que algo está comprometido en esa percepción y esto es suficiente para conocer dicha entidad sensible.

Como complemento a su idealismo, Berkeley elaboró una versión del instrumentalismo científico que se plasma tanto en los *Principios* como en una obra posterior en latín, *De Motu* (1721), doctrina que acabaría influyendo en Mach. En los *Diálogos* intenta mostrar de qué forma su idealismo es consistente con la doctrina bíblica de la creación y consistente también con el sentido común.

Tres obras posteriores de Berkeley fueron las que le proporcionaron una mayor audiencia. *Alcifrón o el filósofo minucioso* (1734), que fue escrita mientras Berkeley estaba en Rhode Island y representa una defensa filosófica de la doctrina cristiana. También contiene algunos comentarios adicionales sobre la percepción que complementan trabajos anteriores sobre ese mismo tópico. *The Analyst* (1734), que contiene una aguda crítica del método de fluxiones en el cálculo diferencial, y que provocó una avalancha de panfletos en réplica a sus críticas. Estas críticas fueron atendidas a su vez por Berkeley en *A Defense of Free Thinking in Mathematics*. *Siris,* que contiene una exposición detallada de los valores medicinales del agua alquitranada, un agua hervida con la corteza de ciertos árboles. Este libro presenta igualmente una filosofía sobre los corpúsculos que parece contradictoria con el idealismo elaborado en sus primeras obras y por el cual Berkeley es ahora famoso.

En los años de 1707 y 1708, el joven Berkeley rellenó una serie de cuadernos de notas en los cuales elabora sus ideas entorno a la filosofía y las matemáticas. Estos libros, conocidos ahora como los *Philosophical Commentaries,* suministran al estudioso de Berkeley la rara oportunidad de ver un gran pensamiento filosófico en pleno desarrollo.

Véase también **FENOMENALISMO, HUME, IDEALISMO, LOCKE, PERCEPCIÓN.**

GSP

BERLIN, ISAIAH (1909-1997), filósofo e historiador de las ideas británico. Es ampliamente conocido por su doctrina del pluralismo radical objetivo, por sus escritos sobre la libertad, su refinamiento, modificación y defensa del liberalismo tradicional

contra las doctrinas totalitarias del siglo XX (y no en menor medida contra el marxismo-leninismo), así como por sus brillantes e iluminadores estudios en la historia de las ideas desde Maquiavelo y Vico hasta Marx y Sorel. Es considerado como uno de los padres fundadores, junto con Austin y Ayer, de la filosofía oxoniense de la década de 1930. Escribió diversos textos influyentes dentro de esta corriente, pese a lo cual, y sin llegar nunca a abandonar sus posiciones empiristas, se fue distanciando progresivamente de lo llegó a ver como tendencias doctrinarias y falseadoras de la verdad. A partir de 1950 rompió definitivamente con este grupo para dedicarse principalmente a la filosofía social y política y al estudio general de las ideas.

Sus dos contribuciones más importantes en teoría social y política se presentan con otros dos trabajos de importancia en sus *Four Essays on Liberty* (*Cuatro ensayos sobre la libertad,* 1969): el primero se titula «Historical Inevitabilty» (1954) y el segundo «Two Concepts of Liberty» (1958), el cual constituye, además, su lección inaugural impartida como Chichele Profesor of Social and Political Theory de Oxford. El primero presenta un ataque serio y decidido al determinismo histórico y al relativismo y subjetivismo moral, así como una llamativa reafirmación del papel del libre albedrío y de la responsabilidad en la historia humana. El segundo contiene el intento de Berlin, que llegaría a ser enormemente influyente, por distinguir claramente entre libertad «positiva» y «negativa». El concepto de libertad negativa, anticipado ya por pensadores como J. S. Mill, Constant y, sobre todo Herzen, consiste en introducir los mínimos supuestos acerca de la naturaleza última y las necesidades del sujeto, asegurando un mínimo de intervención de autoridades de cualquier tipo y dejando el mayor dominio que sea posible para la elección individual en función del mínimo de orden y organización social que se precise. La libertad positiva, asociada con pensadores monistas y voluntaristas de todo tipo, y no en menor medida Hegel, los idealistas alemanes y toda su progenie histórica, se inicia a través del concepto de «autonomía» procediendo a establecer supuestos metafísicos dogmáticos de considerables consecuencias acerca de la esencia del sujeto. A partir de ahí procede entonces a deducir las vías genuinas hacia la libertad para intentar, a continuación, someter a los individuos de carne y hueso ante estas pautas previamente establecidas, estén de acuerdo con ellas o no. Éstas son encarnadas por un Estado centralizado gobernado de forma inapelable por expertos racionales pervirtiendo de este modo lo que comienza siendo un ideal humano legítimo, esto es, una autonomía positiva, en una auténtica tiranía. En «Two Concepts of Liberty» se intenta, igualmente, separar la libertad, entendida en cualquiera de estos dos sentidos, de otros fines distintos, como pueden ser la búsqueda de reconocimiento, la necesidad de pertenencia a un grupo, la solidaridad humana, la fratenidad o la igualdad.

La obra de Berlin en historia de las ideas forma una unidad con el resto de sus otros trabajos. *Vico and Herder* (1976) presenta la aparición del tipo de historicismo y pluralismo que golpea la fe racionalista y monista en un cuerpo unificado de verdades acerca de cualesquiera juicios de hecho y principios en cualquier dominio del conocimiento. A partir de este giro intelectual profundo, Berlin describe en una serie de volúmenes de ensayos tales como *Against the Current* (*Conta la corriente: ensayos sobre la historia de las ideas,* 1979), *The Crooked Timber of Humanity* (*El fuste torcido de la humanidad,* 1990), y *The Sense of Reality* (*El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia,* 1996) el nacimiento de algunos de los principales movimientos intelectuales que marcan nuestra era. Se refiere, entre otros, al nacionalismo, el fascismo, el relativismo, el subjetivismo, el nihilismo, el voluntarismo y el existencialismo. También presenta, con gran claridad y capacidad persuasiva, el pluralismo objetivo particular que supo identificar e hizo suyo. Hay una pluralidad irreductible de valores humanos, muchos de los cuales resultan incompatibles con los restantes. Esto es lo que provoca la necesidad inevitable de elecciones absolutas por parte de los individuos y los grupos, una necesidad que confiere un valor supremo a su concepto de libertad negativa y constituye, además, una de sus principales justificaciones. Ésta es la razón, también, de que sostenga que la utopía, entendida como un mundo en el que todos los fines humanos válidos y todos los valores objetivos son simultáneamente satisfechos en una especie de síntesis última, es una imposibilidad conceptual.

Aunque no se le puede considerar como un fundador último de ninguna escuela o movimiento definible, la influencia de Berlin como filósofo y como ser humano ha sido inmensa. Esto se aprecia en una serie de pensadores destacados como Stuart Hampshire, Charles Taylor, Bernard Williams, Richard Wollheim, Gerry Cohen, Steven Lukes, Davis Pears y muchos otros. Su impacto intelectual y moral en la vida del siglo XX como escritor, diplomático, mecenas de la música y las artes, como amigo querido de los poderosos y de los humildes y como incansable lector, conversador y *animateur des idées,* habrá de proporcionar un material inagotable para futuros historiadores.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, LIBERALISMO, LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

RHAU

Bernardo de Chartres (fl. 1114-1126), filósofo francés. Fue primero profesor (1114-1119) y posteriormente *rector* (1119-1126) de la escuela catedralicia de Chartres, por entonces un centro activo en el estudio de las artes liberales y la filosofía. El propio Bernardo fue un renombrado gramático, es decir, un comentarista de textos difíciles y un experto en Platón. Ninguna de sus obras ha sobrevivido en su totalidad; son tres los fragmentos que se conservan a través de las obras de otros. La razón por la que mejor se le conoce es gracias a una imagen retórica reproducida tanto por su estudiante Juan de Salisbury como por Guillermo de Conches. En la imagen de Bernardo, tanto él como todos sus contemporáneos medievales están en relación a los autores antiguos como «enanos a hombros de gigantes». Juan de Salisbury utiliza esta imagen tanto para expresar el hecho de que los medievales pueden ver más y más lejos que los antiguos, como para indicar que esto es así gracias a que han sido aupados por tan poderosos antecesores.

MDJ

Bernardo de Claraval (Clairvaux), san (1090-1153), monje cisterciense, místico y líder religioso francés. Es célebre por su doctrina de la humildad cristiana y por su descripción de la experiencia mística, la cual ejerció una considerable influencia en otros mísiticos cristianos posteriores. Educado en Francia, ingresó en el monasterio de Cîteaux en 1112, y fundó tres años más tarde otro monasterio en Claraval (Clairvaux).

De acuerdo con Bernardo, una introspección honesta debería revelar la medida en que dejamos de ser aquello que deberíamos a los ojos de Dios. Esta especie de autoconocimiento habría de llevarnos a refrenar nuestro orgullo y a ser más humildes. La humildad es necesaria para la purificación espiritual, la cual a su vez es precisa para la contemplación de Dios, cuya forma más elevada es la unión con Él. De conformidad con la ortodoxia cristiana, Bernardo sostiene que la unión mística no significa identidad. Uno no se convierte en Dios, sino que más bien, su voluntad y la voluntad divina vienen a estar en una completa conformidad.

Véase también misticismo.

WEM

Bhagavad Gita (del sánscrito *Bhagavadgītā*, «canción del bendito/señor ensalzado»), poema devocional hindú compuesto y editado entre el siglo V a.C. y el siglo II d.C. Contiene 18 capítulos y 700 versos formando el libro sexto (Capítulos 23-40) de la composición épica india del Mahabharata. En la narración, el guerrero Arjuna, que aguarda renuente a emprender la guerra, recibe una revelación de Krishna en la que se ensalzan las obras desinteresadas y la *bhakti*, o devoción. Aunque, desde un punto de vista estricto, esté clasificado como una obra perteneciente a la tradición falible o *smṛti*, el Gita se suele considerar como *shruti* o revelación infalible. Pensadores de la talla de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva escribieron comentarios a este estimado libro. Shaṅkara hace una lectura según la cual la iluminación procede del conocimiento verdadero (Advaita Vedanta) tan sólo, incluso sin haberse producido la satisfacción de los deberes religiosos. Rāmānuja interpreta que la iluminación procede de la satisfacción de los deberes religiosos, especialmente de la devoción a Dios por cuya sola causa deben ser satisfechas todas las otras obligaciones para que los pecados nos sean perdonados. Dicha devoción conduce al autoconocimiento y al conocimiento del Brahman individual. Madhva ve en el Gita un intento de resaltar la unicidad divina y la necesidad de amor así como la ligazón con Dios y no a uno mismo o a sus obras.

KEY

bhakti (sánscrito), en los sistemas hindúes de pensamiento teístico, devoción. El *bhakti* incluye las ideas de la fe, la renuncia, el amor, el afecto y la fidelidad. Su forma más común de expresión es el culto por medio de ofrendas, pūjā. Pensadores teístas como Rāmānuja y Madhva sostienen que la devoción es el elemento clave a la hora de desentrañar la condición humana. A resultas de esto, la deidad responde con la gracia y el favor (prasādam) y consiguiendo que el devoto prospere obteniendo *moksha*. El *Bhakti Sūtras* (siglo XII a.C.) distingue el «*bhakti* inferior», es decir, la devoción con fines personales en mente, del «*bhakti* superior», es decir, la devoción desinteresada que se practica sólo para agradar a la deidad. Este último es la liberación. Los filósofos hindúes modernos, siguiendo a Shaṅkara y al moderno apologeta Swami Vivekānanda (1862-1902), suelen relegar el *bhakti* a un camino inferior respecto al conocimiento *(jṅāna)* siendo seguido por aquellos que no son capaces de adoptar el de la filosofía, pero en los sistemas filosóficos de muchos teístas éste se defiende como el camino más elevado con el descreimiento y no la ignorancia como único obstáculo.

Véase también hinduismo.

RNM

***bhavāṅga*,** una forma subliminal de consciencia, según los filósofos budistas de Theravada, en la cual no tiene lugar ninguna actividad mental. La exitencia continuada de la mente-*bhavāṅga* en aquellos estados en los que no hay ninguna actividad mental voluntaria (por ejemplo, estar dormido sin soñar) es lo que garantiza la existencia de un continuo mental particular en tales estados. Esto

actúa también en fenómenos ordinarios de percepción y conceptualización que están conectados con estados mentales intencionales en formas complejas y se apela a él como categoría explicativa en las descripciones del proceso que lleva de la muerte a la resurrección. Algunos budistas usan también el término como una categoría soteriológica que identifica la mente-*bhavāṅga* con la mente en su estado puro, con una mente luminosa y radiante.

Véase también ***ĀLAYA-VIJÑĀNA, NIRODHA-SAMĀPATTI.***

PJG

BICONDICIONAL, operador lógico usualmente representado por una triple barra (≡) o por una flecha doble (↔) empleado para indicar que dos proposiciones tienen el mismo valor de verdad: esto es, que, o bien son ambas verdaderas, o bien ambas falsas. El término también se utiliza para designar un enunciado, o una expresión del lenguaje natural, que lo tenga como conectiva principal; por ejemplo, *P* si y sólo si *Q*. La tabla de verdad del bicondicional es

P	*Q*	*P-bicondicional*-Q
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	T

El bicondicional recibe también ese nombre debido a que su aplicación es lógicamente equivalente a la conjunción «(*P*-condicional-*Q*) –y– (*Q*-condicional-*P*).

Véase también **TABLA DE VERDAD.**

RWB

BICONDICIONAL TARSKIANO, véase **TARSKI.**

BIEN, véase **ÉTICA.**

BIEN COMÚN, un estándar normativo dentro de la ética tomista y neotomista para evaluar la justicia social y las disposiciones legales y políticas destinadas a que cada cual sea capaz de alcanzar lo mejor dentro de su comunidad. Cada bien puede ser considerado tanto un fin que debe ser perseguido, como, cuando finalmente se logra, una fuente para la plenitud del ser humano. Un bien común es cualquier bien perseguido y/o disfrutado por dos o más individuos (así, la amistad es un bien que resulta común a los amigos); *el* bien común es aquello que es bueno en una comunidad humana «perfecta» –un bien que es el objetivo común de todos aquellos que promueven la justicia de esa comunidad, así como la fuente común de plenitud de todos aquellos que comparten esa misma ordenación.

«Común» es un término analógico que hace referencia a los grados según los cuales se pueden compartir rasgos y abarca desde la mera similitud hasta una comunión ontológicamente profunda. De este modo, cualquier bien que resulte ser una genuina perfección de nuestra naturaleza humana común es un bien común. Se opone, así, a los bienes que resultan ser meramente idiosincráticos o ilusorios. Los bienes resultan ser comunes en un sentido más profundo cuando el grado de rasgos compartidos supera lo meramente incidental: dos niños involucrados en juego que desarrollan en paralelo disfrutan de un bien común, pero también pueden apreciar la posibilidad de disfrutar de ese bien común más plenamente si juegan juntos. Del mismo modo, si cada persona de un grupo ve la misma película que el resto sola en su casa, todas ellas disfrutan de un bien común, pero éste se experimentaría de un modo más profundo si la ven juntas en el cine y luego pueden comentarla juntas. En definitiva, el bien común supone una suma de bienes privados e individuales, la cual trasciende, no obstante, esos agregados por la satisfacción que produce la puesta en común, el compartir una actividad y la comunión de las personas.

Por lo que se refiere a las fuentes de la distinción que la ética tomista establece entre aquello que es compartido en un sentido profundo y aquello en lo que hay mera coincidencia, hay que citar en primer lugar a Aristóteles y su visión del hombre como un animal social y político: muchos de los aspectos de la perfección humana sólo pueden ser alcanzados, desde este punto de vista, a través de actividades compartidas dentro de las comunidades humanas y, en especial, de las comunidades políticas. La segunda de las fuentes de esta doctrina es la teoría cristiana de la Trinidad. En ella la persona de Dios Padre envuelve el misterio de la comunión de tres «personas» divinas, constituyendo de este modo el modelo del bien común. El ser humano, por analogía, sólo se perfecciona dentro de la relación que encuentra en la comunión social.

El logro de bienes tan íntimamente compartidos exige complejas y delicadas medidas de coordinación con el fin de prevenir los abusos e injusticias que rodean toda empresa en común. El establecimiento y sostenimiento de estas disposiciones sociales, legales y políticas resulta ser «el» bien común de una sociedad política, porque el disfrute de todos los bienes es por completo dependiente de la calidad y justicia de dichas disposiciones. El bien común de una comunidad política incluye, aunque no se limita a ello, los bienes públicos: bienes caracterizados por la ausencia de rivalidad y exclusión, los cuales deben ser por ello suministrados por las instituciones públicas. Según el principio de subsidiariedad, el bien común se ve igualmente defendido, además de por el Estado, por sociedades privadas de menor

rango, por asociaciones y por individuos particulares. Así, las escuelas de carácter religioso que dan educación a minorías no creyentes pueden promover el bien común sin ser bienes comunes.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA SOCIAL, JUSTICIA, SUBSIDIARIEDAD, TOMÁS DE AQUINO.**

JBM

BILATERAL REDUCTIVO, ENUNCIADO, véase **ORACIÓN REDUCTIVA.**

BIOÉTICA, subdisciplina de la ética dedicada al estudio de los problemas éticos que surgen en medicina a partir de los avances en biología. Uno de los dominios más importantes en bioética es el estudio de los problemas que surgen de la relación existente entre los profesionales de la salud y sus pacientes. Otra de las áreas de interés es la que se centra en asuntos más generales relativos a la justicia social y a la atención médica. Un tercer polo de interés afecta a los problemas morales que surgen en relación a los nuevos avances y técnicas en el dominio de la biología.

Un asunto fundamental dentro de la relación existente entre los profesionales de la salud y sus pacientes es la que se refiere al papel que cada parte debe desempeñar en relación al cuidado de la salud. Los puntos de vista más tradicionales que concedían la principal autoridad en la adopción de decisiones a los médicos han ido siendo reemplazados por doctrinas que atribuyen un papel cada vez más activo a los pacientes. La adopción compartida de las decisiones refleja mejor la autonomía del paciente en el control de su salud. Este aumento del peso del papel desempeñado por los pacientes se refleja en la doctrina ética y legal del consentimiento informado, el cual precisa que el tratamiento del paciente no se realice sin el consentimiento informado y voluntario de un paciente con suficiente competencia. El requisito de que el consentimiento sea con conocimiento de causa sitúa a los profesionales de la medicina ante una responsabilidad positiva destinada a suministrar al paciente la información que éste necesita para tomar las decisiones que procedan acerca de su salud. El requisito de que el conocimiento sea voluntario exige que el tratamiento no se administre por la fuerza y que las decisiones de los pacientes no sean forzadas o manipuladas de algún modo. Si los pacientes carecen de la capacidad suficiente para adoptar decisiones competentes acerca de su salud, por ejemplo, un niño o un adulto incapacitado, entonces debe ser un allegado, los padres, por lo general, en el caso de los niños o un familiar próximo en el caso de los adultos, el que tome la decisión. Las decisiones que adopten estas personas en lugar del paciente deben proseguir las directivas que éste pudiera haber establecido y tomar las decisiones que él mismo hubiera tomado. En caso de no existir tales directivas, deberá adoptar lo que sea mejor para los intereses del paciente.

Uno de los principales núcleos de discusión en bioética en general, y en la adopción de decisiones relativas a los tratamientos, en particular, es el que se refiere a los cuidados que se deben adoptar en los momentos próximos a la muerte. En la actualidad es algo ampliamente aceptado el derecho de los pacientes a decidir acerca del rechazo, de acuerdo con sus propios valores, de cualquier tratamiento para prolongar artificialmente la vida. También se admite seguir tratamientos que pueden acortar la vida, tales como altas dosis de calmantes necesarias para paliar el dolor en casos de cáncer, que en la práctica resultan inadecuados para la prolongación de la vida de tales pacientes. Resulta mucho más controvertido el hecho de si cabe justificar como una política pública la adopción de medios más activos para poner fin a la vida como puede ser el suicidio médicamente asistido o la eutanasia. Ambas posibilidades continúan siendo ilegales salvo en muy escasas jurisdicciones.

Hay muchos otros principios morales que resultan también centrales en la definición la relación médico-paciente. El principio de veracidad exige que los médicos nunca mientan a los pacientes. Mientras que en el pasado era común, especialmente en casos de pacientes con cáncer terminal, no informar plenamente del diagnóstico y evolución de la enfermedad, los estudios más recientes han mostrado que los usos han cambiado substancialmente y que una información completa a los enfermos no tiene los efectos negativos que siempre se había pensado. Los principios de privacidad y confidencialidad exigen que la información que se maneje en la relación médico-paciente no sea suministrada a terceras personas sin el permiso del paciente. Esto es de especial importancia en casos de enfermedad mental o en aquellos en que la información puede conducir a una discriminación social, como sucede con el diagnóstico de SIDA, en los que la preservación de la confidencialidad es fundamental en la relación médico-paciente. No obstante, las excepciones a la confidencialidad para prevenir un daño serio e inminente a terceros es algo reconocido tanto desde un punto de vista ético como legal.

Más recientemente, el trabajo en bioética se ha venido centrando en la justicia en la distribución de la atención médica. Mientras que en la práctica totalidad de los países desarrollados la atención médica se considera como un derecho moral y legal que se presta a todos los ciudadanos a través de alguna modalidad de sistema nacional de salud, en

los Estados Unidos cerca del 15 por 100 de la población permanece sin ninguna forma de seguro médico. Este hecho ha provocado debates acerca de si la atención médica es un derecho o un privilegio y si se trata de una responsabilidad pública o individual. La mayoría de los estudiosos de la ética médica apoyan el derecho a la salud debido a que se trata de algo con un impacto fundamental en el bienestar de las personas, en sus oportunidades ante la vida, en su capacidad para planificar su existencia e incluso en el mantenimiento de la propia vida. Aun si se admite el derecho moral al cuidado médico, pocos defienden un derecho ilimitado a cualquier tipo de atención médica, con independencia de su beneficio y de su coste. En consecuencia, es necesario organizar por prioridades o racionar adecuadamente la atención médica en función de unos recursos limitados. Tanto los estándares como los procedimientos para realizar esta tarea son controvertidos. Los utilitaristas, así como los defensores de las tesis del coste en función de la utilidad, apoyan el uso de una cantidad limitada de recursos con el fin de maximizar los beneficios para la población. Los críticos de esta tesis sostienen que esta posición ignora todo compromiso con la equidad, esto es, acerca del modo en que los recursos para la atención sanitara son distribuidos. Así, por ejemplo, hay quienes han argumentado que el principio de equidad exige prestar atención preferente a los enfermos de mayor gravedad, aun a riesgo de sacrificar el conjunto global de la sanidad pública. Por otra parte, tener en cuenta en el orden de prioridad las diferencias de costes de los distintos tratamientos puede llevar a resultados éticamente problemáticos, tales como el otorgar mayor prioridad a proporcionar tratamientos que proporcionan un beneficio muy pequeño a muchas personas en lugar de concedérselo a intervenciones muy costosas que sólo afectan a una minoría, aunque supongan casos en los que está en juego la vida. Ante la controversia que rodea a los criterios según los cuales debe racionalizarse la atención médica, es normal que se confíe en procedimientos poco firmes a la hora de tomar decisiones.

Otros problemas característicos de la bioética son los que surgen en relación con ciertos avances dramáticos en el terreno de la biología y la biotecnología. El ejemplo más destacado posiblemente lo ofrece el nuevo conocimiento obtenido de la genética humana, impulsado, en parte, por el Proyecto sobre el Genoma Humano, que intenta obtener un mapa completo del genoma humano. Este proyecto y la investigación que con él se relaciona, debe permitir la prevención de enfermedades de transmisión genética, pero también obliga a considerar de la cuestión de qué hacer en casos en los que se detecta una enfermedad cuyo única forma de prevención consiste en interrumpir el desarrollo del feto mediante un aborto.

Mirando algo más al futuro, es posible que el conocimiento y la tecnología puedan permitir mejorar las capacidades normales del ser humano, no sólo para prevenir enfermedades, y manipular los genes de las futuras generaciones provocando problemas profundos acerca de qué tipo de seres se puede llegar a crear y acerca del grado de intervención intencional humana que debe reemplazar a la «naturaleza» en el diseño de nuestra descendencia. Un ejemplo dramático de las nuevas habilidades para manipular la descendencia, limitadas por ahora al reino animal, fue la clonación en Escocia en 1997 de una oveja a partir de una única célula de un individuo adulto. Este hecho ha suscitado el problema de qué hacer ante la posibilidad de extender en el futuro esa técnica al ser humano. Por último, las nuevas técnicas reproductivas, tales como la donación de óvulos o el alquiler de madres, suscitan importantes preguntas acerca del significado y la naturaleza de la paternidad y la familiad.

Véase también **CONSENTIMIENTO INFORMADO, DIGNIDAD, ÉTICA, EUTANASIA.**

DWB

BIOLOGÍA, AUTONOMÍA DE LA, véase **UNIDAD DE LA CIENCIA.**

BIOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.**

BIOLOGÍA SOCIAL, la comprensión del comportamiento social, sobre todo del comportamiento social humano, desde una perspectiva biológica; muchas veces va ligada a la filosofía política del darwinismo social.

El *Origen de las especies* de Charles Darwin destacó el significado del comportamiento *social* en la evolución orgánica y *El origen del hombre* mostró cuán significativo es ese comportamiento para los humanos. Aunque Darwin alegó que es un resultado de la selección natural, sólo en 1964 mostró con precisión el biólogo inglés William Hamilton cómo podía evolucionar el comportamiento, a saber, a través de la «selección parental» como ayuda al bienestar biológico de los parientes cercanos. Desde entonces se han propuesto otros modelos explicativos, extendiendo la teoría a no parientes. El más conocido es el autotitulado «altruismo recíproco».

La biología social adquirió notoriedad en 1975 cuando Edward O. Wilson publicó un importante tratado sobre el tema: *Sociobiology: The New Synthesis (Sociobiología: la nueva síntesis).* Fue acusado de sexismo y racismo porque Wilson sugería que los sistemas sociales occidentales son

biológicamente innatos y que en diversos aspectos los machos son más fuertes, agresivos y naturalmente promiscuos que las hembras. Los críticos adujeron que toda la biología social es de hecho una manifestación del darwinismo social, una filosofía decimonónica que debe más a Herbert Spencer que a Charles Darwin, que supuestamente legitima un *laissez-faire* económico extremo y una lucha social por la existencia sin freno. La acusación es muy grave, porque como señaló Moore en su *Principia Ethica* (1903), es muy probable que Spencer cometa la falacia naturalista al intentar derivar el modo en que *tendría* que ser el mundo del modo en que *es*. Como cabía esperar, los defensores de la biología social, o «sociobiología» como se prefiere ahora, negaron vehementemente que su ciencia fuera mera ideología derechista con otro nombre. Señalaron que muchos habían extraído conclusiones sociales muy distintas basándose en la biología. El más famoso de ellos es el anarquista ruso Peter Kropotkin, que argumentaba que las sociedades se basan en la propensión biológica a la mutua ayuda.

Con respecto al debate contemporáneo, quizá lo más ecuánime sea decir que la sociobiología, en concreto la referente a los humanos, no siempre ha sido suficientemente sensible con todos los grupos sociales –aunque desde luego nunca llegó al racismo desencarnado de los regímenes fascistas de la década de 1930–. No obstante, los trabajos recientes son mucho más cuidadosos en esos aspectos. El estudio del comportamiento social desde una perspectiva biológica es, sin duda, una de las ramas más excitantes y expansivas de las ciencias de la vida.

Véase también **DARWINISMO, EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA, FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA, FILOSOFÍA POLÍTICA.**

MR

BIRKHOFF-VON NEUMANN, LÓGICA DE véase **LÓGICA CUÁNTICA.**

BIT **(**del inglés bi*nary digi*t), unidad o medida de información. Sugerido por John W. Tukey, un bit es tanto una cantidad de información [la determinación de una opción entre ocho igualmente posibles produce tres bits (= $\log_2 8$) de información] como un sistema para representar esa cantidad. El sistema binario usual emplea el 1 y el 0.

Veáse también **TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.**

FA

BIVALENCIA, PRINCIPIO DE, véase **PRINCIPIO DE BIVALENCIA.**

BLOCH, ERNST (1885-1977), filósofo alemán. Influido por el marxismo, sus tesis pronto se alejaron de esta corriente coincidiendo con su proceso de maduración. Abandonó Alemania en la década de 1930 para retornar como profesor a la Alemania del Este al final de la Segunda Guerra Mundial. Allí, sus ideas, cada vez más heterodoxas, fueron censuradas por las autoridades comunistas, forzándole a mudarse a la Alemania Occidental en la década de 1960. Su principal obra, *El principio Esperanza* (1954-1959), muestra influencias del idealismo alemán, el misticismo judío, el neoplatonismo, el pensamiento utópico y otras numerosas fuentes, aparte del marxismo. Los seres humanos están esencialmente inacabados, viéndose movidos por un impulso cósmico, «esperanza», una tendencia en ellos a esforzarse en busca de lo aún-no-realizado que se manifiesta como utopía o como una visión de las posibilidades futuras. Con independencia de su ateísmo, Bloch intentó recuperar el sentido de la transcendencia que según él se aprecia en las tradiciones religiosas y mitológicas de la humanidad. Es por esto que sus ideas han influido en la teología tanto como la propia filosofía, por ejemplo, en la «teología de la esperanza» de Jurgen Moltmann.

RHK

BLONDEL, MAURICE (1861-1949), filósofo cristiano francés; descubrió el trasfondo deísta de la acción humana. En su obra principal, *Acción* (1893, rev. 1950), Blondel considera que la acción forma parte de la naturaleza misma de los seres humanos y que como tal se convierte en un objeto para la filosofía. Mediante ésta, la acción debería encontrar su significado, es decir, realizarse ella misma de forma racional. Una adecuada fenomenología de la acción elaborada a través de una descripción fenomenológica descubre el nivel fenoménico de la acción y consigue apuntar más allá. Este sentido suprafenoménico de la acción le confiere un *status* metafísico. Una fenomenología de la acción entendida de este modo reposa en una dialéctica inmanente de la acción: una distancia entre la intención de ejecutar la acción y su efectiva realización. Esta distancia, si bien incomoda al actuante, también le conduce a nuevas actividades. La única solución para esta dialéctica y sus consecuencias es de tipo trascendente. Debemos admitir que, como el resto de los seres humanos, no podemos abarcar nuestras propias actividades, debiendo aceptar las propias limitaciones y nuestra finitud, así como la insuficiencia de nuestra filosofía, la cual resulta entendida ahora como una filosofía de la insuficiencia que señala hacia la existencia de un elemento supranatural en cada acción humana, a saber, Dios. La actividad humana es el resultado de la gracia divina. A través de la acción se entra en contacto con la existencia de Dios, algo que no es posible mediante la argumentación lógica.

En la última etapa de su desarrollo, Blondel abandonó su «antiintelectualismo» reconociendo una estrecha relación entre pensamiento y acción, entendidos ahora como algo inseparable y mutuamente interconectado. Vino a considerar la filosofía como un instrumento racional para entender las propias acciones tanto como las propias insuficiencias.

GFL

BODINO, JEAN *(ca.* 1529-1596), filósofo político francés preocupado principalmente por el concepto de soberanía. En sus *Six livres de la république* (1577) define el Estado como una colección formada por intereses públicos comunes, familias y el soberano. El soberano es un legislador que está más allá de los derechos absolutos que posee, pero que debe respetar, no obstante, la ley divina, la ley natural y la constitución. El estado ideal es para Bodino una monarquía que se sirve de la aristocracia y las estructuras democráticas de gobierno para la mejor defensa del bien común. Con el fin de obtener una descripción empírica más amplia de la política, Bodino recurre a las comparacioens históricas. Esto tiene un reflejo metodológico en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566).

Bodino fue claramente un teórico del absolutismo. Como miembro del grupo *Politique* tuvo un papel real en la emancipación del Estado respecto de la Iglesia. Su pensamiento se vio influido por su experiencia de la guerra civil. En su *Heptaplomeres* (póstuma) abogó por la tolerancia respecto de todas las religiones, incluyendo el islam y el judaísmo. En su calidad de instructor público, escribió, no obstante, un manual para jucios por brujería *(De la démonomanie des sorciers,* 1580). Al destacar la función pacificadora de un Estado fuerte, Bodino fue un precursor de Hobbes.

Véase también HOBBES, FILOSOFÍA POLÍTICA.

HP

BOECIO, ANICIO MANLIO SEVERINO *(ca.* 480-525), filósofo romano, traductor y comentarista de Aristóteles. Nació en Roma en el seno de una familia patricia acomodada y gozó de una brillante carrera política bajo el reinado del ostrogodo Teodorico antes de ser arrestado y ejecutado bajo el cargo de traición. Su lógica y su teología filosófica contienen importantes contribuciones a la filosofía de finales del periodo clásico y a la de comienzos de la etapa medieval. Sus traducciones y comentarios de Aristóteles influyeron muy profundamente en la historia de la filosofía, especialmente en el Occidente cristiano del medievo.

Su obra más famosa, *La consolación de la filosofía*, elaborada durante su prisión, es una reflexión conmovedora sobre la naturaleza de la felicidad humana y el problema del mal y contiene discusiones clásicas en torno a la providencia, el destino, el azar y la aparente incompatibilidad de la presciencia divina y la libertad de elección en el hombre. En su época fue conocido, no obstante, como un brillante estudioso cuyo conocimiento de la lengua y la filosofía griegas le situaba aparte de sus contemporáneos latinos. Concibió su carrera como una dedicación a preservar y hacer accesible al Occidente latino los grandes logros filosóficos de la Grecia antigua. Con este propósito anunció un ambicioso plan para traducir al latín y comentar la obra de Platón y Aristóteles, aunque parece que sólo alcanzó su propósito con el *Organon* aristotélico. Sus traducciones incluyen la *Isagoge* de Porfirio (una introducción al libro de las *Categorías* de Aristóteles), las *Categorías, Sobre la interpretación*, los *Primeros analíticos, Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas* todos ellos de Aristóteles. Escribió dos comentarios de la *Isagoge* y de *Sobre la interpretación* y uno de las *Categorías* y se conoce lo que parecen ser sus notas para un comentario de los *Primeros analíticos*. Su traducción de los *Segundos analíticos* y su comentario de los *Tópicos* se han perdido. También comentó los *Topica* de Cicerón y escribió sus propios tratados de lógica, que incluyen *De syllogismis hypotheticis, De syllogismis categoricis, Introductio in categoricos syllogismos, De divisiones, y De topicis differentis*, en la cual elabora y complementa la lógica aristotélica.

Boecio compartió el punto de vista habitual en los neoplatónicos relativo a la posibilidad de conciliar los sistemas aristotélico y platónico siguiendo al primero en lo relativo a la lógica y la filosofía natural y al segundo en metafísica y teología. Este plan de armonización reposa en una distinción entre dos tipos de formas: 1) formas que se combinan con la materia para formar cuerpos –éstas, que él denomina «images», corresponden a la las formas en la doctrina hilemórfica aristotélica relativa a las substancias corpóreas–, y 2) formas que son puras y enteramente separadas de la materia y que corresponden a las formas ontológicamente separadas de Platón. Boecio denomina a éstas como «verdaderas formas» y como «formas en sí mismas». Sostiene que las primeras, las formas «materiales», dependen para su existencia de las últimas, de las formas puras. Boecio considera estos tres tipos de entidades –cuerpos, formas materiales y formas separadas– como los objetos respectivos de tres tipos de actividades cognitivas, las cuales constituyen, a su vez, las tres ramas de la filosofía especulativa. La filosofía natural trata de las formas materiales en cuanto que materiales, las matemáticas versan de las formas materiales consideradas independien-

temente de su materia (aunque no puedan ser realmente separadas de la materia) y la teología de las formas puras y separadas. Boecio considera que la abstracción mental característica de las matemáticas es importante para entender la doctrina peripatética de los universales: las formas materiales particulares que se encuentran en los objetos sensibles pueden ser consideradas como universales cuando se toman de manera independiente a la materia en que habitan (aunque no puedan existir realmente aparte de esa materia). Sin embargo, se detiene bruscamente en este intento de afrontar con un realismo moderado la doctrina aristotélica de los universales. Su compromiso con una ontología que incluye no sólo formas naturales aristotélicas, sino también Formas platónicas que existen separadas de la materia implica un realismo fuerte en lo relativo a los universales.

Con la excepción del *De fide catholica,* que es una directa declaración de fe, los tratados teológicos de Boecio *(De Trinitate, Utrum Pater et Filius, Quomodo sustantiae* y *Contra Euthychen et Nestorium)* muestran su compromiso con el uso de la lógica y la metafísica, en especial las dotrinas aristotélicas de las categorías y los predicables, para clarificar y resolver problemas de la teología cristiana. *De Trinitate,* por ejemplo, incluye una influyente discusión acerca de las categorías aristotélicas y sobre la aplicabilidad de ciertos atributos a Dios. En estos escritos se puede encontrar la opinión según la cual los predicados, en lo que hace a la categoría de las relaciones, presentan una circunstancia única debido a que no siempre se necesita una base ontológica en los individuos a quienes se aplican. Esta doctrina dio lugar a la distinción habitual en los medievales entre las relaciones denominadas reales y las calificadas como no reales.

Con independencia de la importancia intrínseca de las teorías filosóficas de Boecio, su persona se erige en una de las grandes figuras de la filosofía medieval, rivalizando en importancia tan sólo con Aristóteles o san Agustín. Hasta la recuperación de los trabajos de Aristóteles a partir de la segunda mitad del siglo XII, los filósofos medievales dependieron casi por completo de las traducciones y comentarios de Boecio debido a su conocimiento de la filosofía pagana antigua, y sus tratados de lógica continuaron siendo influyentes durante toda la Edad Media. La preocupación de los primeros filósofos medievales por la lógica, y por el problema de los universales más en concreto, se debe en buena medida al papel de tutor que sobre ellos tuvo Boecio y al Aristóteles de Boecio. Sus tratados de teología también recibieron una amplia atención durante la Edad Media, dando lugar a una tradición de comentarios que se extiende desde el siglo IX hasta el Renacimiento y que se centra en sutiles discusiones relativas a doctrinas tan centrales como las de la Trinidad o la Encarnación.

Véase también ARISTÓTELES, COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, FUTUROS CONTINGENTES, PLATÓN.

SMA

BOEHME, JAKOB (1575-1624), protestante y místico especulativo alemán. Influido por Paracelso, Boehme recibió una escasa formación oficial, pese a lo cual, y gracias a su éxito como zapatero, se dedicó a escribir, narrando sus experiencias religiosas. Publicó poco en vida, aunque sí lo suficiente como para atraer sobre sí la acusación de herejía vertida por las autoridades eclesiásticas locales. Reunió algunos seguidores y sus obras fueron publicadas tras su muerte. Sus escritos son de una elaborada simbología más que de tipo argumentativo, pero responden en lo más íntimo a problemas de la cosmovisión cristiana. Sostiene que la divinidad, voluntad omnipotente, no tiene sentido para nosotros, ya que somos del todo incapaces de abarcarla. El *Mysterium Magnum*, el mundo ideal, es concebido en la mente de Dios a través de un impulso de autorrevelación. El mundo actual, separado de Dios, es creado por su voluntad y persigue retornar a la paz divina. El mundo es bueno, como Dios lo es, pero su bondad se desvanece para ser restituida al final de los tiempos, aunque nunca por completo, ya que algunas almas se condenan eternamente. Los seres humanos gozan de libre albedrío y se crean a sí mismos mediante su renacer en la fe. La caída del primer hombre es necesaria por el autoconocimiento obtenido en el proceso que lleva a recuperarnos de ella. Reconociendo lo que hay oculto en uno mismo, que la libertad individual resulta una manifestación de Dios en el mundo, la salvación humana viene a completar el acto divino de autorrevelación. También se produce el reconocimiento del mal enraizado en la voluntad ciega que subyace a toda existencia individual y sin la cual no habría nada salvo la divinidad. Los trabajos de Boehme influyeron en Hegel y en el último Schelling.

JLO

BOLTZMANN, LUDWIG (1844-1906), físico austríaco, vivo defensor de la teoría atómica y pionero en el desarrollo de la cinemática de gases y la mecánica estadística. Los logros más famosos de Boltzmann fueron la ecuación de transporte, el teorema H y la interpretación probabilitaria de la entropía. Su investigación se ve recogida en sus *Vorlesungen über Gastheorie* (*Lecturas sobre teoría de gases,* 1896-1898). Ocupó plazas de Física en las universidades de Graz, Viena, Múnich y Leipzig antes de

volver a Viena en 1902 como profesor de Física teórica. En 1903 sucedió a Mach, haciéndose cargo de la docencia de filosofía de la ciencia.

En la década de 1890 la teoría cinemática del átomo era atacada por Mach y por los energetistas encabezados por Wilhelm Ostwald. Boltzmann responde a estos ataques en sus *Populäre Schriften,* 1905. Boltzmann coincidía con sus críticos en que muchos de sus modelos mecánicos diseñados para las moléculas de gas no podían ser verdaderos, pero, del mismo modo que Maxwell, defendió dichos modelos como instrumentos heurísticos de inmenso valor. Sostuvo igualmente la inutilidad de intentar eliminar todas las respresentaciones metafísicas de las teorías físicas reemplazándolas por meras ecuaciones. Para Boltzmann, el objetivo de la física no es simplemente el descubrimiento de ecuaciones, sino la construcción de una imagen coherente de la realidad. Boltzmann defendió la validez de su teorema H en contra de las objeciones acerca de la reversibilidad lanzadas por Loschmidt y la objeción sobre la recurrencia debida a Zermelo, admitiendo que una disminución espontánea de la entropía era posible, aunque resultaría extremadamente improbable. Las opiniones de Boltzmann relativas a que la irreversibilidad depende de la probabilidad de las condiciones iniciales y de que el aumento de la entropía determina la dirección del tiempo fueron defendidas posteriormente por Reichenbach en *La dirección del tiempo* (1956).

Véase también ENTROPÍA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MACH, MAXWELL, REICHENBACH.

MC

BOLZANO, BERNHARD (1781-1848), filósofo austríaco. Estudió filosofía, física, matemáticas y teología en Praga, donde obtuvo el grado de doctor. Fue ordenado sacerdote (1805) y ganó una plaza de ciencia de la religión en la Universidad de Karlova en 1806. Debido a sus críticas a la Constitución austríaca fue separado de su cargo en 1819. Elaboró sus dos principales trabajos entre los años de 1823 y 1841: *Wissenchaftslehere* (4 vols., 1837) y la póstuma *Gössenlehre*. Su ontología y su semántica lógica influyeron en Husserl e indirectamente en Łukasiewicz, Tarski y otros lógicos de la Escuela de Varsovia. Sus concepciones de la ética y de la filosofía social tuvieron un gran impacto en la vida cultural de Bohemia y afectaron de manera apreciable al desarrollo del sistema docente austríaco.

Bolzano observó la existencia de profundas diferencias entre los pensamientos presentes y juicios *(Urteile)* de los seres humanos, sus expresiones lingüísticas y las proposiciones abstractas *(Sätze an sich)* y aquellos componentes que existen con independencia de tales pensamientos, juicios y expresiones. Una proposición, en el sentido de Bolzano, es una secuencia preexistente de ideas-en-sí. Sólo las proposiciones que contienen ideas-en-sí finitas resultan accesibles a la mente humana. Las cosas reales que existen en el espacio y en el tiempo tienen subsistencia *(Dasein)* mientras que los objetos abstractos tales como las proposiciones poseen una existencia lógica desprovista de subsistencia. Las afecciones, es decir, fuerzas, aplicadas a ciertas substancias concretas dan lugar a ideas subjetivas, pensamientos o juicios. Una idea subjetiva es una parte de un juicio que no es en sí misma un juicio. El conjunto de todos los juicios está ordenado de acuerdo con una relación causal.

El mundo abstracto de Bolzano está formado por conjuntos, ideas-en-sí, ciertas propiedades *(Beschaffenheiten)* y los objetos construidos a partir de dichas entidades. De este modo, las formas sentenciales son un tipo de ideas-en-sí, y ciertos compuestos de ideas-en-sí contituyen proposiciones. Las ideas-en-sí puden ser generadas mediante las expresiones de un lenguaje a través de postulados relativos a la relación de ser objeto de algo. De forma análoga, las propiedades pueden ser generadas a través de postulados relativos a la relación en la que algo se predica de un objeto.

El concepto de religión de Bolzano se basa en la distinción entre proposiciones y juicios. En su *Lehrbuch der Religionswissenschaft* (4. vols., 1834) distingue entre religión en sentido objetivo y religión en sentido subjetivo. La primera es un conjunto de proposiciones de tipo religioso, mientras que la segunda es la colección de juicios y puntos de vista religiosos de un individuo particular. De aquí que una religión subjetiva pueda contener una religión objetiva. Al definir una proposición religiosa como una de tipo moral e imperativa según las reglas del utilitarismo, Bolzano fue capaz de integrar su concepto de religión dentro de su ontología.

En su *Grössenlehre,* Bolzano intenta ofrecer una exposición detallada y bien fundada desde un punto de vista filosófico de la matemática contemporánea pretendiendo, igualmente, inaugurar nuevos campos de investigación. Los números naturales son definidos, medio siglo antes que Frege, como propiedades de conjuntos «biyectables» (aquellos cuyos miembros pueden ser puestos en una correspondencia uno-a-uno) y los números reales son concebidos esencialmente como propiedades de ciertas secuencias infinitas de números racionales. El análisis de conjuntos infinitos le llevó a rechazar el principio euclidiano referente a que el todo es siempre mayor que cualquiera de sus partes, y de ahí a la idea de que un conjunto es infinito si y sólo si es biyectable con algún subconjunto propio suyo. La extensión llevada a cabo por Bolzano del continuo lineal de finitos números mediante la inclusión de infinitésimos constituye una especie de

aproximación constructiva al análisis no estándar. En lo relativo al análisis estándar, el resultado más relevante de los de su *Grössenlehre* es aquel que anticipa el descubrimiento de Weirstrass relativo a la existencia de funciones continuas no diferenciables en ningún punto.

La *Wissenschaftslehre* fue concebida con el propósito de establecer los fundamentos lógicos y epistemológicos de la obra matemática de Bolzano. Una teoría de la ciencia, en el sentido de Bolzano, es una colección de reglas que sirven para delimitar el conjunto de los libros de texto. El hecho de si una clase de proposiciones verdaderas es suficientemente notable como para verse representada en un libro de texto es una cuestión ética que debe ser determinada a partir de principios de tipo utilitarista.

Bolzano actuó a partir de un lenguaje ordinario extendido y estandarizado con el cual pretendía poder describir el universo de las proposiciones y sus partes. Definió la noción semántica de verdad e introdujo la función correspondiente a la operación de «sustitución» sobre proposiciones. Uno de sus logros más renombrado fue la definición de la derivabilidad lógica *(logische Ableitbarkeit)* entre conjuntos de proposiciones. Ésta determina que *B* es lógicamente derivable de *A* si y sólo si todos los elementos en la unión de *A* y *B* son simultáneamente verdaderos para alguna sustitución de las ideas-en-sí no-lógicas y si todos los elementos de *B* son verdaderos para cualquiera de las sustituciones que verifican todos los elementos de *A*. Una proposición es universalmente válida *(allgemeingültig)* si es derivable a partir del conjunto vacío. Además, se introduce una interesante noción de demostrabilidad entendida como una generalización de la derivabilidad dentro de un dominio restringido.

El reemplazo de complejos conceptuales en el interior de proposiciones podría corresponder, si se aplicase a un lenguaje formalizado, a una concepción sustitucional de la cuantificación. En esencia, lo que Bolzano estableció es una concepción sustitucional de tipo semántico de la consecuencia bajo un número finito de antecedentes. Su cuantificación sobre conceptos generales e individuales viene a resultar equivalente a una especie de lógica no elemental de bajo nivel que contiene una teoría de la cuantificación para variables de predicado, aunque sin considerar principios conjuntistas como el axioma de elección. Su concepción de la validez universal y la superestructura semántica de la lógica conduce a una extensión semánticamente adecuada de la versión de primer orden de la lógica modal S5 de Lewis sin paradojas. También es posible simular su teoría de la demostrabilidad dentro de una teoría de las funciones de prueba construidas a partir de una interpretación sustitucional de tipo semántico. De ahí, por medio de una superestructura ontológica razonablemente parsimoniosa que prescinde de mundos posibles, Bolzano fue capaz de delimitar los dominios de la verdad lógica en sentido clásico y de los espacios aditivos de la prueba.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, LÓGICA LIBRE, LÓGICA MODAL, PROBABILIDAD, TARSKI, TEORÍA DE CONJUNTOS.

JBE

BONDAD, véase **ÉTICA DE LA VIRTUD.**

BOOLE, GEORGE, véase **ÁLGEBRA BOOLEANA.**

BORN, INTERPRETACIÓN DE, véase **MECÁNICA CUÁNTICA.**

BOSANQUET, BERNARD (1848-1923), filósofo británico, el más sistemático de todos los idealistas absolutos británicos y líder, junto con F. H. Bradley, de esta corriente en Gran Bretaña. Aunque su nombre proceda de ancestros hugonotes, Bosanquet es completamente inglés. Nacido en Altwick y educado en Harrow y en el Balliol College de Oxford, fue durante once años *fellow* del University College de Oxford. La muerte de su padre en 1880 y la consiguiente herencia permitió a Bosanquet cambiar Oxford por Londres, iniciando una carrera de escritor y activista social. Aunque dedicado a escribir, también impartió algunos cursos para el London Ethical Society's Center for University Extension y prestó algo de su tiempo a la Charity Organization Society. En 1895 contrajo matrimonio con su compañera en las tareas de la Charity Organization Society, Helen Dendy, traductora, por otra parte, de la obra de Christoph Sigwart *Logic*. Bosanquet fue profesor de Filosofía moral en St. Andrews desde 1903 hasta 1908 impartiendo las Gifford Lectures de los años 1911 y 1912. Desde entonces vivió en Londres hasta el momento de su muerte.

La obra más completa de Bosanquet, los dos volúmenes correspondientes a las Gifford Lectures titulados *The Principle of Individuality and Value* y *The Value and Destiny of the Individual* abarca la mayoría de los aspectos de su filosofía. En *The Principle of Individuality and Value* sostiene que la búsqueda de la verdad opera a través de la eliminación de las contradicciones en la experiencia. (Para Bosanquet, las contradicciones tienen lugar cuando se dan interpretaciones incompatibles del mismo hecho.) Esto supone establecer distinciones que armonicen las interpretaciones incompatibles en una teoría más general y comprehensiva. Bosanquet consideraba que no hay forma de detener ese proceso antes de reconocer que toda la experiencia humana forma una totalidad comprehensiva que es la

realidad. Bosanquet dio a esta totalidad el nombre de «lo Absoluto». Del mismo modo que las interpretaciones conflictivas de un mismo hecho encuentran lugares armónicos dentro del Absoluto, lo encuentran los deseos enfrentados. El Absoluto satisface de este modo todos los deseos y suministra el baremo que Bosanquet emplea para analizar otros objetos. Esto se justifica en el hecho de que en su teoría el valor de un objeto viene dado por su capacidad para satisfacer deseos. De aquí se concluye que los seres humanos, en tanto que fragmentos de lo Absoluto, adquieren un mayor valor cuando se realizan a sí mismos compartiendo más plenamente en lo Absoluto. En *The Value and Destiny of the Individual,* Bosanquet explica el modo en que los seres humanos pueden lograr ese fin. En cuanto que finitos, los seres humanos afrontan obstáculos que no pueden superar; de todos modos, siguen deseando el bien (es decir, lo Absoluto), que para Bosanquet supera todos los obstáculos y satisface todos los deseos. Los seres humanos, piensa Bosanquet, pueden realizar mejor un deseo por el bien general renunciando a sus deseos particulares en aras de ese bien general. Esta actitud de renuncia, que Bosanquet denomina conciencia religiosa, pone en contacto a los seres humanos con aquello que es de un valor permanente en la realidad e incrementa al mismo tiempo su propio valor y su satisfacción.

La defensa de Bosanquet de su concepción metafísica se encuentra muy arraigada en su primera gran obra, *Logic or the Morphology of Knowledge* (1888; [2]1911). Como su título indica, Bosanquet considera la *Lógica* como el estudio de la estructura del conocimiento. Al igual que Hegel, quien fue de muchas maneras su inspiración, Bosanquet pensó que la estructura del conocimiento se hallaba definida a través de estructuras que se repiten en diversas partes de ese conocimiento. Denominó a estas estructuras como formas del juicio e intentó mostrar que los juicios simples dependen de otros de complejidad creciente y, finalmente, del juicio omnicomprehensivo que define la realidad. Por ejemplo, el elemento más simple objeto de conocimiento es un juicio demostrativo del tipo «Esto está caliente». Para establecer este juicio se precisa, sin embargo, conocer la diferencia entre «esto» y «eso». Los juicios demostrativos dependen así de juicios comparativos tales como «Esto es más caliente que eso». En la medida en que estos juicios son menos dependientes de otros juicios, encarnan más plenamente el conocimiento humano. Bosanquet sostiene que la serie formada por los juicios de creciente complejidad no está ordenada según un simple orden lineal, sino que se desarrolla en diferentes ramas que se unen finalmente en juicios disyuntivos que asignan a la realidad una colección exhaustiva de alternativas mutuamente excluyentes, que son en sí mismas juicios. Cuando un juicio se aserta a partir de otro, un juicio que contenga a ambos es una *inferencia*. Para Bosanquet las inferencias son juicios mediados que asertan sus conclusiones de manera fundamentada. Cuando esos fundamentos son hechos explícitos en un juicio que los contiene, ese juicio encarna la naturaleza de la inferencia: se debe aceptar la conclusión o en caso contrario, hay que rechazar todo el argumento. En la medida en que para Bosanquet la diferencia entre un juicio cualquiera y la realidad que representa consiste en que el juicio está compuesto de ideas abstraídas de esa realidad, un juicio completamente omnicomprehensivo ha de incluir todos los aspectos de la realidad. Por tanto, es idéntico a la realidad. Al ubicar todos los juicios dentro de éste, Bosanquet consideró haber descrito la morfología del conocimiento al igual que haber mostrado que el pensamiento es idéntico a la realidad.

Bosanquet eliminó una de las objeciones a esta identificación en su *History of Aesthetics* (1892), donde describe el desarrollo de la filosofía de la belleza desde su inicio hasta alcanzar el idealismo absoluto. Según Platón y Aristóteles, la belleza se encuentra en las imitaciones de la realidad, mientras que en el idealismo objetivo ésta *es* la propia realidad en una forma dirigida a los sentidos. Tomando la idea de Kant, Bosanquet vio este proceso como una superación de la oposición entre sentidos y razón, mostrando cómo un sentimiento placentero puede participar de la razón. Pensó que el idealismo absoluto puede explicar este proceso mostrando que los objetos ante los cuales experimentamos la belleza son tales debido a que sus cualidades sensibles exhiben la actividad unificadora de la razón.

Bosanquet consideró las implicaciones políticas del idealismo absoluto en su *Philosophical Theory of the State* (1898; [3]1920), donde afirma que los seres humanos alcanzan sus propósitos sólo en comunidades. De acuerdo con Bosanquet, todos los seres humanos desean racionalmente sus propios fines. Debido a que esos fines difieren en cada momento, aquellos que desean racionalmente son los que armonizan tales deseos en cada momento particular. Del mismo modo, y debido a que los objetivos de los distintos sujetos se superponen y entran en conflicto, lo que éstos desean de manera racional son fines que armonizan sus deseos, y que coinciden con los objetivos de los seres humanos en sus comunidades. Éstas se mueven por la voluntad general, cuya realización es la autorregulación o libertad. Esto suministra el fundamento racional del deber político en la medida en que el sistema más comprehensivo de la vida moderna es el estado,

cuyo fin es la realización de una vida mejor para sus ciudadanos.

Véase también HEGEL, IDEALISMO.

JWA

BOSCOVICH, ROGER JOSEPH, o también, Rudjer Josip Bošković (1711-1787), físico y filósofo croata. Nacido de padres de origen serbio e italiano, fue un jesuita y matemático, mejor conocido, no obstante, por su obra *Una teoría sobre la filosofía natural reducida a una única ley sobre las acciones existentes en la naturaleza*. Esta obra intenta explicar todos los fenómenos físicos en términos de atracciones y repulsiones de partículas puntuales *(puncta)* indistinguibles en cuanto a sus propiedades cualitativas intrínsecas. De acuerdo con la ley única de Boscovich, los *puncta* que están situados a una cierta distancia se atraen hasta que al aproximarse mutuamente llegan un punto en el que se repelen alcanzando entonces el equilibrio. Boscovich resulta de este modo un defensor de una cierta forma de dinamismo, o de la teoría según la cual la naturaleza debe ser interpretada en términos de fuerzas y no de masas (donde las fuerzas son funciones del tiempo y la distancia). Al prescindir de la substancia extensa, Boscovich pudo evitar las dificultades epistemológicas que afectaban a la filosofía natural de Locke y anticipó desarrollos propios de la física moderna. Entre aquellos que se vieron influidos por Boscovich se encuentran Kant (quien defendió una versión del dinamismo), Faraday, James Clerk Maxwell y lord Kelvin.

La teoría defendida por Boscovich se ha demostrado empíricamente inadecuada para dar cuenta de fenómenos tales como la luz. Una dificultad filosófica asociada a los *puncta* de Boscovich, que en definitva son substancias físicas, surge con su falta de dimensión. Parece plausible que cualquier fuerza deba tener una base en las propiedades intrínsecas de un objeto y, en este sentido, los *puncta* parecen no suministrar dicha base a sus fuerzas. En cualquier caso, son las propiedades ligadas a la extensión de las que carecen los *puncta,* de modo que Boscovich podría aducir que es la propiedad categórica de ser una sustancia espacial sin extensión la que suministra la base que se precisa.

JHO & GRO

BOTTOM-UP, véase CIENCIA COGNITIVA.

BOUWSMA, O(ETS) K(OLK) (1898-1978), renombrado filósofo y profesor estadounidense, estudioso de la filosofía del lenguaje común. A través de su trabajo sobre Moore y también gracias al contacto con estudiantes como Norman Malcolm y Morris Lazerowitz, a quienes envió desde Nebraska a trabajar con Moore, Bouwsma pudo descubrir a Wittgenstein. Llegó a ser conocido por su capacidad para transmitir las técnicas de análisis filosófico de Wittgenstein a través de su a menudo cómica combinación de sentido y sinsentido. Concentrado en algún enunciado fundamental de la estructura de un argumento, era capaz de aportar paráfrasis ingeniosas para mostrar de qué modo, puesto en boca de un filósofo, el enunciado en cuestión carecía de sentido. En ocasiones describió esta técnica como el «método del error». En relación, por ejemplo, con el genio maligno cartesiano, Bouwsma inventa una compleja historia en la que el genio maligno intenta engañarnos, aunque sin conseguirlo, con un mundo totalmente hecho de papel. Nuestra incapacidad para imaginar tal engaño socava el sentido que posee el argumento del genio maligno. Sus escritos aparecen repletos de historias similares, analogías y bromas relativas a tópicos filosóficos tan importantes como el idealismo de Berkeley, la doctrina de Moore de los datos sensoriales y el argumento ontológico de san Anselmo.

Bouwsma no defendió ninguna teoría ni propuso refutaciones de las de otros filósofos. Su habilidad residía más bien en exponer algun enunciado central en un argumento como si se tratara de un sinsentido disfrazado. En esto fue más allá de Wittgenstein obteniendo los detalles de las investigaciones de este último sobre el lenguaje. Aparte de esta apropiación de Wittgenstein, Bouwsma hizo lo propio con Kierkegaard interpretándolo como alguien dedicado a esparcir ilusiones filosóficas –aquellas que aparecen cuando se intenta entender el cristianismo–. El lenguaje ordinario de la filosofía de la religión es el que aparece en las Escrituras. Bouwsma se aproximó a este lenguaje en sus numerosos ensayos sobre temas religiosos. La dimensión religiosa hizo mella en este hombre caracterizado por no dar cuartel a la metafísica tradicional. Sus ensayos aparecen publicados bajo los títulos de *Philosophical Essays, Toward a New Sensibility, Without Proof of Evidence* y *Wittgenstein Conversations 1949-1951*. Sus cuadernos de notas sobre temas filosóficos ha sido reunidos en el Humanities Research Center de Austin, Texas.

Véase también FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, WITTGENSTEIN.

REH

BOYLE, ROBERT (1627-1691), químico y físico británico, una de las grandes figuras de la filosofía natural del siglo XVII. Para sus contemporáneos fue el «restaurador» de la filosofía mecánica en Inglaterra. Su programa consistía en sustituir las vacuas explicaciones que caracterizaban a la tradición peripatética (la «cualidad de la blancura» en la nieve explica por qué ésta daña la vista) por explicaciones que emplearan los «dos grandes y más univer-

sales principios de los cuerpos, la materia y el movimiento», hallándose la materia compuesta de corpúsculos en movimiento, «el gran agente de todo lo que sucede en la naturaleza». Boyle elaboró influyentes escritos sobre metodología de la ciencia, enfatizando el papel de la experimentación (una influencia de Bacon), de la precisión en los experimentos, y señalando igualmente la importancia de elaborar «buenas y excelentes» hipótesis. La disputa mantenida con Spinoza acerca de la verificación de hipótesis explicativas hace que contraste el método experimental defendido por Boyle con el método de análisis racional defendido por Spinoza. La discusión habida con Henry More en 1670 acerca de los fundamentos ontológicos de la actividad de los cuerpos enfrentó el «espíritu de la Naturaleza» de More con las «modificaciones esenciales» (movimiento y el «principio seminal» de la actividad) con las que, según Boyle, Dios había dotado a la materia. Como abanderado de la filosofía corpuscular, Boyle representó un hito importante en el desarrollo, previo a Locke, de la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Decidido abogado de la teología natural, dejó prevista en su testamento la fundación de las *Boyle Lectures* dedicadas a la defensa del protestantismo contra el ateísmo y el materialismo.

Véase también EXPLICACIÓN MECANICISTA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, SPINOZA.

AG

BRADLEY, F(RANCIS) H(ERBERT) (1846-1924), el más original e influyente de los idealistas británicos del siglo XIX. Nacido en Clapham, fue el cuarto hijo de un ministro de la Iglesia evangélica. El más pequeño de sus hermanos, A. C. Bradley, fue un renombrado crítico de la obra de Shakespeare. Desde 1870 hasta la fecha de su muerte fue *fellow* del Merton Colledge de Oxford. Una dolencia renal, manifestada por primera vez en 1871, le obligó a llevar una vida retirada. Este hecho, junto con su vigoroso estilo literario, su gusto por la ironía, el haber dedicado tres libros a una desconocida dama y haber sido aclamado como el mayor idealista británico desde Berkeley, ha conferido un aura de misterio a su vida privada.

El propósito de la primera obra relevante de Bradley, *Ethical Studies* (1876), no es ofrecer una guía para el tratamiento de problemas morales prácticos (Bradley condenó esta opción como mera casuística), sino, más bien, explicar qué es lo que hace posible que la moralidad se halle incorporada en la conciencia de los individuos y en las instituciones sociales. Bradley consideró que la razón de esto era que los agentes morales toman la moralidad como un fin en sí mismo, lo cual implica la identificación de sus deseos con un ideal (que es en parte suministrado por su posición social) que es transferido a la realidad a través de la acción. Bradley denomina a este proceso «autorrealización». Consideró que los agentes morales podrían realizar su personalidad buena o positiva sólo mediante la supresión de su lado malo o negativo, de donde concluyó que la moralidad nunca podría ser completamemte satisfecha, al necesitarse un parte mala para realizar la buena. Por esta razón Bradley creyó que la conciencia moral se desarrollaría en la conciencia religiosa, la cual, en su versión secularizada del cristianismo, precisaría acabar con el egoísmo natural de cada uno a través de la fe en la existencia de la moral ideal.

En los *Ethical Studies* Bradley admitió que una plena defensa de su ética requeriría un sistema metafísico, algo de lo que no disponía. Una buena parte de la obra subsiguiente de Bradley consistió en el intento de suministrar un esbozo de tal sistema tratando de resolver lo que denominó «el gran problema de la relación entre pensamiento y realidad». Abordó por primera vez este problema en la obra *The Principles of Logic* (1833), que consiste en una descripción del pensamiento. Consideró que el pensamiento se encarna en juicios, que se diferencian de otras actividades mentales por el hecho de ser verdaderos o falsos. Esto es posible gracias a que sus contenidos, que Bradley denomina ideas, representan la realidad. Aquí surge un problema debido a que las ideas son universales y por tanto representan clases de cosas, mientras que las cosas son en sí mismas singulares. Bradley resuelve este problema distinguiendo entre la forma lógica y gramatical de un juicio y sosteniendo que todos los juicios tienen la forma lógica de los condicionales. Estos asertan las conexiones universales entre cualidades que se dan en la realidad. Las cualidades son universales, las relaciones entre ellas son condicionales, mientras que la realidad es un todo individual con el que entramos en contacto en la experiencia inmediata. Todos los juicios son, desde este punto de vista, abstracciones obtenidas a partir de una experiencia inmediata diversa aunque no relacional. En la medida en que los juicios son inherentemente relacionales, dejan de representar adecuadamente la realidad no relacional y por tanto, no consiguen alcanzar la verdad, que es el objetivo del pensamiento. De aquí concluye Bradley que, contrariamente a lo que sostuvieran algunos de sus contemporáneos más influidos por Hegel, el pensamiento no es idéntico a la realidad y nunca es más que parcialmente verdadero. *Appearance and Reallity* (1893) constituye la descripción que hace Bradley de la realidad: es experiencia, de todo, de una vez, combinada de un modo armónico. Bradley defendió esta doctrina por medio de un criterio para lo real. La realidad, afirma, no se contradice a sí misma; cualquier cosa que sí lo haga es pura apariencia. En la Parte I de su *Ap-*

pearance and Reallity, Bradley se sirve de un argumento de regreso al infinito, conocido actualmente como el *Bradley's regress,* para discutir que las relaciones y todos los fenómenos relacionales, incluyendo el pensamiento, son contradictorios. Son apariencia, no realidad. En la Parte II, sostiene que las apariencias son contradictorias debido a que son abstraídas por el pensamiento a partir de la experiencia inmediata de la que forman parte. Las apariencias forman el contenido de ese todo que en la doctrina de Bradley es la experiencia. En otras palabras, la realidad es la experiencia en su totalidad. Bradley denominó a esta realidad unitaria y omnicomprehensiva, «el Absoluto».

En la actualidad, Bradley es principalmente recordado por su argumento en contra de la realidad de las relaciones y como el filósofo que provocó las revoluciones que Russell y Moore llevaron a la filosofía. La mejor forma de recordar su figura sería considerándolo como uno de los fundadores de la filosofía del siglo XX al fundamentar sus conclusiones metafísicas en su tratamiento de la forma lógica de los juicios.

Véase también BOSANQUET, IDEALISMO.

JWA

BRADWARDINE, THOMAS, véase **CALCULISTAS DE OXFORD.**

BRAHMA, véase **BRAHMAN.**

BRAHMAN, en el hinduismo, realidad última, dotada de ser, conciencia y bienaventurada, que no es depedendiente de ninguna otra cosa para subsistir. Brahman se considera como una deidad personal (Brahman) en Viśistadvaita y Dvaita Vedanta y como impersonal y sin cualidades en Advaita Vedanta, en el cual, además, «ser, conciencia y bienaventuranza» son interpretadas negativamente. Mientras que Brahman es concebido como *saguna* o «con cualidades» en Viśistadvaita y Dvaita, para Advaita es *nirguna* o sin cualidades. Para Viśistadvaita, «Brahman» refiere de forma derivada al mundo dependiente de Brahman en sentido estricto, esto es, al conjunto de todas las mentes y cosas materiales que forman el cuerpo de Brahman. Para Advaita, cada mente en apariencia individual (u otra cosa) es idéntica a Brahman; Dvaita no construye el mundo, o cualquier otra cosa, como el cuerpo de Brahman. La iluminación o *moksha,* con su consecuente huida del ciclo de reencarnaciones, supone para Advaita reconocer la identidad del yo con ninguna Brahman, mientras que para Dvaita y Viśistadvaita supone arrepentirse y renunciar a los pecados propios confiando en el gracioso Brahman para la salvación.

Véase también HINDUISMO.

KEY

BRAHMANISMO, véase **BRAHMAN.**

BRANDT, RICHARD B. (1910-1997), filósofo moral estadounidense identificado con el utilitarismo de las reglas (término que acuñó él mismo). Brandt se graduó en el Denison College y la Universidad de Cambridge y obtuvo el grado de doctor por la Universidad de Yale en 1936. Impartió su docencia en el Swarthmore College, de 1937 a 1964, y en la Universidad de Michigan, de 1964 a 1981. En sus seis libros y en el centenar de artículos que redactó durante su carrera se tratan temas de filosofía de la religión, epistemología, filosofía de la mente, filosofía de la acción, filosofía política y filosofía del derecho. Sus principales contribuciones se centran en el terreno de la filosofía moral. Empezó defendiendo el utilitarismo de las reglas en su manual titulado *Ethical Theory* (1959), pero reformula sus puntos de vista en torno a 1960 a través de una serie de artículos, los cuales fueron ampliamente debatidos, reimpresos varias veces y finalmente reunidos en *Morality, Utilitarism, and Rights* (1992). En *A Theory of the Good and the Right* (1979), así como en *Facts* (1996), aparecen refinamientos ulteriores de esta doctrina.

Brandt obtuvo fama a través de su defensa de una «definición reformadora» del concepto de «sujeto racional». Propone que apliquemos el término para designar a alguien cuyos deseos puedan sobrevivir al análisis de todos los hechos empíricos relevantes y que sea capaz también de corregir el razonamiento lógico. Brandt propone también una «definición reformadora» de lo «moralmente correcto» y atribuye a este término el contenido descriptivo consistente en «permitir aquello que sea sancionado por cualquier código que toda persona racional (o casi todas) defendería para una sociedad en la que estuviese dispuesto a pasar todo el resto de su vida». Desde su punto de vista, la elección racional entre códigos morales no se determina en función de compromisos morales previos, sino por sus consecuencias esperables. Brandt admite, no obstante, que sujetos racionales distintos pueden ser partidarios de códigos morales diferentes, ya que éstos pueden poseer distintos grados de bondad natural. Piensa, de todos modos, que la mayoría de los sujetos racionales se mostrarían partidarios de un código utilitarista de las reglas.

Véase también ÉTICA, PSICOTERAPIA COGNITIVA, UTILITARISMO.

BWH

BRENTANO, FRANZ (1838-1917), filósofo alemán, uno de los de mayor influencia intelectual y carisma de su tiempo. Es especialmente conocido por su distinción entre fenómenos psíquicos y físicos a partir de la intencionalidad o de la dirección-obje-

tual interna del pensamiento, por su recuperación del aristotelismo y de los métodos empíricos en filosofía y psicología y por su doctrina del valor y su ética, basadas ambas en el concepto de las emociones en pro y en contra o, equivalentemente, actitudes de amor y de odio. Brentano hizo considerables contribuciones a la teoría de las categorías metafísicas, a la fenomenología, epistemología, lógica silogística, y filosofía de la religión. Su docencia produjo un profundo impacto en sus estudiantes en Würzburg y Viena, muchos de los cuales resultaron al final pensadores tan respetados internacionalmente en sus áreas como Meinong, Husserl, Twardowski, Christian von Eherenfels, Anton Marti y Freud.

Brentano inició su estudio de la filosofía en el Real Gymnasium bávaro de Aschaffenburg; en 1856-1858 asistió a las universidades de Múnich y Würzburg, tras lo cual se incorporó a la Universidad de Berlín, donde iniciaría sus primeras investigaciones sobre la metafísica aristotélica bajo la supervisión de F. A. Tredenlenburg. En 1859-1860 asistió a la acedemia de Munster leyendo de forma intensiva a los aristotélicos medievales, y en 1862 obtuvo el doctorado en filosofía *in absentia* por la Universidad de Tubinga. Fue ordenado como sacerdote católico en 1864, viéndose involucrado posteriormente en una controversia sobre la doctrina de la infalibilidad papal que le llevaría a dejar la Iglesia en 1873. Enseñó primero como *Privatdozent* en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Würzburg (1866-1874), aceptando posteriormente como profesor en la Universidad de Viena. En 1880 decidió contraer matrimonio, para lo cual hubo de renunciar temporalmente a su plaza para adquirir la nacionalidad sajona y evitar así las dificultades legales impuestas en Austria, donde no se reconocía el matrimonio de hombres que previamente habían sido ordenados. A Brentano se le prometió la devolución de su plaza de profesor una vez superadas las dificultades legales, sin embargo, y pese a ocupar un puesto de lector, sus demandas para recuperar la categoría anterior sólo obtuvieron evasivas. Abandonó Viena en 1895 para marchar a Italia, lugar de origen de su familia. Finalmente se desplazó a Zúrich, Suiza, justo antes de la entrada de Italia en la Primera Guerra Mundial. Allí permaneció activo, a pesar de su progresiva ceguera, tanto en filosofía como en psicología, escribiendo y revisando numerosos libros y artículos, entrevistándose con antiguos alumnos y colegas y manteniendo hasta su muerte una amplia correspondencia literaria y filosófica.

En *Psychologie vom empirischen Standpunkt (La psicología desde un punto de vista empírico,* 1874), Brentano sostiene que la intencionalidad es el rasgo característico de lo mental, que toda experiencia psíquica contiene un objeto deseado –también llamado objeto intencional– al cual se refiere el pensamiento o hacia el cual se dirige. De acuerdo con la tesis de la intencionalidad inmanente, esto supone que el objeto deseado está literalmente incluido en la experiencia psicológica del deseo. Brentano sostiene esto sólo es válido para lo mental como algo opuesto a lo físico o a los fenómenos no psicológicos, de tal modo que es la intencionalidad de lo psicológico lo que diferencia los estados mentales de los físicos. La tesis de la intencionalidad inmanente suministra un marco en el cual Brentano identifica tres categorías de fenómenos psicológicos: pensamientos *(Vorstellungen),* juicios y fenómenos emotivos. Mantiene, además, que cada pensamiento es autoconscientemente reflejado en sí mismo como un objeto secundario de deseo en lo que denominó *eigentümliche Verfleckung*.

Desde 1905 hasta 1911, con la publicación en ese año de *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Brentano fue abandonando la tesis de la intencionalidad inmanente a favor de una filosofía reísta de acuerdo con la cual sólo existen los individuos, excluyendo *irrealia* no existentes tales como carencias, ausencias y meras posibilidades. Mientras tanto, sus estudiantes Twardowski, Meinong y Husserl, reaccionando en contra del idealismo, el psicologismo y otros problemas filosóficos asociados a la tesis de la intencionalidad inmanente, desarrollaron aproximaciones alternativas no inmanentistas a la intencionalidad, que llevaron, en el caso de Twardowski, Meinong y sus alumnos de la escuela de psicología fenomenológica de Graz, a la construcción de la *Gegenstandstheorie,* a saber, la teoría de los objetos (trascedentes existentes y deseados no existentes), y en el caso de Husserl a su última fenomenología transcendental. La intencionalidad de lo mental en la recuperación que hace Brentano del aristotelismo medieval es una de sus más importantes contribuciones a las teorías contemporáneas no mecanisicistas de la mente, a las teorías del significado y de la expresión. La tesis de la intencionalidad inmanente fue rechazada, no obstante, por filósofos que coincidían pese a ello en la afirmación subyacente acerca de que el pensamiento está esencialmente dirigido a lo objetual.

La teoría de los valores de Brentano (Werttheorie) ofrece un tratamiento pluralista del valor, permitiendo que cosas de muy distintos tipos resulten valiosas –aunque, y de acuerdo con su reísmo, niega la existencia de un dominio abstracto de valores–. El valor intrínseco es objetivo más que subjetivo, y esto es así debido a que Brentano opina que las emociones en pro y en contra de un determinado acto o situación son objetivamente correctas si

son capaces de presentar por sí mismas una preferencia emocional con la misma *apodicidad* o con el mismo sentido incuestionable de la corrección que presentan otros asuntos autoevidentes de carácter no ético. Entre las consecuencias controvertidas de la teoría de los valores de Brentano está la conclusión de que no es posible que exista algo así como el mal absoluto. Esta consecuencia se sigue primeramente de la observación de que el mal precisa tener conciencia del mal y que la conciencia, sea del tipo que sea, incluso la peor de las malicias imaginables, o la voluntad más malévola, es (considerada simplemente como conciencia) intrínsecamente buena. Esto significa que necesariamente hay siempre una mezcla de bien intrínseco aun en los más maliciosos estados de la mente, y ello en virtud tan sólo de ser experimentado conscientemente, de modo tal que el puro mal nunca es posible. La teoría de los valores de Brentano no admite defensa posible contra aquellos que no comparten las mismas actitudes emocionales «correctas» hacia las situaciones que éste describe. Si se objeta que para las preferencias emocionales de otra persona sólo la buena conciencia es intrínsecamente buena, mientras que la mala conciencia, a pesar de ser un estado de consciencia, no parece contener ningún bien intrínseco siendo completamente mala, no hay ningún recurso dentro de la ética de Brentano distinto al reconocimiento de que esta actitud emotiva contraria puede ser también correcta, incluso cuando contradice sus análisis.

La psicología empírica de Brentano y la articulación de la tesis de la intencionalidad, su filosofía moral y la teoría de los valores, sus estudios sobre la metafísica aristotélica en un momento en el que el realismo de Aristóteles era poco apreciado en un clima dominado por el idealismo poskantiano, su teoría epistémica sobre los juicios de evidencia, sus sugerencias para la reforma de la silogística, su tratamiento del principio de razón suficiente y de la existencia de Dios, su interpretación de un ciclo en cuatro etapas de tendencias sucesivas en la historia de la filosofía, junto con su docencia y ejemplo moral, continuan siendo fuente de inspiración para una variedad de tradiciones filosóficas muy distintas.

Véase también ARISTÓTELES, FENOMENOLOGÍA, HUSSERL, INTENCIONALIDAD, MEINONG, VALOR.

DJ

BROAD, C(HARLIE) D(UNBAR) (1887-1971), epistemólogo, metafísico, filósofo moral y de la ciencia inglés. Se educó en el Trinity College, Cambridge, y ejerció luego la docencia en diversas universidades escocesas, para retornar al Trinity como lector y finalmente para ocupar la cátedra Knightbridge de Filosofía moral. Sus puntos de vista se inscriben en la amplia tradición realista de Russell y Moore, aunque con importantes influencias de sus profesores de Cambridge, McTaggart y W. E. Johnson. Broad escribió abundantes e incisivas obras sobre un abanico realmente amplio de tópicos en filosofía, incluyendo de manera destacada la naturaleza de la percepción, el conocimiento y los conceptos a priori, el problema de la inducción, el problema mente-cuerpo, el del libre albedrío, diversos temas de filosofía moral, la naturaleza y el significado filosófico de la investigación física, la naturaleza de la misma filosofía y también obras dedicadas a diversas figuras históricas como Leibniz, Kant y McTaggart.

El trabajo de Broad en filosofía de la percepción se centra en la naturaleza de los datos sensoriales (o *sensa*, como él les denomina) y en su relación con los objetos físicos. Defendió una versión tentativa y bastante cauta de la teoría causal de la percepción. Respecto al conocimiento apriori, Broad rechaza la concepción empirista que afirma que todo el conocimiento de ese tipo lo es de proposiciones analíticas, sosteniendo en su lugar que la razón puede intuir conexiones universales y necesarias entre propiedades o características; su doctrina de la adquisición afirma que mientras que la mayoría de los conceptos son abstraídos de la experiencia, algunos de ellos son apriori, aunque no por ello necesariamente innatos. Broad considera que la racionalidad de la inferencia inductiva depende de ulteriores premisas generales sobre el mundo en lo que parece una compleja versión de la tesis de que la naturaleza es uniforme, tesis que resulta difícil de establecer con precisión y aún mucho más difícil justificar.

La concepción de Broad acerca del problema mente-cuerpo constituye una versión del dualismo, aunque una que concede importancia prioritaria a los acontecimientos mentales individuales, mostrándose mucho menos segura de la existencia y naturaleza de la mente como substancia y resultando, en definitiva, bastante afín al epifenomenalismo. Su principal contribución al problema del libre albedrío consiste en un elaborado análisis de la concepción libertaria de la libertad, concepción que considera imposible de realizar al mismo tiempo que ve en ella una especie de precondición esencial de la consideración ordinaria de la obligación. El trabajo de Broad en ética es variado y difícil de resumir, aunque gran parte parece centrado en el asunto de si los juicios éticos poseen un genuino caracter cognitivo.

Broad fue uno de los pocos filósofos que se tomó en serio la investigación en parapsicología. Aceptó presidir la Society for Psychical Research y actuó eventualmente como observador de experi-

mentos en este área. Sus escritos filosóficos acerca de este tema, sin ser acríticos, demuestran una clara simpatía y se ven ampliamente comprometidos con la defensa de conceptos que, como el de premonición, se ven pendientes del cargo de incoherenecia y pretenden, al mismo tiempo, obtener consecuencias para otros temas filosóficos más familiares.

Con respecto a la naturaleza de la filosofía, Broad distingue entre filosofía «crítica» y «especulativa». La filosofía crítica es el análisis de los conceptos básicos de la vida ordinaria y de la ciencia, fundamentalmente como en la tradición de Russell y Moore. Una gran parte de la filosofía de Broad consiste en análisis de este tipo, a menudo de un increíble detalle y meticulosidad. También muestra, sin embargo, simpatía con el objetivo especulativo de alcanzar una concepción global de la naturaleza del universo y de la posición de los seres humanos en él, aunque al mismo tiempo, muestra sus dudas de que algo que se parezca ni siquiera remotamente a una demostración sea posible en tales empresas. El presente catálogo de concepciones y puntos de vista revela algo del pensamiento filosófico de Broad, pero no muestra lo que resulta más valioso de él. Las posiciones de Broad en diversos asuntos no forman algo parecido a un sistema (él mismo ha venido a afirmar que no hay nada que responda al calificativo de «la filosofía de Broad»). Aunque sus opiniones son invariablemente sutiles, inteligentes y de una gran penetración crítica, rara vez poseen el tipo de novedad singular que ha llegado a ser tan valorada en filosofía. Lo que sí poseen es una excepcional claridad, penetración dialéctica e imparcialidad. La habilidad de Broad para desentrañar y presentar la estructura precisa de un problema filosófico, para aclarar los argumentos relevantes y las objeciones y para catalogar en detalle los méritos y deméritos de las tesis contrarias ha sido rara vez igualada. Aquel que busque la rápida resolución de un asunto se sentirá a buen seguro impaciente y defraudado ante el cuidado y la discusión mesurada en la que Broad realiza un inusual esfuerzo por otorgar a cada posición y argumento lo que se merece. Sin embargo, aquel otro que persiga una comprensión general y equilibrada de algún problema difícilmente podría encontrar una guía más fiable.

LB

BROUWER, LUITZGEN EGBERTUS JAN (1881-1966), matemático holandés, filósofo y fundador de la escuela intuicionista en filosofía de las matemáticas. Formado en la Universidad municipal de Amsterdam, obtuvo allí su doctorado en 1907, permaneciendo desde entonces en dicha Universidad, primero como *Privaat-Docent* (1909-1912) y después como profesor (1912-1955). Se cuenta entre uno de los más eminentes topólogos de su tiempo, habiendo aportado varios resultados de importancia. Desde un punto de vista filosófico, también fue único en su fuerte convicción de que las ideas filosóficas y los argumentos relativos a la naturaleza de las matemáticas deben afectar y verse reflejadas en su práctica.

Su orientación general en filosofía de las matemáticas es kantiana. Esto se manifiesta en su crítica radical del papel concedido al razonamiento lógico por la matemática clásica; un papel que Brouwer, siguiendo a Kant, juzgó incompatible con el papel que la intuición debe desempeñar en el razonamiento matemático. La parte mejor conocida, si no la fundamental, de su crítica al papel concedido a la lógica en la matemática clásica lo representa su ataque al principio de tercio excluso y otros principios conexos de la lógica clásica. Desafió su validez sosteniendo que su uso irrestricto conduce a resultados que, desde un punto de vista intuicionista, no son verdaderos. De todos modos, y en lo fundamental, la crítica de Brouwer no es tanto un ataque contra los principios de la lógica clásica como una crítica al papel que la matemática clásica otorga al razonamiento lógico. Brouwer consideró que la estructura lógica (y de ahí la inferencia lógica) es un producto de la representación lingüística del razonamiento matemático y no una característica de ese mismo razonamiento en cuanto tal. Fundamentó este punto de vista en lo que se vino a denominar Primer Acta del Intuicionismo que contiene, no sólo las principales críticas de Brouwer, sino también el cuerpo teórico positivo. Esta parte positiva sostiene, junto con Kant, que la matemática es una actividad esencialmente alingüística de la mente. (Brouwer llegó a defender algo con lo que Kant sólo hubiera podido estar parcialmente de acuerdo: que esta actividad tiene su origen en la percepción del transcurso del tiempo.) El elemento crítico se combina con lo dicho al afirmar que la matemática debe ser considerada como algo totalmente distinto del lenguaje matemático y de los fenómenos del lenguaje descritos por la lógica.

La denominada Segunda Acta del Intuicionismo amplía la doctrina positiva presente en la primera estableciendo que el «autodesarrollo» de la intuición primordial del transcurrir del tiempo es la base no sólo de la construcción de los números naturales, sino también del continuo (intuicionista). Tomadas conjuntamente, estas dos ideas son las que constituyen el fundamento de toda la filosofía de la matemática de Brouwer –una filosofía que está radicalmente enfrentada con la mayor parte de la filosofía de la matemática del siglo XX.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.

MD

Bruno, Giordano (1548-1600), filósofo especulativo italiano. Nacido en Nápoles, ingresó en 1563 en los dominicos. En 1576 fue hallado sospechoso de herejía y abandonó la orden. Estudió y enseñó en Ginebra lugar que tuvo que dejar debido a dificultades con los calvinistas. Tras esto, estudió y practicó la docencia en Toulouse, París, Inglaterra, varias universidades alemanas y Praga. En 1591 cometió la imprudencia de volver a Venecia donde fue arrestado por la Inquisición veneciana en 1592. En 1593 fue trasladado a la Inquisición de Roma, la cual le condenó a la hoguera por hereje.

Debido a su desgraciado final, su apoyo a la hipótesis heliocéntrica copernicana y su manifiesto antiaristotelismo, Bruno ha sido considerado erróneamente como un proponente de la visión científica del mundo contraria al oscurantismo medieval. Pero lo cierto es que Bruno debería ser interpretado en el contexto del hermetismo renacentista. De hecho, quedó tan impresionado por el corpus hermético, una colección de escritos atribuidos al sabio egipcio Hermes Trimegistro, que reclamó un retorno a la religión mágica de los egipcios. Se vio también fuertemente influido por Lull, Nicolás de Cusa, Ficino y Agrippa von Nettesheim, un autor de principios del siglo XVI célebre por haber escrito un influyente tratado de magia. Muchas de las obras de Bruno estuvieron dedicadas a la magia y ésta desempeña un importante papel en sus libros acerca del arte de la memoria. Las técnicas para desarrollar la memoria habían sido tema de discusión desde antiguo, pero Bruno las conectó con la idea de que de ese modo se podrían fijar imágenes del universo en la mente y adquirir un conocimiento especial de las realidades divinas y de los poderes mágicos asociados con dicho conocimiento. Enfatizó el valor de la imaginación al considerarla la principal capacidad cognitiva debido a que es ella la que nos pone en contacto con lo divino. No obstante, también consideró que las ideas humanas son meras sombras de las ideas divinas, y que Dios es trascendente y por ello incomprensible.

Las obras mejor conocidas de Bruno son los diálogos en italiano que escribió durante su estancia en Inglaterra y que incluyen las siguientes, publicadas todas ellas en 1584: *La cena del Miércoles de Ceniza, Sobre la causa, el principio y la unidad, La expulsión de la bestia triunfante, y Sobre el universo infinito y los mundos.* Nos presenta una visión del universo en la que éste aparece como una unidad viviente e infinitamente extensa que contiene innumerables mundos, cada uno de los cuales es como un gran animal con una vida propia. Sostuvo la unidad de la materia con el Espíritu-del-Mundo, aproximándose de este modo a una especie de panteísmo atractivo para los idealistas alemanes posteriores tales como Schelling. Manifestó su creencia en la transmigración de las almas. Combinó su filosofía especulativa de la naturaleza con la recomendación de una nueva ética naturalista. Su apoyo a Copérnico en *La cena del Miércoles de Ceniza* está conectada con su creencia en que una Tierra viva debe moverse, y rechazó específicamente cualquier apelación a las meras matemáticas para demostrar hipótesis cosmológicas. En sus últimos trabajos describió la mónada como una versión animada del átomo de Demócrito. A pesar de algunos paralelismos evidentes con Spinoza o Leibniz, no parece haber tenido una influencia directa en los pensadores del siglo XVII.

EJA

Brunschvicg, Léon (1869-1944), filósofo francés, influyente profesor de la Sorbona y de la École Normale Supérieure de París y fundador de la *Revue de Metaphysique et de Morale* (1893) y de la Société Française de Philosophie (1901). En 1940 fue obligado por los nazis a abandonar París y tuvo que buscar refugio en la zona libre, donde murió. Defensor del idealismo monista, Brunschvicg llegó a desarrollar una filosofía de la mente *(Introducción a la vida de la mente*, 1900). Su epistemología destaca el papel del juicio. Pensar es juzgar y juzgar es actuar. Definió la filosofía como «la autorreflexión metódica de la mente». La filosofía investiga el desarrollo de la autocomprensión humana. Los recovecos de la mente, o la verdad metafísica, son accesibles a través del análisis de las oportunas manifestaciones de la mente. Sus principales obras pueden describir, gracias a ello, el progreso de la ciencia como el progreso de la conciencia: *Las etapas de la filosofía matemática* (1912), *La experiencia humana y la causalidad física* (1922), *El progreso de la conciencia en la filosofía occidental* (1927), y *Las épocas de la inteligencia* (1934). Como heredero de Renouvier, Cournot, y Revaisson, Brunschvicg reivindicó una concepción moral y espiritual de la ciencia e intentó una reconciliación entre idealismo y positivismo.

J-LS

Buber, Martin (1878-1965), filósofo judío alemán, teólogo y líder político. Sus influencias más tempranas incluyen el hasidismo y el neokantismo. Finalmente rompió con este último para llegar a ser conocido como un líder del existencialismo religioso. Sus principales obras filosóficas incluyen el que sería su libro más famoso, *Ich und Du* («Yo y Tú», 1923), además de *Moisés* (1946), *Entre hombre y hombre* (1947); y *Eclipse de Dios* (1952).

La clave del pensamiento de Buber es su concepción acerca de dos relaciones primarias: el Yo-Tú y el Yo-Ello. El Yo-Tú se caracteriza por la apertura, la reciprocidad y un profundo sentido del compromiso personal. El Yo se opone a su Tú no como algo que haya de ser estudiado, medido o

manipulado, sino como una presencia singular que responde al Yo en su individualidad. El Yo-Ello se caracteriza por la tendencia a tratar las cosas como objetos impersonales gobernados por fuerzas causales, sociales o económicas. Buber rechaza la idea de que la gente sea una colección de agentes autónomos aislados que operan según leyes abstractas. Por el contrario, la realidad surge *entre* los individuos cuando estos se encuentran y se transforman mutuamente. En una palabra, la realidad es dialógica. Buber describe a Dios como el último Tú, el Tú que nunca puede llegar a ser un Ello. De este modo, Dios puede ser alcanzado no a través de la inferencia, sino a través de la voluntad de responder a la realidad concreta de la presencia divina.

Véase también **EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA JUDÍA.**

KSEE

BUCHMANISMO, denominado también Movimiento para el Rearme Moral, movimiento internacional de tipo aconfesional que buscó la realización de la hermandad universal a través del compromiso con un sistema moral objetivo derivado en gran parte de los Evangelios. Este movimiento fue fundado por Frank Buchman (1878-1961), ministro luterano estadounidense que renunció a su iglesia en 1908 para extender su ministerio. Para promover el movimiento, Buchman fundó el Oxford Group en la Universidad de Oxford en 1921.

LPP

BUCLE ABIERTO, véase **CIBERNÉTICA.**

BUCLE CERRADO, véase **CIBERNÉTICA.**

BUDA (del sánscrito, «el iluminado»), un título (que no un nombre) de Siddhārta Gotama *(ca.* 563-*ca.* 483 a.C.), el fundador histórico del budismo y de todas sus representaciones posteriores. «Buda» puede significar también cualquiera que haya alcanzado el estado de iluminación perseguido por el budismo. El *Pali Canon* menciona hasta veinticuatro budas.

Siddhārta Gautama fue hijo de un legislador de un pequeño Estado en lo que hoy es Nepal. La tradición dice que dejó su hogar a la edad de veintinueve años para buscar la iluminación, hallándola a los treinta y cinco, momento desde el cual se convirtió en un cautivador maestro hasta su muerte a los ochenta años de edad. Encontró como algo ya dado en la cultura india las ideas de karma («el fruto de la acción») y *saṁsāra* («la rueda de las reencarnaciones») así como la doctrina de que la huida de esta rueda es el bien supremo, aportando su propia solución a esta huida.

Véase también **BUDISMO.**

KEY

BUDDHAGOSA (siglos IV y V a.C.), filósofo budista; su principal obra fue el *Visuddhimagga («Camino de purificación»).* Aceptó la doctrina típica del budismo de que todo lo que existe (aparte del nirvana) es fugaz y momentáneo. Una mente en un preciso instante es sólo una colección de estados instantáneos; vista en el tiempo, se convierte en una sucesión de tales colecciones; y lo mismo sucede con un objeto físico. Sostuvo que mediante la percepción sensorial los objetos físicos son reconocidos como algo independiente de la mente. Ante la objeción de que la percepción de un objeto no puede ocurrir en un instante, ya que la percepción requiere memoria, atención, reconocimiento, examen, etc., ofreció la teoría de que existe un tiempo físico y otro mental; un instante físico transcurre en lo que lo hacen dieciséis instantes mentales. Esto explica que pueda darse un complejo proceso perceptivo en el interior de una serie de instantes mentales en lo que transcurre un único instante material. Los críticos (por ejemplo, los filósofos budistas Yogācāra) vieron en esto una forma de rechazo de la fugacidad.

Véase también **BUDISMO.**

KEY

BUDISMO, religión del Asia central y del este fundada por Siddhārta Gautama Buda. Buda encontró como algo ya dado en la cultura india las ideas de karma («el fruto de la acción») y *saṁsāra* («la rueda de las reencarnaciones») así como la doctrina de que la huida de la rueda es el bien supremo. La doctrina budista, como otras de las religiones de la India, ofrece una forma característica de alcanzar ese fin. Enseña que el núcleo del problema es el deseo o anhelo –de salud, placer, poder, continuidad de la existencia– que alimenta la llama de la continuación de la vida. Añade que la solución consiste en la extinción del deseo siguiendo un camino que consta de ocho vías (el discurso prudente, la acción, el sustento, el esfuerzo, la atención, la concentración, las opiniones y las intenciones). La idea es que la sabiduría intuitiva se deriva de la conducta moral y de la disciplina mental que se halla conforme a los preceptos budistas. Esto supone aceptar los siguientes supuestos: toda existencia es insatisfactoria *(dukkha);* toda existencia es fugaz *(anicca);* no hay un yo permanente *(anatta)*. Es conforme a estos supuestos como se desarrolla las doctrinas de la fugacidad (todo lo que existe es transitorio, durando tan sólo un instante) y la del origen codependiente (todo lo que existe lo hace de forma dependiente de otras cosas).

En la medida en que Dios es usualmente concebido en las religiones monoteístas como algo que existe independientemente y que es, o eterno, o imperecedero, no hay lugar en la perspectiva budista

para el monoteísmo. Con la excepción de alguna escuela herética, la tradición budista también rechaza la creencia en substancias. Una substancia, en este sentido, es algo que tiene propiedades, no es en sí misma una propiedad o colección de ellas, y además permanece en el tiempo. El contraste obvio para la perspectiva budista lo ofrece la noción de un yo propia del hinduismo o el jainismo, el cual no tiene comienzo ni final, y es una entidad indestructible concebida en ocasiones como inherentemente autoconsciente y en ocasiones visita como consciente sólo cuando aparece encarnada. Pero incluso la noción de una substancia que persiste en el tiempo, aunque tuviera un principio o un final o ambos, o una substancia que existiera de forma dependiente permaneciendo tan sólo mientras se diesen sus condiciones de subsistencia iría profundamente en contra del núcleo característico de la enseñanza budista.

Se ha dicho que Buda nunca dio opiniones ni encontró beneficio alguno en especular acerca de determinadas cuestiones: si el mundo es o no eterno, si el mundo es o no infinito y si el alma es diferente o idéntica al cuerpo. La razón religiosa ofrecida para justificar esta indiferencia es que la reflexión sobre tales materias no conduce a la iluminación. Una razón filosófica que se ha ofrecido en ocasiones es que si, tal y como el budismo reclama, no hay un mundo formado por substancias, ya sean mentes o cuerpos, entonces tales cuestiones no tienen una respuesta directa. Son como la pregunta: ¿cuánto pesan los cuernos de una liebre? Las liebres no tienen cuernos que puedan resultar ligeros o pesados. Vistas en el contexto de los supuestos comunes de la cultura en la que fueron hechas, estas preguntas sugerirían que existen mentes y cuerpos sustantivos y un mundo formado por todos ellos, de modo que responder estas cuestiones, incluso de forma negativa, habría supuesto, al menos de forma implícita, sancionar dicha sugerencia.

En unos términos muy generales, se puede decir que el budismo hindú se divide en *Theravada* («La Doctrina de los Mayores», a saber, aquellos que oyeron y siguieron a Buda; esta escuela se denomina también *Hinayana*, «El Vehículo menor») y *Mahayana* («El gran Vehículo»). Las escuelas Sautrāntika y Vaibhāsika pertenecen al Theravada, mientras que las escuelas Mādhyamika y Yogācāra son Mahayana.

Las escuelas Theravada. La escuela Sautrāntika sostiene que mientras que la experiencia sensorial justifica la creencia en la existencia de objetos independientes de la mente, la justificación que suministra requiere que deduzcamos de nuestra experiencia sensorial objetos de los cuales no tenemos experiencia directa; implica una especie de *realismo representacional*. De este modo, mientras que la impresión que tenemos de experimentar objetos independientes de la mente no es ilusoria, el conocimiento de que no es ilusoria reposa mucho más en una deducción que en la percepción. La explicación del hecho de que no percibimos según nuestros deseos –que vemos y gustamos arroz y agua aunque hubiéramos preferido carne y vino– reside en que lo que vemos depende de aquello que es representado y de las condiciones bajo las cuales nosotros percibimos.

La escuela Vaibhāsika (seguidores de la interpretación *Vaibhāsha)* defiende un realismo directo que afirma que si la percepción sensorial no ofrece una justificación de la percepción real de los objetos, entonces no existe modo de que podamos inferir su existencia. Si aquello que experimentamos de forma directa no son sino presuntas representaciones o copias de objetos que nunca vemos y de las cuales debemos inferir además los objetos copiados, entonces no tenemos razones para pensar que esas copias *son* copias de algo. Nosotros no determinamos el contenido de nuestra percepción, ya que éste queda determinado por los objetos que vemos. La misma distinción entre los sueños y la percepción habitual, o entre percepciones veraces e ilusiones, a la cual apelan los idealistas, depende, para servir a los objetivos del idealismo, de nuestra capacidad para sostener que ciertas experiencias perceptivas son fiables, mientras que otras no lo son. Para las dos escuelas Theravada no resulta preciso corregir nuestra creencia en los objetos físicos o en las mentes, más allá de la consideración tanto de mentes como de objetos como colecciones de (diferentes tipos de) instantes.

Las escuelas Mahayana. La escuela Mādhyamika defiende una revisión mucho más radical. Nuestra experiencia de los objetos físicos es fiable sólo si las creencias que propiamente basamos en ella son verdaderas –sólo si las cosas son como parecen a través de los sentidos–. Esas creencias son verdaderas sólo si podemos distinguir sensorialmente entre objetos individuales. Pero todo lo que existe es dependiente y nada que exista dependientemente es un individual. Por tanto, no hay individuales y no podemos distinguir entre objetos individuales. De todo ello se sigue que nuestra experiencia sensorial no es fiable, sino, más bien, una ilusión sistemática. Mādhyamika añade, a partir de aquí, una doctrina relativa a la existencia de una realidad inefable y última, oculta tras nuestra experiencia ordinaria y nuestras descripciones, la cual sería sólo acesible a través de la experiencia esotérica e iluminada. En este sentido se asemeja a la Advaita Vendanta, sobre la cual posiblemente tuvo influencia. Un resultado general de las enseñanzas de la escuela Mādhyamika es la coincidencia entre el nirvana y el *saṁsāra*, el objetivo de la vida ordina-

ria. A muy grandes rasgos, *saṁsāra* es el modo en que nirvana se muestra a los no iluminados (del mismo modo que para Advaita el mundo de los objetos dependientes es la forma en la que un Brahman sin cualificar se muestra a los no iluminados).

La escuela Yogācāra («Yoga», tal vez, porque hacía uso de la meditación para eliminar la creencia en los objetos físicos independientes de la mente) del budismo Mahayana aboga por una revisión más ambiciosa de nuestra creencia en los objetos físicos que aquella que practicaran la escuela Sautrāntika o Vaibhāsika, pero menos radical que la defendida por Mādhyamika. En contra de esta última, sostiene que la mente en sí misma carece de esencia y que si todo lo que hay es una realidad inefable, entonces no hay nadie capaz de ver la verdad ni modo fiable de descubrirla. Contra el realismo directo de los objetos físicos que caracteriza a la escuela Vaibhāsika o el realismo representacional de la escuela Sautrāntika, los filósofos Yog¯acāra sostienen que las experiencias habidas durante el sueño aparentan serlo de objetos que existen con independencia de la mente y en un espacio público, aunque no existan ni tales objetos ni tal espacio. De lo que tenemos evidencia es de la existencia de mentes (no sustantivas) y de las experiencias que esas mentes tienen. No hay substancias en absoluto ni estados físicos; sólo hay los estados mentales que constituyen las mentes. Los filósofos Yogācāra tuvieron que explicar igualmente la razón de que nuestros contenidos perceptivos no sean algo que podemos decidir a capricho, y la explicación se ofreció en términos de la teoría según la cual cada colección de estados instantáneos, y, de aquí, cada serie o flujo de tales colecciones, contiene impresiones que representan experiencias anteriores. Estas impresiones llegan a hacerse eficaces bajo determinadas circunstancias y a determinar el contenido de la percepción explícita o consciente del sujeto. El flujo, o flujo subterráneo, de las impresiones representacionales forma un almacén de memorias que juega un papel en la doctrina Yogācāra análogo al del *Ātman* o Jīva en algunas escuelas hinduistas. Los críticos han visto en ello una especie de pálido sustituto de un yo sustantivo. Asaṅga, Dignāga y especialmente Vasubandhu fueron los filósofos líderes del pensamiento Yogācāra. Posteriormente, los críticos del idealismo Yogācāra han sotenido que mientras que en su concepción se contempla la existencia de otras mentes distintas de la de uno mismo, no se suministra, sin embargo, modo alguno para justificar dicha creencia.

Nuestra exposición se ha centrado en el budismo hindú. Sin embargo, el budismo desapareció en gran medida de la India alrededor del siglo XIII, emergiendo entonces en otros lugares, especialmente en China, Tibet y Japón. El budismo de la Tierra Pura característico del Japón se asemeja más al monoteísmo que cualquiera de las restantes tradiciones que se han discutido aquí. La filosofía *Zen* es una forma de pensamiento Mahayana que se desarrolla en China en los siglos VI y VII d.C. para instalarse en Japón. Incluye enseñanzas esotéricas al margen de los libros sagrados, las cuales se cree que conducen a la realización de la esencia de Buda.

Los problemas metafíscos y epistemológicos que se han discutido aquí brevemente demuestran que la tradición budista consideró natural obtener consecuencias acerca de la naturaleza de los objetos y las personas y sobre aquello que enseña la experiencia, más allá de lo que el budismo, como religión, podría requerir estrictamente. Hay realistas puros, realistas representacionales e idealistas, lo que plantea la cuestión de hasta qué punto el idealismo se desliza hacia el solipsismo. No hay modo de decir qué doctrina religiosa particular se conecta con ello. Se ha sostenido que ciertas doctrinas budistas son incompatibles con determinados puntos de vista de la física contemporánea (los apologetas del budismo han considerado que la física actual suministra algún género de confirmación de las categorías budistas elementales). No hay forma de limitar a pirori las relaciones que pueden surgir entre problemas y doctrinas aparentemente tan diversos e inconexos.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, FILOSOFÍA COREANA, FILOSOFÍA JAPONESA, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, METAFÍSICA.

KEY

BUDISMO HINAYANA, véase **BUDISMO.**

BUDISMO KYO-HAK, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

BUDISMO MAHAYANA, véase **BUDISMO.**

BUDISMO SON, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

BUDISMO THERAVADA, véase **BUDISMO.**

BUDISMO YOGĀCĀRA, véase **BUDISMO.**

BUDISMO ZEN, véase **BUDISMO.**

BUEN ORDEN, véase **ORDEN.**

BUENAVENTURA, SAN *(ca.* 1221-1274), teólogo italiano. Nacido en Bagnorea, Toscana, bajo el nombre de Juan de Fidanza, fue educado en París, donde obtuvo el grado de maestro en Filosofía y un doctorado en Teología. Se unió a los franciscanos alrededor de 1243, cuando todavía era un estudian-

te, llegando a ser elegido ministro general de la orden en 1257. Ordenado como obispo cardenalicio de Albano por el papa Gregorio X en 1274, Buenaventura ayudó a la organización del segundo concilio ecuménico en Lyon, muriendo durante su desarrollo en Julio de 1274. Fue canonizado en 1482 y nombrado doctor de la Iglesia en 1587.

Buenaventura escribió y predicó abundantemente acerca de la relación entre filosofía y teología, sobre el papel de la razón en la vida espiritual y religiosa y sobre la medida en que el conocimiento de Dios puede ser obtenido por «el que camina». Su posición básica se ve perfectamente recogida en *De reductione artium ad theologiam* (*Sobre la reducción de la filosofía a la teología*): «la múltiple sabiduría de Dios, que es claramente revelada en la Sagrada Escritura, reposa oculta en todo conocimiento y en la naturaleza toda». Añade que «todas las divisiones del conocimiento son artificios de la teología». Sin embargo, Buenaventura se mostró crítico con aquellos teólogos que pretendían separar fe y razón. Como sostiene en otra famosa obra, *Itinerarium mentis ad deum (El viaje de la mente hacia Dios*, 1259), «en la medida en que, por lo que respecta a nuestra vida en la tierra, el mundo es en sí mismo una escalera tendida a Dios, encontramos ciertos indicios, ciertas imágenes» creadas por la mano divina y en las que Dios mismo está reflejado.

Aunque la perspectiva filosófica de Buenaventura fuera en sí misma de corte agustiniano, también se vio influido por Aristóteles, cuyas nuevas obras recuperadas leyó y pudo apreciar. Así, mientras que adopta las concepciones aristotélicas relativas a que el conocimiento del mundo externo está basado en los sentidos y que la mente viene al mundo como una *tabula rasa*, también acepta que la iluminación divina es necesaria para explicar tanto la adquisición de conceptos universales a partir de las impresiones de los sentidos, como para explicar la certeza del juicio intelectual. Su propia epistemología iluminacionista persigue ocupar una posición intermedia entre aquellos que mantienen que la luz eterna es única causa del conocimiento humano, suministrándole sus arquetipos y sus objetos inteligibles, y aquellos otros que sostienen que la luz eterna simplemente influye en el conocimiento humano como una ayuda y guía hacia la verdad. Buenaventura considera que nuestro intelecto posee cierto conocimiento inmutable; los arquetipos eternos son «inteligidos por nosotros *[a nobis contuita]*», junto con especies inteligibles producidas por nuestros poderes falibles.

En metafísica, Buenaventura defiende el ejemplarismo, la doctrina que sostiene que toda la creación está gobernada por causas o ideas ejemplares en la mente de Dios. Como Tomás de Aquino, y a diferencia de Duns Escoto, mantuvo que es a través de tales ideas como Dios conoce a todas sus criaturas. Adoptó igualmente el principio emanacionista según el cual la creación procede de la bondad divina, la cual se autodifunde, pero difiere de otros emanacionistas, tales como al-Fārābī, Avicena o Averroes, al afirmar que tal emanación divina no es ni necesaria ni indirecta (es decir, ejecutada por agentes o inteligencias secundarias). En su lugar, contempla los puntos de vista de estos filósofos islámicos como ejemplos típicos de los errores que se derivan una vez que se prosigue el racionalismo aristotélico hasta sus extremos. También es bien conocido por su argumento antiaristotélico acerca de que la eternidad del mundo –algo que incluso Tomás de Aquino (siguiendo a Maimónides) concede como una posibilidad teórica– es demostrablemente falsa.

Buenaventura se suscribe igualmente a otras diversas doctrinas características del agustinismo medieval: el hilemorfismo universal, la tesis, defendida por Ibn Gabirol y Avicena (entre otros), de que cualquier cosa, a excepción de Dios, está constituida por materia y forma; la pluralidad de las formas, el punto de vista de que sujetos y predicados están ordenados en términos de su prioridad metafísica, y la doctrina ontológica de la verdad, según la cual, la verdad es una especie de corrección percibida por la mente. Buenaventura defiende de forma similar que en última instancia, el conocimiento consiste en una percepción directa de la verdad, sin argumentación o demostración.

Buenaventura escribió también diversas obras clásicas en la tradición de la teología mística. Su obra mística más conocida es el mencionado *Itinerarium* escrito en 1259 durante una peregrinación a La Verna. En ésta, pudo contemplar los serafines de seis alas que también se le aparecieran a Francisco de Asís cuando recibió los estigmas. Buenaventura relata un viaje espiritual compuesto de siete etapas en el cual nuestra mente se desplaza desde una primera, en la que se consideran los vestigios divinos en las perfecciones de las criaturas irracionales, hasta un estado final de pacífico reposo en el que nuestras afecciones son «transferidas y transformadas en Dios». El tema de las «tres vías» resulta central en sus escritos referidos a la vida espiritual: la vía purgativa, inspirada por la conciencia, que expulsa el pecado; la vía iluminativa, inspirada por el intelecto, que imita a Cristo, y la vía unitiva, inspirada por la sabiduría, que nos une a Dios a través del amor.

Los escritos de Buenaventura tuvieron una influencia inmediata en la obra de otros agustinianos medievales, tales como Mateo de Aquasparta y John Peckham, y, posteriormente, en los seguidores de Duns Escoto. Su reputación más reciente reside, sin embargo, en sus profundas contribuciones

a la teología filosófica, a la espiritualidad franciscana y al pensamiento místico, campos éstos en los que continúa siendo una autoridad.

Véase también AGUSTÍN, SAN; ARISTÓTELES.

JAZ

BURALI-FORTI, PARADOJA DE, véase PARADOJAS CONJUNTISTAS, TEORÍA DE CONJUNTOS.

BURIDAN, JEAN *(ca.* 1300-después de 1358) filósofo francés, nacido en Béthune. Se formó en la Universidad de París. A diferencia de la mayoría de los filósofos de su tiempo, Buridan realizó su carrera académica como profesor en la Facultad de Filosofía, sin buscar un grado superior en Teología. Resultó igualmente singular al permanecer como clérigo secular sin ingresar en orden religiosa alguna.

Buridan escribió numerosos textos dedicados a la lógica y a la filosofía natural, aunque sólo unas pocas de sus obras han aparecido en ediciones modernas. La obra más importante dedicada a la lógica es la *Summulae de dialectica (Compendio de dialéctica),* una introducción a la lógica concebida como una revisión y comentario extenso de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, un texto de lógica ampliamente utilizado en la época; y el *Tractatus de consequentiis*, un tratado acerca de los modos de la inferencia. La mayoría de los restantes escritos de Buridan son breves comentarios literales *(expositiones)* y estudios críticos extensos *(quaestiones)* de la obra de Aristóteles.

Como la mayoría de los nominalistas medievales, Buridan sostuvo que los universales no tienen existencia real excepto como conceptos por medio de los cuales la mente «concibe múltiples cosas de forma indiferenciada». Del mismo modo, su ontología básica sólo incluyó substancias particulares y cualidades. No obstante, su programa nominalista resulta distinto en su aplicación. Difiere, por ejemplo, de Ockham en su concepción del movimiento, el tiempo y la cantidad (apelando, en este último caso, a formas cuantitativas para explicar la impenetrabilidad de los cuerpos). En filosofía natural, Buridan es conocido por introducir en Occidente el concepto no aristotélico de ímpetu, o fuerza imprimida, para explicar el movimiento de los proyectiles. Aunque los asnos aparecen frecuentemente en sus ejemplos, el caso particular que (a través de Spinoza y otros) ha llegado a ser conocido como el «asno de Buridan», un asno que muere de hambre entre dos pilas de heno equidistantes e igualmente tentadoras, no se encuentra en sus escritos. Este ejemplo puede tener su origen, no obstante, como una caricatura de su teoría sobre la acción, teoría que intenta encontrar un terreno intermedio entre el intelectualismo aristotélico y el voluntarismo franciscano al mantener que la libertad de acción consiste básicamente en la capacidad para demorar la elección en ausencia de una razón que fuerce a actuar en una dirección u otra.

El legado intelectual de Buridan es considerable. Sus obras continuaron siendo leídas y discutidas en las universidades durante cientos de años tras su muerte. Tres estudiantes y discípulos suyos, Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen y Nicolás de Oresme, llegaron a ser distinguidos filósofos por méritos propios.

Véase también METAFÍSICA, OCKHAM.

JAZ

BURKE, EDMUND (1729-1797), estadista británico, uno de los mayores escritores políticos del siglo XVIII. Nacido en Dublín, se trasladó a Londres para estudiar derecho, emprendiendo una carrera literaria y política. Ocupó un escaño en la Cámara de los Comunes desde 1765 hasta 1794. En sus discursos y panfletos de estos años ofrece una perspectiva ideológica sobre la política que se extiende hasta nuestros días como una de las fuentes del pensamiento conservador.

La postura filosófica que guía la carrera parlamentaria y los escritos de Burke es el escepticismo, una profunda desconfianza ante el racionalismo político, esto es, la realización en el dominio de la política de estructuras abstractas y racionales, de ideales y objetivos. El escepticismo de Burke es profundamente antiideológico: detesta lo que se consideran los bienes existenciales, complejos y misteriosos de la vida política distorsionados, criticados o planeados desde la perspectiva de unas categorías abstractas, generales y racionales.

La expresión seminal del conservadurismo escéptico de Burke se encuentra en las *Reflections on the Revolution in France* (1790). El conservadurismo de las *Reflections* fue presentado previamente en la respuesta de Burke a las demandas radicales que surgen en Inglaterra a favor de una reforma democrática del Parlamento a finales de la década de 1780. Los radicales ingleses asumían que los legisladores podían rehacer gobiernos, mientras que todos los hombres sabios eran conscientes de que «un gobierno con capacidad para dictar leyes nunca se formó a partir de ninguna teoría adoptada de antemano». Qué ridículo resulta entonces colocar a los gobiernos sobre el lecho de Procustes para hacer que encajen en «las teorías que hombres cultos dados a la especulación han diseñado». Una presunción tan llena de orgullo requeriría una capacidad racional mucho mayor de la que podría ser hallada entre los corrientes mortales.

Una de las víctimas del escepticismo de Burke es la ostentosa idea liberal del contrato social. Las naciones nunca fueron construidas ni han de renovarse de acuerdo a ningún principio establecido a

priori. El concepto del acto original de un contrato es, precisamente, un principio de ese tipo. El único contrato en política es el acuerdo que liga a las generaciones pasadas, presentes y futuras, uno que «no es sino una cláusula del contrato original de una sociedad eterna». Burke rechaza el carácter voluntarista del contractualismo liberal racionalista. Los individuos no son libres para crear sus propias instituciones políticas. La sociedad política y la ley no están «sujetas a la voluntad de aquellos que, debido a una obligación por encima de ellos, e infinitamente superior, se encuentran limitados a someter su voluntad a esa ley». Los hombres y los grupos «no disponen moralmente de libertad, según su gusto, y de acuerdo con sus especulaciones sobre un desarrollo contingente» para romper sus comunidades y disolverlas en «un caos asocial, incivil y carente de relaciones».

Burke consideró nuestros recursos racionales como algo más bien pequeño, razón por la cual la gente intenta huir de sus limitaciones básicas en alas de fantasías ideológicas. No reconocen barreras a sus capacidades e intentan realizar políticamente sus visiones especulativas. Burke deseó sinceramente que la gente llegase a apreciar su propia debilidad y el carácter «subordinado de su lugar en la creación». Dios «nos ha destinado a realizar la parte que corresponde al lugar que tenemos asignado en la creación». Y ese lugar consiste en llegar a conocer los límites de nuestras capacidades racionales y especulativas.

En vez de confiar en la pobre capacidad de su razón, los políticos deberían buscar su aval en «el banco y el capital que ofrecen las naciones y las generaciones». Debido a que la gente olvida este hecho, se tejen esquemas racionales de reforma que van mucho más allá de su capacidad para aplicarlos.

Burke se nos muestra como el campeón del escepticismo político en oposición abierta al racionalismo ilustrado y su «afectación ante una metafísica adulterada», la cual es causa de «la revolución en la doctrina y del dogma teorético». La locura de los franceses está motivada por «las afectadas sutilezas de su metafísica política». Su «fe en el dogmatismo de los filósofos» les llevó a buscar apoyo en la razón y en las ideas abstractas, en la especulación y en los principios a priori de la razón natural, la libertad y la igualdad como base para la reforma de los gobiernos. Los ingleses, como Burke mismo, no concibieron tales ilusiones; entendieron la complejidad y fragilidad de la naturaleza humana y de sus instituciones, no fueron nunca «conversos a la fe de Rousseau [...] dicípulos de Voltaire; Helvetius nunca hubiera progresado [entre ellos]».

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA.

IK

BURLEY, WALTER *(ca.* 1275-*ca.* 1344), filósofo inglés, profesor en las universidades de Oxford y París. Como aristotélico ortodoxo y realista, criticó la lógica de Ockham y su interpretación de las categorías aristotélicas. Burley realizó comentarios de la práctica totalidad de las obras de Aristóteles sobre lógica, filosofía natural y filosofía moral.

Habiendo alcanzado muy temprano el grado de Oxford Calculator, Burley comenzó su obra como *fellow* del Merton College en 1301. En 1310 se encuentra ya en París. Estudió con Thomas Wilton obteniendo la graduación antes de 1322 y en 1324 era ya miembro del órgano directivo de la Sorbona. Su comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo se han perdido. Tras dejar París, Burley se unió a la casa de Richard de Burley y a la corte de Eduardo III quien le destina como enviado a la curia papal en 1327. *De vita et moribus philosophorum* (*Sobre la vida y costumbres de los filósofos*), un relato influyente y muy difundido acerca de la vida de los filósofos, ha sido atribuido con frecuencia a Burley, sin embargo, los modernos estudios sugieren que esta atribución es incorrecta.

Muchas de las obras originales de Burley están dedicadas a la filosofía natural, especialmente *De intensione et remissione formarum* (Sobre la intensificación y remisión de las formas), *De potentiis animae* (*Sobre las facultades del espíritu*), y *De sustantia orbis*. *De primo et ultimo instanti* (*Sobre los instantes primero y último*) discute qué procesos temporales poseen límites intrínsecos y cuáles poseen límites extrínsecos. En su *Tractatus de formis*, Burley ataca la teoría de Ockham acerca de la cantidad. La teoría de Burley acerca del movimiento se opone igualmente a los puntos de vista de Ockham. Este último restringe su concepción del movimiento al movimiento leve y a la cualidad, cantidad y lugar que adquiere ese movimiento. Por contra, Burley pone su énfasis en el proceso mismo del movimiento y en la medida cuantitativa de ese movimiento. Burley critica el punto de vista según el cual las formas que son progresivamente adquiridas en el movimiento están incluidas en la forma que finalmente se adquiere. Ridiculiza la opinión según la cual cualidades contrarias (frío y calor) pueden habitar simultáneamente el mismo objeto produciendo cualidades intermadias (templado).

Burley insiste en el carácter formal de la lógica en su *De puritate artis logicae* (*Sobre la pureza del arte de la lógica*), uno de los grandes tratados medievales de lógica. Ockham atacó una versión preliminar del *De puritate* en su *Summa logicae,* a lo cual Burley responde calificando a Ockham de principiante en lógica. En el *De puritate artis logicae,* Burley hace de la silogística un apartado de la consecuencia. Su tratamiento de la negación resulta de particular interés por sus puntos de vista acerca

de la doble negación y las restricciones impuestas a la regla de no-no-*p* implica *p*. Burley distinguió entre palabras análogas y conceptos y naturalezas análogos. Su doctrina acerca de la analogía merecería una discusión más pormenorizada. Sus puntos de vista al respecto, así como aquellos que se vierten en gran parte de sus obras, rara vez han sido estudiados con el debido cuidado por los filósofos modernos.

Véase también OCKHAM, PEDRO LOMBARDO.

RW

BUTLER, JOSEPH (1692-1752), teólogo inglés y obispo de la Iglesia anglicana, conocido por sus importantes contribuciones a la filosofía moral, a la comprensión de la responsabilida moral y al desarrollo de la ética deontológica. La obra que más fama le proporcionó durante su vida fue *The Analogy of Religion* (1736), una defensa, de corte empirista, de la doctrina cristiana ortodoxa «revelada» frente a la crítica deísta. El principal legado filosófico de Butler consiste en una serie de argumentos y tesis altamente influyentes contenidos en una serie de *Sermons* (1725) y en dos «Dissertations» añadidas a la *Analogy* –una acerca de la virtud y otra sobre la identidad personal–. La metodología analítica de estos ensayos («cada cosa es lo que es y no otra cosa») suministró un modelo a seguir para gran parte de la filosofía moral de habla inglesa. Por ejemplo, es a Butler a quien se le atribuye la refutación del *hedonismo psicológico*, punto de vista según el cual todas las motivaciones pueden ser reducidas al deseo de placer o felicidad. Butler vino a sostener que las fuentes de la motivación humana son complejas y estructuralmente diversas. Los apetitos y las pasiones persiguen sus propios objetos característicos y el placer mismo debe ser entendido como algo que involucra una atención positiva intrínseca hacia un objeto particular. Otros filósofos han mantenido, al igual que Butler, que podemos desear, por ejemplo, la felicidad de otros de forma intrínseca y no sólo como un medio para nuestra propia felicidad. Otros más, han defendido que aquel individuo que se dirige exclusivamente a su propia felicidad difícilmente la obtiene. La aportación característica de Butler fue demostrar que la felicidad y el placer requieren ellos mismos ser satisfechos por medio de objetos específicos ante los cuales tenemos un interés positivo intrínseco. El amor hacia uno mismo, el deseo de la propia felicidad, es un deseo *reflejo* motivado por la satisfacción de nuestros otros deseos. No obstante, el amor hacia uno mismo no es el único deseo reflejo, también disponemos de «un deseo razonable de benevolencia». Podemos considerar los bienes de otros y su bienestar de modo más o menos independiente de compromisos emocionales tales como la compasión.

Butler se opuso igualmente a los intentos de reducir la vitud a la benevolencia, incluso cuando es del tipo más imparcial y universal. La benevolencia persigue el bien o la felicidad de otros, mientras que el principio que gobierna la virtud es la conciencia, la capacidad moral de aprobar o rechazar la conducta y el carácter. La responsabilidad moral requiere, según Butler, la capacidad de reflexionar desinteresadamente sobre la acción, la motivación y el carácter para juzgar estos aspectos en términos genuinamente morales (y no sólo en términos de sus relaciones con el bien no moral de la felicidad) y para guiar la conducta según tales reflexiones. Las opiniones de Butler acerca del papel central de la conciencia en la vida moral fueron importantes en el desarrollo de la ética deontológica al igual que en el tratamiento de la responsabilidad moral que de ella se deriva. A este respecto sostiene en la «Dissertation» que aquello que es correcto hacer para una persona depende no sólo de las buenas o malas consecuencias (en un sentido no moral) de una acción, sino también de otras características morales relevantes como pueda ser la relación que el agente guarda con los afectados por su acción (por ejemplo, si son amigos o beneficiarios), o la existencia de una situación de violencia, fraude o engaño. Butler establece de este modo una distinción de tipo analítico entre una evaluación genuinamente moral de la acción y el hecho de establecer la relación de un acto con valores no morales tales como la felicidad. Del mismo modo, supo suministrar a los teóricos de la deontología una larga lista de ejemplos en los que la acción correcta no es en apariencia la que mejores consecuencias tiene.

Butler considera que Dios instaló en nosotros un «principio de reflexión» o conciencia mediante el cual desaprobamos acciones tales como el fraude o la injusticia. Consideró igualmente que Dios, siendo omnisciente y benevolente, nos suministró dichas actitudes morales debido a que «Él previó que esta disposición de nuestra naturaleza produciría más felicidad que la que resultaría de dotarnos con un temperamento consistente en una mera benevolencia general». Este hecho apunta, no obstante, hacia un tipo de doctrina antideontológica o consecuencialista, denominada en ocasiones *consecuencialismo indirecto*, pronta a reconocer que lo que es correcto hacer no depende de qué *acto* tenga las mejores consecuencias. Resulta enteramente apropiado, de acuerdo con esta doctrina, que la conciencia apruebe o desapruebe actos a partir de una base distinta al cálculo de sus consecuencias y ello es así precisamente porque es al proceder de este modo cuando obtiene los mejores resultados. Aquí encontramos una versión de la doctrina que posteriormente se halla, por ejemplo, en la defensa

que hace Mill del utilitarismo en contra de la objeción según la cual éste entra en conflicto con la justicia y los derechos. La moralidad es un sistema de control social que demanda una obediencia a consideraciones distintas de la mera utilidad, por ejemplo, ante la justicia y la honestidad. Sin embargo, esto resulta justificable sólo en la medida en que dicho sistema es en sí mismo útil.

Esto viene a introducir alguna tensión. Desde la perspectiva de la conciencia, un agente debe distinguir entre el problema de qué acción podría tener las mejores consecuencias y el problema de qué debería hacer. Desde esta perspectiva, piensa Butler, el individuo considerará necesariamente la respuesta a la segunda cuestión como prioritaria para determinar la conducta. La conciencia necesariamente implícita impone su autoridad, según la famosa máxima de Butler. Así, en la medida en que los sujetos contemplen su conciencia simplemente como un método de control social con buenos resultados, se verán enajenados de la inherente autoridad que su conciencia reclama de forma implícita. Un problema similar surge a propósito de la relación entre conciencia y el amor por uno mismo. Butler sostiene que tanto el amor por uno mismo como la conciencia son «principios superiores de la naturaleza humana» que se manifiestan en el hecho de que una acción que sea contraria a cualquiera de ellos no resultará adecuada a la naturaleza de la persona. Esto hace que la autoridad de la conciencia se condicione a no entrar en conflicto con el amor por uno mismo (y viceversa). Algunos autores extraen de ciertos pasajes de la obra de Butler la consecuencia de que ningún sujeto podrá seguir razonablemente el dictado de la conciencia a menos que el actuar así redunde en su propio beneficio. Pero, de nuevo, podría parecer que un agente individuo que asuma internamente tal punto de vista se mostraría alienado con respecto a la autoridad que, si Butler está en lo cierto, reclama la conciencia de forma implícita. Para Butler, la conciencia, o el principio de reflexión, es simplemente, la capacidad de *juzgar* sobre la praxis. A diferencia del amor por uno mismo o la benevolencia, incluso cuando éstos se ven acompañados por la capacidad de inferir y de adquirir conocimiento empírico, sólo la conciencia hace posible la conducta moral. Sólo una criatura con conciencia puede actuar conforme a o en contra de su propio juicio acerca de lo que debe hacer resultando así una «ley ante sí mismo». Esto parece sugerir un punto de vista, similar al del propio Kant, que busca conectar la deontología a una concepción de la autonomía moral de sujeto.

Véase también EGOÍSMO, ÉTICA, HEDONISMO, UTILITARISMO.

C

CÁBALA (del hebreo *qabbala*, «tradición»), sistema místico y teosófico judío que se practica desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII y, por extensión, todas las formas de misticismo judío. Considerada por sus seguidores como una tradición comunicada a Moisés en el Sinaí, el cuerpo principal de los escritos cabalísticos, el Zohar, se atribuye a Moisés de León, siglo XIII, aunque él mismo afirma que la autoría corresponde a Simón bar Yohai, un rabino del siglo II. El Zohar se construye a partir del misticismo judío primitivo y se halla cuajado de temas gnósticos y neoplatónicos. Ofrece al iniciado un acceso a los misterios de la divinidad, al destino humano y al significado de los mandamientos. El Dios trascendente y estrictamente unitario de la tradición rabínica judía se dota aquí de diez poderes divinos, denominados *sefirot*, los cuales representan conjuntamente el ser y apariencia de Dios en el cosmos, incluyendo principios de tipo femenino y masculino. El mal en el mundo es visto como una consecuencia de la ruptura cósmica de este sistema, siguiéndose entonces que la redención en la tierra supone la restauración del orden divino. La humanidad puede colaborar a esta tarea mediante el saber, la piedad y el respeto a la ley.

Isaac Luria, en el siglo XVI, desarrolló estos temas mediante descripciones gráficas de los dramas de la creación, la ruptura cósmica y su restauración, otorgando a la intervención humana una importancia en este último acto que nunca antes se le había reconocido.

ALI

CADENA CAUSAL, véase **CAUSALIDAD.**

CADENA CAUSAL ARBITRARIA, cadena causal, mencionada en el análisis de un concepto clave, que fracasa. Se han propuesto análisis causales de varios conceptos clave, como referencia, acción, explicación, conocimiento y obra de arte. Hay dos casos principales de cadenas causales arbitrarias (o desviadas) que hacen fracasar un análisis causal: 1) aquel en el que se sigue el camino causal prescrito pero el evento esperado no tiene lugar y 2) aquel en el que el evento esperado tiene lugar, pero no se sigue el camino causal prescrito. Considérese la acción. Un análisis propuesto es que el que una persona haga algo es una acción si y sólo si lo que hace es causado por sus acciones y deseos. La posibilidad de cadenas causales arbitrarias hace fracasar este análisis. En el caso 1), supóngase que mientras escala, Juan descubre que está sujetando a otro hombre con una cuerda. Juan desea salir de esa situación peligrosa y cree que puede conseguirlo soltándose de su asidero. Su creencia y su deseo le ponen nervioso y hacen que pierda su asidero. Se ha seguido el camino causal prescrito, pero el evento resultante, la pérdida de su asidero, no es una acción. Para el caso 2), supóngase que Enrique quiere matar a su tío rico y cree que puede encontrarlo en casa. Sus creencias y deseos le impacientan y conduce temerariamente. Atropella y mata a un peatón que, por casualidad, resulta ser su tío. La muerte se produce, pero sin seguir el camino causal prescrito; la muerte fue una consecuencia accidental de lo que hizo Enrique.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA.

MB

CAIRD, EDWARD (1835-1908), filósofo escocés, considerado el máximo representante del idealismo absoluto. Influyente como escritor y como profesor, Caird impartió Filosofía moral en Glasgow y fue *master* del Balliol College de Oxford. Su objetivo en Filosofía fue superar las oposiciones de tipo intelectual. En su principal obra, *The Critical Philosophy of Kant* (1877), sostiene que Kant intentó realizar dicho objetivo utilizando la razón para sintetizar el racionalismo y el empirismo al mismo tiempo que reconciliaba razón y religión. En opinión de Caird, Kant trata desafortunadamente a la razón como algo subjetivo conservando la oposición entre el yo y el mundo. Siguiendo vagamente a Hegel, sostiene que la razón objetiva, o el Absoluto, forma un todo del cual tanto el mundo como el yo son fragmentos. En su *Evolution of religion* (1893) Caird expone la idea de que la religión ha ido interpretando progresivamente a Dios como lo Absoluto y de ahí como aquello que reconcilia el yo y el mundo. Esto le permite defender la cristiandad como el estadio más evolucionado de la religión sin tener que apoyar la verdad literal de las Escrituras.

Véase también IDEALISMO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

JWA

CAJA NEGRA, elemento hipotético que se especifica tan sólo por su función y que está destinado a ex-

plicar algún efecto o algún comportamiento. El término puede hacer referencia a una entidad simple con una estructura desconocida, o con una organización interna que se ignora y que realiza cierta función, o también puede hacer referencia a cualquier sistema formado por entidades de ese tipo cuya organización y funciones se infieren a partir del comportamiento del organismo del cual forman parte.

En el conductismo y en la teoría clásica del aprendizaje, se consideró que las funciones básicas eran mecanismos generales que gobiernan la relación estímulo/respuesta, incluyendo las de refuerzo, inhibición, extinción y aparición. El organismo fue tratado como una especie de caja negra capaz de realizar esas funciones. En cibernética, aunque no hay una colección simple de reglas del tipo *input-output,* sí existe un énfasis en la organización funcional y en la retroalimentación que controla la conducta. Los componentes de un sistema cibernético son tratados como cajas negras. En tales casos, los detalles de la estructura subyacente, el mecanismo y la dinámica son o bien desconocidos o bien son considerados sin interés.

Véase también **CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, TÉRMINO TEÓRICO.**

RCR

CALCULISTAS DE OXFORD, grupo de filósofos naturales, matemáticos y lógicos que floreció en la Universidad de Oxford en el segundo cuarto del siglo XIV. El nombre se deriva del *Liber calculationum (Libro de los cálculos),* escrito en alguna fecha anterior a 1350. El autor de esta obra, llamado frecuentemente «Calculator» por los autores continentales posteriores, fue probablemente Richard Swineshead. El *Libro de los cálculos* discute varias cuestiones relacionadas con la cuantificación o medida del movimiento local, la alteración y el incremento (para una descripción más detallada véase John MURDOCH y Edith SYLLA, «Swineshead, Richard» en *Dictionary of Scientific Biography,* vol. 13, 1976). El *Libro de los cálculos* ha sido estudiado principalmente por los historiadores de la ciencia y clasificado junto a otras obras que tratan de cuestiones de filosofía natural de autores como Thomas Bradwardine, William Heytesbury y John Dumbleton. En historias anteriores, los autores conocidos hoy como calculistas de Oxford reciben la denominación conjunta de Escuela de Merton, porque varios de ellos fueron miembros del Merton College. Como hay autores cuya obra parece encajar dentro de la misma tradición intelectual (por ejemplo, Richard Kilvington, cuyos *Sophismata* representan un estado anterior de la tradición proseguida después por los *Sophismata* de William Heytesbury) que no tienen conexión conocida con el Merton College, el nombre «calculistas de Oxford» parece una denominación más ajustada.

Las obras de los calculistas de Oxford fueron escritas en el contexto de la educación en la facultad de Artes de Oxford (véase Edith SYLLA, «The Oxford Calculators», en Norman Kretzmann, Anthony Kenny y Jan Piborg [comps.], *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* 1928). En aquella época en Oxford la lógica era la disciplina central de los primeros años de educación de pregrado. Tras la lógica, Oxford se dio a conocer por sus trabajos en matemáticas, astronomía y filosofía natural. Los estudiantes que cursaban estudios en la Facultad de Artes de Oxford no sólo asistían a clases de artes liberales y filosofía natural, filosofía moral y metafísica, sino que también tenían que participar en disputationes. Las *Regule solvendi sophismatum (Reglas para resolver sofismas)* de William Heytesbury, explícitamente, y el *Libro de los cálculos* de Swineshead, implícitamente, se escribieron para preparar a los estudiantes para esas disputationes.

Las tres influencias de más peso en la conformación de la obra de los calculistas de Oxford fueron: 1) la tradición de los comentarios de las obras de Aristóteles, 2) los desarrollos de la teoría lógica, en especial las teorías de los términos categoremáticos y sincategoremáticos y la teoría de la suposición lógica, y 3) los desarrollos en matemáticas, sobre todo la teoría de las proporciones del *De proportionibus velocitatum in motibus (Sobre las proporciones de las velocidades en los movimientos)* de Thomas Bradwardine. Además de Richard Swineshead, Heytesbury, Bradwardine, Dumbleton y Kilvington, entre los autores y obras relacionados con los calculistas de Oxford están Walter Burley, con *De primo et ultimo instanti, Tractatus Primus (De formis accidentalibus), Tractatus Secundus (De intensione et remissione formarum),* Roger Swineshead, con *Descriptiones motuum,* y John Bode, con *A est unum calidum.* Estas y otras obras tuvieron después una influencia considerable en la Europa continental.

Véase también **BURLEY, COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES, HEYTESBURY, KILVINGTON.**

EDS

CÁLCULO, una de las ramas principales de la matemática. Fue concebido inicialmente para determinar la tangente de una curva y el área entre ésta y algún eje previamente fijado, extendiéndose después hasta abarcar el cálculo de volúmenes y áreas de superficies curvas, la longitud de líneas curvas, etc. El *análisis matemático* es una rama aún más general que subsume el cálculo (véase más adelante) junto con la teoría de funciones y de las series

infinitas. Durante el siglo XX se han desarrollado versiones aún más generales y/o abstractas del análisis con aplicación en otras ramas de la matemática como la teoría de la probabilidad.

Los orígenes del cálculo se remontan a la matemática griega normalmente en conexión con el problema de determinar la pendiente de las tangentes de una curva y el área comprendida entre una de éstas y ciertos ejes fijos de antemano o por una curva cerrada. También tuvieron algún tratamiento ciertas cuestiones muy relacionadas como pueden ser la de establecer el arco de una curva o el área de una superficie curvada. El asunto resurge durante el siglo XVII cuando la geometría analítica cartesiana suministra una serie de medios algebraicos que permiten extender los procedimientos existentes. Su desarrollo se produce cuando los problemas de determinar pendientes y áreas se asocian a la localización de nuevas funciones y cuando se ve que los procesos de pertenencia constituyen el problema inverso. Newton y Leibniz llevan a cabo esta investigación a finales del siglo XVII de manera independiente y con métodos diferentes.

En el *cálculo diferencial* leibniziano el diferencial *dx* se postula como un incremento infinitesimal de *x* y de la misma dimensión que aquél, siendo la pendiente de la tangente de una curva con *y* como función de *x* la *ratio dy/dx*. La *integral*, *ƒx,* es infinita y de la misma dimensión de *x,* de manera que dadas las variables lineales *x* e *y*, el área *ƒy dx* es la suma de los rectángulos de altura *y* y base *dx*. Todas estas cantidades son variables, de modo que admiten diferenciales e integrales de orden superior (*ddx, ƒƒx,* etc.). Esta teoría fue extendida durante el siglo XVIII, especialmenmte gracias a Euler, hasta abarcar funciones con más de una variable independiente, enriqueciéndose igualmente con el cálculo de variaciones. La principal motivación era la de resolver ecuaciones diferenciales, motivación debida a los problemas que surgen en mecánica, que era por entonces la rama independiente de la matemática de mayor importancia.

El *cálculo fluxional* newtoniano, mucho menos exitoso, usaba límites en sus definiciones básicas cambiando así las dimensiones de los términos. La fluxión era la razón del cambio de una cantidad variable en relación al «tiempo»; conversamemte, la variable era el «fluente» de su fluxión. Estas cantidades eran también variables, con lo que resulta también posible definir órdenes superiores.

Una tercera tradición es la que desarrolla J. L. Lagrange a finales del siglo XVIII. Para éste las «funciones derivadas» de una función *f(x)* se definían por medios puramente algebraicos a partir de la serie de potencias de Taylor para cualquier valor de *x*. De este modo, se confiaba en poder evitar el uso tanto de infinitésimos como de límites, aquejados todos ellos por serias dificultades conceptuales. En el primer caso, éstas se deben a una ontología poco clara que sitúa a los infinitésimos como valores mayores que cero pero más pequeños que cualquier cantidad en un sentido ortodoxo del término. En el segundo, a la ingenuidad de las teorías que los desarrollan.

A principios del siglo XIX la tradición newtoniana terminó por morir mientras que las ideas de Lagrange se mostraron incapaces de obtener el beneplácito del público. La línea defendida por Leibniz y Euler debe en parte su salud a su utilidad en aplicaciones físicas. Todas estas teorías quedarán eclipsadas por el análisis matemático de A. L. Cauchy. Como en la versión newtoniana del cálculo, la teoría de límites es central, aunque se maneja de una forma mucho más sofisticada. Se reemplaza la práctica usual de definir la integral de forma (más o menos) *automática* como la inversa del diferencial (o fluxión o cualquier otro término apropiado) ofreciendo definiciones *independientes* de la derivada y la integral. De este modo, y por primera vez, el «teorema» fundamental del cálculo, que establece esa relación inversa, se convierte en un genuino teorema que exige ciertas condiciones suficientes sobre una función para que éste se cumpla. De hecho, Cauchy fue un pionero de la práctica de determinar condiciones necesarias y/o suficientes para la verdad de un teorema en los dominios del análisis. Su tratamiento incorpora la teoría de funciones (dis)continuas y la convergencia o divergencia de series infinitas. De nuevo se ofrecen definiciones generales y se exigen condiciones para que se cumplan los resultados.

El tratamiento que hace Cauchy del problema se depura y extiende durante la segunda mitad del siglo XIX gracias al trabajo que Weierstrass y sus seguidores llevan a cabo en Berlín. El estudio de teoremas de existencia (como los que se refieren a números irracionales) y otras cuestiones técnicas íntimamente relacionadas con las series trigonométricas llevan a la aparición de la topología de conjuntos. A esto hay que añadir la especial importancia que se atribuye a aquellos procesos que involucran distintas variables cuyo valor cambia simultáneamente y de ahí el reconocimiento de la importancia de la presencia de cuantificadores en tales procesos –por ejemplo, cuando se invierte su orden en «hay un *y* tal que para todo *x*...» para dar lugar a «para todo *x* hay un *y* tal que...». Estos asuntos se desarrollan posteriormente en el dominio de la teoría general de conjuntos y en el de la lógica matemática. Cantor es la figura principal en la primera de estas líneas, mientras que G. Peano lo es de la segunda.

Bajo esta óptica de «rigor», los infinitésimos tales como *dx* se hacen inaceptables como objetos matemáticos. En cualquier caso, éstos siempre han

permanecido de manera extraoficial debido a su utilidad en el proceso de cálculo. Tras la Segunda Guerra Mundial se desarrollan además teorías con un alto nivel de rigor y generalidad y en las cuales se admiten infinitésimos. La mejor conocida, el análisis no estándar de A. Robinson, hace uso de la teoría de modelos para definir los infinitésimos como los inversos de los enteros transfinitos generados por un «modelo no estándar» de los postulados de Peano para los números naturales.

Véase también **ANÁLISIS MATEMÁTICO, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

IG-G

CÁLCULO DE CLASES, véase **ÁLGEBRA BOOLEANA.**

CÁLCULO DE RELACIONES, véase **LÓGICA DE RELACIONES.**

CÁLCULO DE SECUENTES, véase **TEOREMA DE ELIMINACIÓN DE CORTE.**

CÁLCULO PROPOSICIONAL, véase **LÓGICA FORMAL.**

CÁLCULO SENTENCIAL, véase **LÓGICA FORMAL.**

CÁLCULO-LAMBDA, también cálculo-λ, teoría de las funciones matemáticas que es *a)* «independiente de la lógica», es decir, no contiene constantes lógicas (conectivas o expresiones cuantificacionales), y *b)* ecuacional, esto es, su única relación es la de identidad (=) –aunque en su metateoría se refiera a relaciones de reducción entre términos–. Hay dos clases de cálculo-λ, sin tipos y con tipos, cada uno de ellos con varias subdivisiones ulteriores.

La noción de término se define siempre de forma inductiva (como también lo es la de ser una expresión de cierto tipo, si el cálculo tiene tipos). La definición de término contiene al menos tres cláusulas: las infinitas variables (de cada tipo si el cálculo admite tipos); son términos; para cualesquiera términos τ y σ (de un tipo apropiado, si el cálculo admite tipos) (τρ) es un término (del tipo determinado por los de τ y σ, si el cálculo admite tipos); para cualquier término τ y variable v (posiblemente cumpliendo ciertas condiciones) (λvτ) es un término («del» tipo determinado por los de v y τ, si el cálculo admite tipos). (τσ) es un término de aplicación; (λvτ) es un término-λ, la abstracción-λ de τ, y su prefijo-λ liga todas las variables libres de v en τ. Una vez fijada una asignación *a* de valores a las variables libres (del tipo apropiado, si el cálculo admite tipos), cada término denota una única entidad. Dado un término (τσ), τ denota una función y (τσ) denota el *output* de esa función cuando se aplica al valor denotado por ρ bajo la interpretación *a*; (λvτ) denota, una vez conocido *a*, aquella función tal que, al aplicarse a cualquier entidad *x* (del tipo apropiado, si el cálculo admite tipos), arroja como resultado aquello que es denotado por τ relativamente a la variante de *a* obtenida al asignar v a la entidad *x* dada.

Alonzo Church introdujo el cálculo-λ sin tipos en torno a 1932 como parte de una fundamentación de las matemáticas que consideraba todos los objetos matemáticos como funciones. Esto caracteriza un universo de funciones, cada uno con un universo propio tomado como dominio y arrojando valores en ese universo. Resultó, de hecho, una variante de la lógica combinatoria elaborada por primera vez por Moses Schonfinkel (redactada en 1920 y publicada por Behmann en 1924).

Church presentó la versión más simple del cálculo-λ en 1940. Este cálculo caracteriza un dominio de objetos y funciones, cada uno de ellos de un único tipo, de tal modo que el tipo de cualquier función dada determina otros dos tipos adicionales, uno que corresponde al tipo de todas y sólo aquellas entidades en el dominio de esa función, y otro que está formado por el tipo de aquellas entidades que constituyen el *output* de esa función.

En 1972 Jean-Yves Girard presentó el primer cálculo-λ de segundo orden con tipos (o polimorfo). Éste se sirve de expresiones con tipo construidas ellas mismas por abstracción-λ de segundo orden y también términos más complicados construidos por abstracción-λ con respecto a ciertas variables con tipo al aplicar tales términos a expresiones con tipo.

El estudio del cálculo-λ ha profundizado nuestra comprensión de la habilidad constructiva en matemáticas. Reviste interés para la teoría de la demostración, la teoría de las categorías y la teoría de la computación.

Véase también **LÓGICA COMBINATORIA, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS.**

HTH

CALCULUS RATIOCINATOR, véase **LEIBNIZ.**

CALVINO, JUAN (1509-1564), teólogo francés, reformador religioso y una de las figuras principales de la Reforma Protestante. Fue especialmente importante para las denominadas Iglesias reformadas de Francia, Suiza, los Países Bajos, Alemania, Escocia e Inglaterra. Calvino fue un teólogo en la tradición humanista más que un filósofo genuino. Consideró la filosofía como un «noble don de Dios» y no tuvo problema en citar a filósofos (especialmente Platón) cuando convenía a sus propósitos. Sin embargo, rechazó la especulación filosófica acerca de «asuntos elevados» y despreció –aunque en ocasiones empleara sus recursos– la fi-

losofía dominante en su época (la escolástica), con la que se había familiarizado en la Universidad de París. Su cultura ecléctica incluía también una cierta variedad de ideas filosóficas, de cuyo origen no estaba en ocasiones seguro, que inevitablemente contribuyeron a conformar su pensamiento. Su *Christianae religiones institutio* (cuya primera edición data de 1536 y que fue repetidamente aumentada), sus tratados teológicos, sus numerosísimos comentarios de la Biblia y sus cartas –obras todas ellas traducidas a la mayoría de las lenguas europeas, contribuyeron a transmitir diversos temas y actitudes filosóficas de una forma asistemática tanto a sus contemporáneos como a la posteridad. Transmitió a sus seguidores inciativas pertenecientes tanto a los *antiguos* como a los *modernos.*

De los primeros heredó un intelectualismo antropológico que consideraba la personalidad como una jerarquía de facultades propiamente subordinadas a la razón, doctrina que entra en conflicto con su teología evangélica. Del mismo modo, y aunque manifestó su desprecio ante el estoicismo, su moral fue a menudo más estoica que evangélica. En ocasiones confió en las *quaestio* escolásticas y trató los sustantivos, tales como *antiqui,* como entidades reales. Estos elementos de su pensamiento encontraron igualmente expresión en una tendencia hacia una teología natural basada en un instinto religioso innato y universal que es capaz de apreciar las evidencias de la existencia y atributos de Dios en la naturaleza y en una concepción de la deidad como algo inmutable e inteligible. Este aspecto del calvinismo encontraría finalmente expresión en el unitarismo y el universalismo.

De todos modos, es la difícil tensión entre tendencias distintas la que se refleja en su pensamiento al convivir su biblicismo con un sentido nominalista y escotista de la transcendencia extrema de Dios. Como otros humanistas, fue también profundamente escéptico sobre la capacidad de la mente humana para aprehender la verdad última, una actitud que en su caso reposaba tanto en las consecuencias del pecado original, como en los orígenes meramente convencionales del lenguaje. Corolarios de esta doctrina son su apreciación del carácter contingente de todas las construcciones intelectuales humanas y su tendencia a enfatizar la utilidad por encima de la verdad, incluso en componentes tan fundamentales de su teología como la doctrina de la predestinación. Podría ser por ello que no fuese accidental que el escepticismo y pragmatismo posteriores fueran tan ricos en pensadores formados en el calvinismo y de los cuales son buen ejemplo Bayle, Hume y James.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, HUMANISMO, TRANSCENDENCIA.

WJB

CÁMARA OSCURA, caja cerrada que recoge la luz de un objeto externo a través de un orificio, provisto de una lente, y que proyecta una imagen invertida del mismo. La adopción de la cámara oscura como modelo del ojo revolucionó el estudio de la percepción visual derrotando teorías filosóficas previas altamente especulativas, en particular la conocida como teoría de la emanación, que explicaba la percepcción como el resultado de la emanación de copias visuales de los objetos y que son las que alcanzan el ojo, y también las teorías que localizaban la imagen percibida en el cristalino en lugar de en la retina. Al cambiar la localización de la sensación a una proyección en la retina, la teoría de la cámara oscura ayudó a sostener la distinción entre cualidades sensoriales primarias y secundarias, socavando la concepción realista medieval de la percepción y produciendo un desplazamiento hacia la idea de que la conciencia está radicalmente separada del mundo.

Véase también PERCEPCIÓN.

THL

CAMBIO, véase TIEMPO.

CAMBIO DE CAMBRIDGE, cambio impropio. Si yo me pongo pálido, estoy experimentando un cambio, mientras que si es otro quien se pone pálido, se tratará de un cambio de Cambridge para mí. Cuando adquiero la propiedad consistente en que otro está pálido, *yo* no cambio realmente. En general, el hecho de que un objeto adquiera una propiedad no es condición suficiente para que ese objeto cambie (aunque algún *otro* sí lo haga realmente). De este modo, que yo me halle con la propiedad consistente en que otro está pálido sólo representa para mí una *propiedad de Cambridge,* una propiedad tal que su adquisición o pérdida sólo produce un cambio de Cambridge. Las propiedades de Cambridge forman una subclase propia de las propiedades extrínsecas: ser del sur de Chicago se considera como una propiedad extrínseca de mi persona, pero, en la medida en que una mudanza a Canadá sí constituiría un auténtico cambio, ser del sur de Chicago no cuenta como una propiedad de Cambridge.

El concepto de cambio de Cambridge refleja un modo de pensar fuertemente atrincherado en el sentido común; de todos modos, es difícil de clarificar y su valor filosófico resulta controvertido. Ni la ciencia ni la semántica formal, por ejemplo, apoyan este punto de vista. Tal vez los cambios de Cambridge y las propiedades en general no sean, para bien o para mal, separables de una metafísica vaga e intuitiva.

Véase también PROPIEDAD, TIEMPO.

SJW

CAMINO MEDIO, véase **MADHYAMIKA.**

CAMPANELLA, TOMMASO (1568-1639), teólogo, filósofo y poeta italiano. Ingresó en los dominicos en 1582. La mayor parte del periodo comprendido entre 1592 y 1634 lo pasa en prisión acusado de herejía y de conspirar para reemplazar la dominación española en el sur de Italia por una república utópica. Huyó a Francia en 1634 pasando sus últimos años en libertad. Algunos de sus mejores poemas son compuestos mientras se halla encadenado en una mazmorra; es durante sus etapas de confinamiento menos severo cuando aprovecha para escribir alrededor de un centenar de libros, de los cuales no todos han sobrevivido. Su obra más conocida, *La Ciudad del Sol* (1602, publicada en 1623), describe una comunidad regida según los principios de la astrología con un sacerdote como cabeza del Estado. En sus últimos escritos políticos, Campanella atacó a Maquiavelo y abogó por una de estas dos opciones: o bien una monarquía española universal con el papa como cabeza espiritual, o bien una teocracia con el papa como líder tanto espiritual como temporal. Su primera publicación lleva por título *Filosofía demostrada según los sentidos* (1591) y constituye una defensa de las teorías de Telesio y también el inicio de su incesante ataque al aristotelismo. Confió en encontrar una nueva filosofía cristiana basada tanto en el libro de la naturaleza como en las Escrituras, siendo ambos por igual manifestaciones de Dios. Aunque apela a la experiencia de los sentidos, Campanella nunca fue un empirista en sentido estricto, ya que concibe el mundo natural como algo vivo y sujeto a pasiones, en el cual la magia es una herramienta para servirse de los procesos naturales. En este aspecto se vio fuertemente influido por Ficino. Ignorando sus propias dificultades con Roma, no dudó en escribir en defensa de Galileo.

Véase también FICINO, TELESIO.

EJA

CAMPBELL, NORMAN ROBERT (1880-1949), físico y filósofo de la ciencia británico. Físico experimental de éxito, Campbell (junto a A. Wood) descubrió la radiactividad del potasio. Su análisis de la ciencia depende de una sutil distinción entre leyes experimentales y teorías. Las leyes experimentales son generalizaciones establecidas por medio de observaciones. Una teoría tiene la siguiente estructura. Primero, requiere una hipótesis (considerablemente arbitraria), que en sí misma es incomprobable. Para conseguir que resulte comprobable, la teoría precisa un «diccionario» formado por proposiciones que conecten la hipótesis con leyes científicas, las cuales pueden ser establecidas experimentalmente. Pero las teorías no son simples relaciones lógicas entre hipótesis y leyes experimentales; precisan también analogías concretas o modelos. Los modelos sugieren, de hecho, la naturaleza de las proposiciones presentes en el diccionario. Las analogías son componentes esenciales de la teoría y, para Campbell, son casi siempre de tipo mecánico. Su visión de la ciencia influyó considerablemente en *The Struture of Science* (1961) de Nagel.

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, TÉRMINO TEÓRICO.

REB

CAMUS, ALBERT (1913-1960), novelista de inspiración filosófica, ensayista, prosista, poeta y conciencia viva de su tiempo. Francés, nació y creció en Argelia. Sus experiencias como huérfano (con una juventud afectada por la tuberculosis), como joven dramaturgo y periodista en Argelia y la resistencia ante los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, tienen gran infuencia sobra toda su obra. Sus trabajos más conocidos no son, pese a todo, manifiestamente políticos. Sus obras más famosas, la novela *El extranjero* (escrita en 1940 y publicada en 1942) y su extenso ensayo *El mito de Sísifo* (escrito en 1941 y publicado en 1943), exploran el concepto de «lo absurdo» que Camus describe alternativamente como la condición humana y como la «sensibilidad general de nuestro tiempo». Lo absurdo, definido brevemente, consiste en la confrontación que se produce entre nosotros mismos –con nuestras demandas de racionalidad y justicia– y un «universo indiferente». Sísifo, que fue condenado por los dioses a la tarea interminable e inútil de acarrear una piedra montaña arriba, se convierte de este modo en un ejemplo de la condición humana, persiguiendo sin esperanza ni sentido el logro de un fin. El peculiar antihéroe de *El extranjero* viene, por el contrario, a aceptar de manera inconsciente lo absurdo de la vida. No hace juicios, acepta como amigos y allegados a las personalidades más repulsivas y permanece insensible ante la muerte de su madre y el asesinato que él mismo comete. Al afrontar la ejecución de este crimen «abre su corazón a la bondadosa indiferencia del universo».

Pero esta aceptación estoica no es el mensaje de la filosofía de Camus. Sísifo prospera («aún es feliz») gracias a su desafío a los dioses y gracias a una «rebeldía» que rechaza el caer en la desesperación. Este mismo tema es el motivo de la última novela de Camus, *La peste* (1947) y su extenso ensayo *El rebelde* (1951). En su última obra, *La caída*, publicada en 1956, un año antes de ganar el Premio Nobel de Literatura, Camus presenta el inolvidable y perverso carácter de Jean-Baptiste Clamence, que ejemplifica toda la amargura y desesperación rechazada por los personajes de sus obras precedentes. Clamence, al igual que el protagonista

de *El extranjero,* rechaza juzgar a la gente, pero mientras que Meursault (el «extranjero») es incapaz de juzgar, Clamence (que fue abogado) hace de ello un asunto de tipo filosófico «porque ¿quién entre nosotros es inocente?» Nunca quedará claro adónde se encaminaba el pensamiento de Camus cuando falleció trágicamente en un accidente de tráfico.

Véase también EXISTENCIALISMO, SARTRE.

RCSO

CANCELACIÓN DE RAZONES, véase **EPISTEMOLOGÍA, JUSTIFICACIÓN.**

CANGUILHEM, GEORGES (1904-1996), historiador y filósofo de la ciencia francés. Canguilhem sucedió a Gaston Bachelard en el cargo de director del Institut d'Historie des Sciences et des Techniques de la Universidad de París. Desarrolló y revisó algunos de los puntos de vista de Bachelard extendiendo su aplicación al terreno de la biología y las ciencias médicas donde se centró en los conceptos de lo normal y lo patológico *(Lo normal y lo patológico,* 1966). En su opinión, las normas no son algo objetivo, al menos en el sentido de que no proceden de una investigación científica neutral con respecto a esos valores, sino que se encuentran enraizadas en la realidad biológica de los organismos que regulan.

Canguilhem también introduce una distinción metodológica importante entre conceptos y teorías. Rechaza la doctrina habitual según la cual los conceptos científicos son meras funciones de las teorías en las que se hallan, sosteniendo, en su lugar, que el uso de conceptos para interpretar datos es bastante distinto del uso de teorías para explicar esos mismos datos. En consecuencia, los mismos conceptos pueden tener lugar en contextos teóricos relativamente distintos. Canguilhem hizo un uso particularmente efectivo de esta distinción al trazar el origen del concepto de acción refleja.

Véase también BACHELARD, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.

GG

CANTIDAD, véase **MAGNITUD, SILOGISMO.**

CANTOR, GEORG (1845-1918), matemático alemán integrante de una larga serie de matemáticos y filósofos de finales del siglo XIX (que incluye a Frege, Dedekind, Peano, Russell y Hilbert) que transformaron tanto la matemática como el estudio de sus fundamentos filosóficos. La importancia filosófica de la obra de Cantor es triple. En primer lugar, se debe a Cantor el haber pasado de considerar los conjuntos como colecciones arbitrarias a considerarlos como objetos dignos de un estudio matemático. En segundo lugar, crea un teoría *matemática* coherente acerca del infinito, en particular, la teoría de los números transfinitos. En tercer lugar, y en relación con esto, fue el primero en indicar la posibilidad de presentar las matemáticas como algo en nada distinto a la teoría de conjuntos, lo que convierte a ésta en una teoría fundamental dentro de la matemática. Con ello contribuyó a alimentar el punto de vista según el cual los fundamentos de matemáticas deberían ser, ellos mismos, un objeto de estudio matemático. Cantor sostuvo también una especie de principio de plenitud con su creencia de que todos los infinitos dados en su teoría de los números transfinitos se hallan representados no sólo en la realidad matemática (o «inmanente»), sino también en la realidad trascendente del mundo que Dios ha creado.

La principal aportación de Cantor es su teoría de los números transfinitos y del infinito. Caracterizó (al igual que Frege) la identidad de tamaño en términos de una correspondencia uno-a-uno, aceptando de este modo las consecuencias paradójicas ya conocidas por Galileo, entre otros, y de las cuales es un ejemplo el hecho de que la colección de todos los números naturales tenga el mismo cardinal o tamaño que la colección de los números pares. Aún añadió (1874) a estos resultados sorprendentes el que establece la existencia de tantos números algebraicos (y así de números racionales) como números naturales, aunque, sin embargo, hay *más* puntos en una línea continua que números naturales (racionales o algebraicos). De este modo, se revela la existencia de al menos dos tipos diferentes de infinito en la matemática ordinaria, mostrando la necesidad de un tratamiento matemático de tales infinitos. Este último resultado se expresa habitualmente afirmando que el continuo *no es contable*. El *teorema de Cantor* de 1892 es una generalización parcial de esto, al afirmar que el conjunto formado por todos los subconjuntos (el *conjunto potencia)* de un conjunto dado ha de tener un cardinal mayor que el del propio conjunto, dando lugar, de este modo, a la posibilidad de introducir una cantidad indefinida de nuevos tipos de infinito. (La colección formada por los números reales tiene el mismo tamaño que el conjunto potencia del conjunto de los números naturales). La teoría de Cantor sobre los números transfinitos (1880-1897) constituye el desarrollo matemático de su teoría sobre el infinito mediante la noción de números cardinales infinitos (los números-$\aleph$ o áleph) basados en los números ordinales infinitos que él mismo había introducido en 1880 y 1883. Los números-$\aleph$ son, de hecho, el cardinal de conjuntos infinitos dotados de un *buen orden*. La teoría produce, de este modo, dos famosas preguntas, aquella que se plantea si *todo* conjunto (en particular el continuo) puede ser dotado de un buen orden y, si es así, cuál de los números-$\aleph$ representa el cardinal del continuo. La primera cuestión fue respondida positiva-

mente por Zermelo en 1904, aunque al precio de introducir uno de los principios más controvertidos en la historia de las matemáticas, el axioma de elección. La segunda cuestión constituye el muy celebrado *problema del continuo*. La famosa *hipótesis del continuo* de Cantor (HC) expresa su conjetura acerca de que la cardinalidad del continuo viene dada por $\aleph_1$, el segundo áleph. Gödel (1938) y Cohen (1963) demuestran que HC es independiente de las asunciones que son usuales en teoría de conjuntos. Extensiones de los métodos empleados por Cohen muestran que también resulta consistente asumir que el cardinal del continuo viene dado prácticamente por cualquiera de los elementos en la vasta cadena de números-$\aleph$. El problema del continuo se considera generalmente en la actualidad como un problema insoluble.

Se suele considerar que la concepción cantoriana de los conjuntos admite que el universo formado por todos los conjuntos es él mismo un conjunto, engendrando, de este modo, una contradicción, la llamada *paradoja de Cantor*. Según el teorema de Cantor el conjunto potencia del universo debería ser mayor que éste mismo universo, mientras que, por otra parte, este conjunto potencia es un conjunto de conjuntos y, por tanto, debería estar incluido en el universo y no podría ser mayor que él. De todos modos, una consecuencia de las primeras consideraciones de Cantor (1883) acerca de lo que él llama «infinito absoluto» es que ninguna de las colecciones que posteriormente se han descubierto en la base de las paradojas puede ser un conjunto en un sentido propio. La correspondencia habida con Hilbert en 1897 y Dedekind en 1899 (véase: Georg CANTOR, *Gesammeelte Abhandlungen mathematishen und philosophischen Inhalts,* 1932) muestra claramente, además, que Cantor estaba plenamente seguro de que las contradiciones siempre aparecen cuando tales colecciones se tratan como conjuntos ordinarios.

Véase también **PARADOJAS CONJUNTISTAS, PROBLEMA DEL CONTINUO, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

MH

CARÁCTER, la colección formada por todas y cada una de las disposiciones éticas e intelectuales de la persona. Las virtudes intelectuales –como el cuidado en el análisis de la evidencia– promueven la práctica de la búsqueda de la verdad. Las virtudes éticas o morales –incluyendo el valor o la generosidad– disponen a las personas no sólo ante casos de elección o ante acciones, sino también ante las actitudes y las emociones. Tales disposiciones suelen ser consideradas como algo relativamente estable y sujetas, además, a razón.

La evaluación del carácter trasciende la evaluación directa de las acciones particulares favoreciendo el examen de un cierto conjunto de virtudes de la vida humana tomada como un todo. Para algunas doctrinas son estas virtudes las que suponen el fundamento para la bondad de las acciones particulares. Esto sugiere la búsqueda de guía en ciertos modelos de conducta y en lo que son sus prácticas, más que en la simple aplicación de reglas. Los modelos de conducta llevan a percibir las características más destacadas de una situación permitiendo actuar de acuerdo con ello. El admitir la guía de ciertos modelos exige algún reconocimiento del tipo de persona que ha de constituir el modelo. La persona puede actuar, de todos modos, al margen de su carácter, ya que las diposiciones no son capaces de producir de forma automática acciones particulares en situaciones específicas. También es posible presentar un carácter conflictivo si las virtudes que en él se dan contienen tensiones internas (por ejemplo, cuando entran en conflicto la imparcialidad y la amistad). La importancia de la educación en la formación del carácter produce una buena influencia en la determinación del carácter. Se puede tener un buen carácter con una personalidad o tener una personalidad correcta con un mal carácter, ya que la personalidad no constituye una noción normativa, mientras que el carácter sí lo es.

Véase también **EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA, ÉTICA DE LA VIRTUD, IDENTIDAD PERSONAL, VIRTUDES CARDINALES.**

MJM

CARÁCTER ANÓMALO DE LO MENTAL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

CARÁCTER SEMÁNTICO, véase **INDÉXICO.**

CARACTERÍSTICA BONIFICATIVA, característica que hace bueno a aquello que es intrínsecamente o inherentemente bueno. Los hedonistas consideraron que el placer y aquello que conduce al placer son las únicas características existentes de este tipo. Los pluralistas sostienen que éstas son sólo algunas entre una lista más larga que incluye, por ejemplo, el conocimiento, la amistad, la belleza y actuar por sentido del deber.

Véase también **ÉTICA, HEDONISMO.**

BR

CARACTERÍSTICA UNIVERSAL, véase **LEIBNIZ.**

CARDINALIDAD, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

CARGA TEÓRICA, se dice que algo tiene carga teórica cuando depende de una teoría; en concreto, cuando supone una interpretación teórica de lo percibido o registrado. En el alba del empirismo lógico se pensaba (Carnap y otros) que podía trazarse una tajante distinción entre términos observaciona-

les y teóricos. Después, N. R. Hanson, Paul Feyerabend y otros cuestionaron esa distinción, aduciendo que quizá todas las observaciones estén teóricamente cargadas, bien porque nuestra percepción del mundo esté influida por diferencias perceptuales, lingüísticas y culturales, bien porque ningún intento de distinguir nítidamente entre observación y teoría haya tenido éxito. Este cambio acarrea un montón de problemas filosóficos. Si se acepta la idea de una carga teórica radical, se posibilita el relativismo en la elección de teorías, porque, dadas teorías rivales que condicionan por igual su evidencia observacional, parece que la elección entre ellas tendría que hacerse sobre bases ajenas a la evidencia, puesto que no se dispondría de observaciones teóricamente neutrales. En su versión más chocante, el relativismo mantiene que, dando por sentada la carga teórica, cualquier teoría es tan buena como otra por lo que hace a su relación con la evidencia. Los relativistas emparejan la tesis de la carga teórica con el pretendido hecho de la indeterminación de la teoría por la evidencia observacional, desembocando en la idea de que una misma evidencia pueda sustentar un número indeterminado de teorías. La pregunta pasa a ser qué es lo que limita la elección de teorías. Si las observaciones teóricamente cargadas no pueden limitar esas elecciones, las restricciones que operan son las preferencias subjetivas de los científicos o las reglas gremiales de comportamiento convenidas por grupos de científicos. La lógica de la confirmación parece quedar intrínsecamente contaminada por factores idiosincráticos y sociales, amenazando la idea misma de racionalidad científica.

Véase también CONFIRMACIÓN, CONTRASTABILIDAD, EPISTEMOLOGÍA, INCONMENSURABILIDAD, MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO.

REB

CARIDAD, PRINCIPIO DE, véase SIGNIFICADO.

CARLYLE, THOMAS (1795-1881), ensayista, historiador y crítico social de origen escocés que es también uno de los escritores y conferenciantes de mayor fama en Gran Bretaña en el siglo XIX. Sus obras abordan la crítica literaria, la historia y la crítica de la cultura. Por lo que hace a la filosofía, sus contribuciones más significativas son las que se refieren a la teoría de la historia. Según Carlyle, los grandes personajes constituyen el factor causal más relevante en la historia. *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841) sostiene que «la historia universal, la historia de lo que el hombre ha realizado en el mundo, es, en lo principal, la historia de los grandes hombres que han estado allí. Ellos son los líderes de los hombres, los más grandes; los modeladores, el ejemplo y, en un amplio sentido, los creadores de todo aquello que las masas contribuyeron a obtener. Todas las cosas que vemos realizadas en el mundo son, propiamente, el resultado material, la realización práctica y la encarnación de las ideas que se originan en la mente de los grandes hombres que en el mundo ha habido: el alma de toda la historia universal, podría decirse con justicia, es la historia de estos personajes».

Las doctrinas de Carlyle han sido desafiadas desde muchas direcciones. Los filósofos hegelianos y marxistas sostienen que los llamados grandes hombres de la historia no son realmente el motor de ésta, sino que son un mero reflejo de fuerzas más profundas, como, por ejemplo, las económicas. Los historiadores contemporáneos ponen el énfasis en la prioridad a la «historia tomada desde abajo» –la historia social de las personas comunes y corrientes– como algo mucho más representativo de los procesos históricos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

NC

CARNAP, RUDOLF (1891-1970) filósofo estadounidense de origen alemán, uno de los líderes del Círculo de Viena, movimiento reconocido bajo el rótulo de positivismo lógico o empirismo lógico. Realizó contribuciones fundamentales a la semántica y a la filosofía de la ciencia, al igual que a la fundamentación de la probabilidad y de la lógica inductiva. Abogó decidida y activamente a favor del movimiento por la unidad de la ciencia.

Carnap obtuvo el doctorado en Filosofía en la Universidad de Jena en 1921. Su primera obra de importancia fue *Die Logische Aufbau der Welt* (1928), en la cual pretende aplicar la nueva lógica recientemente desarrollada por Frege, Russell y Whitehead a diversos problemas de filosofía de la ciencia. Aunque influyente, esta obra no se traduce al inglés hasta 1967, momento en el que aparece publicada bajo el título de *The Logical Structure of the World*. Resulta relevante por ser una de las primeras declaraciones claras y sin ambigüedad de la importancia filosófica del problema de la estructura lógica: de que el lenguaje y su lógica debían ser un foco de atención. En 1935 Carnap abandonó su Alemania natal para trasladarse a los Estados Unidos, donde se hizo profesor, primero de la Universidad de Chicago y posteriormente de UCLA.

Die Logische Syntax der Sprach (1934) fue rápidamente traducida al inglés, apareciendo con el título de *The Logical Syntax of Language* (1937). A esta obra le sucede en 1941 *Introduction to Semantics* y en 1942 *The Formalization of Logic*. En 1947 aparece *Meaning and Necessity*, que suministra un trabajo de fundamentación de la lógica modal en el que se imita el meticuloso desarrollo semántico de la lógica de primer orden ofrecido en los dos prime-

ros volúmenes de la obra. Uno de los conceptos fundamentales introducidos en esta obra es el de *descripción de estado*. Una descripción de estado es la contrapartida lingüística de un mundo posible: la descripción más completa del mundo que es posible ofrecer en un lenguaje previamente dado.

Carnap vino entonces a orientar su atención hacia uno de los problemas más penetrantes que se plantean tanto en filosofía de la ciencia como en la teoría del significado. Afirmar que el significado de un enunciado viene dado por las condiciones bajo las cuales éste se verifica (como hicieran los primeros positivistas), o que una teoría científica es verificada por las predicciones que resultan ser verdaderas es una forma ciertamente vaga de hablar. La verificación absoluta no se da. Para desarrollar el programa de la filosofía científica de un modo realista, debemos ser capaces de hablar del apoyo que presta un tipo de evidencia no concluyente, tanto por lo que respecta a la justificación epistemológica del conocimiento científico, como por lo que hace a la caracterización del significado de muchos de los términos del lenguaje científico. Esto constituye una demanda para una mejor comprensión de la probabilidad o, como Carnap prefiere denominarla, grado de confirmación. Debemos distinguir dos sentidos distintos de probabilidad: lo que él denominó $probabilidad_1$, que corresponde a la credibilidad, y $probabilidad_2$, que hace referencia a la frecuencia o a la concepción de la probabilidad empírica que es defendida por Reichenbach y Von Mises. El «grado de confirmación» es el concepto formal que corresponde a la credibilidad.

El primer libro dedicado a este tema, escrito desde el mismo punto de vista que sus trabajos sobre semántica, es *The Logical Foundations of Probability* (1959). El objetivo era una definición lógica de *c (h, e):* el grado de confirmación de una hipótesis *h* en relación a un cuerpo de evidencia *e* o el grado de creencia que un sujeto racional cuya evidencia total sea *e* debería atribuir a *h*. Es obvio que antes es preciso introducir un lenguaje formal en el cual se exprese la hipótesis y la evidencia. Con este fin Carnap elige un lenguaje de primer orden dotado en una cantidad finita de predicados monádicos y una cantidad enumerable de constantes de individuo. Sobre este aparato se realizan las siguientes reducciones: *c (h, e)* representa una probabilidad condicionada que puede ser expresada como la razón de la probabilidad absoluta de *h* & *e* respecto a la probabilidad absoluta de *e*. Las probabilidades absolutas se representan mediante el valor de una función de medida **m**, definida sobre los enunciados del lenguaje. El problema es dar una definición de **m**. Cada enunciado en un lenguaje de Carnap es equivalente a la disyunción de una serie de descripciones de estado. La medida que se le ha de asignar corresponde, de acuerdo al cálculo de probabilidades, a la suma de las medidas asignadas a las descripciones de estado constituyentes. El problema es ahora definir **m** para descripciones de estado (obsérvese que las descripciones de estado forman parte de una maquinaria que había sido previamente desarrollada por Carnap). La función **c**† es una función de confirmación basada en la asignación de iguales medidas a cada descripción de estado. Pero es inadecuada, ya que si *h* no es una consecuencia de *e*, entonces sucede que **c**†(*h*, *e*) = **m**†(*h*), que resulta ser la medida atribuida a *h* a priori. En consecuencia, no «podemos aprender de la experiencia». Una medida que no padece este contratiempo es **m***, la cual se basa en la asignación de iguales medidas a cada descripción estructural. Una descripción estructural es un conjunto de descripciones de estado. Dos descripciones de estado pertenecen a la misma descripción estructural justamente en el caso de que una de ellas pueda ser obtenida a partir de las otras mediante una permutación de las constantes individuales. Dentro de una misma descripción estructural, se atribuyen los mismos valores a cada descripción de estado.

En su siguiente obra, *The Continuum of Inductive Methods,* Carnap considera la proporción en la cual aprendemos de la experiencia como parámetro fundamental en sus asignaciones de probabilidad. Al igual que las medidas de las descripciones de estado, los valores de la probabilidad de una inferencia singular predictiva determinan el resto de las probabilidades. Una «inferencia singular predictiva» es la inferencia que parte de la observación de que un sujeto 1 tiene un cierto conjunto de propiedades, que un sujeto 2 tiene otro conjunto de propiedades, etc., para inferir que un sujeto *j* habrá de tener cierta propiedad *k*.

Finalmente, en sus últimas obras *[Studies in Inductive Logic and Probability,* vols. I (1971) y II (1980), editados por Richard Jeffrey] Carnap ofrece dos artículos extensos que constituyen su *Sistema básico de lógica inductiva*. El sistema se construye alrededor de un lenguaje que posee una serie de familias de atributos (por ejemplo, color o sonido) que pueden ser expresados mediante predicados. La estructura básica es todavía monádica y la lógica carece de identidad, introduciendo, por el contrario, más parámetros. Hay un parámetro λ que representa la «proporción en que se aprende de la experiencia» y un parámetro η que refleja una relación inductiva entre los valores de los atributos en esas familias. Con la introducción de parámetros arbitrarios, Carnap inicia un giro hacia una concepción personal y subjetiva de la probabilidad. Hasta qué punto estaba dispuesto a adentrarse en la senda del subjetivismo es algo que queda abierto; que descubrió algo relevante para la lógica inductiva

más allá del «lenguaje» de la ciencia parece, sin embargo, claro.

La obra de Carnap relativa a la medida de la probabilidad sobre lenguajes formales es algo que está destinado a sobrevivir por mucho tiempo. También lo está su trabajo sobre semántica formal. Fue un resuelto defensor de la utilidad de los estudios formales en filosofía, de una forma clara y explícita de expresión y de ofrecer ejemplos concretos. Más allá de las doctrinas particulares que sostuvo, estos compromisos son característicos de su contribución a la filosofía.

Véase también CÍRCULO DE VIENA, CONFIRMACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PROBABILIDAD.

HEK

CARNEADES, véase **ACADEMIA.**

CARROLL, LEWIS, seudónimo de Charles Lutwidge Dodgson (1832-1898), escritor y matemático inglés. Hijo mayor de la familia de un clérigo, se educó en Rugby y Christ Church, Oxford, donde permaneció el resto de su reposada existencia ejerciendo como lector de matemáticas y como *curator of de senior commonroom**. Sus escritos matemáticos (firmados con su nombre auténtico) son más numerosos que relevantes. Fue, de todos modos, el único autor oxoniense que contribuyó al desarrollo de la lógica simbólica y es recordado por sus diagramas silogísticos, por sus métodos para construir y resolver elaborados sorites, por su temprano interés en las paradojas y por los muchos y apasionantes ejemplos que aún hoy reaparecen en los modernos libros de texto. La fama le llega casi de forma accidental como autor de *Las aventuras de Alicia en el País de las Maravillas* (1865), *A través del cristal* (1872), *La caza del Snark* (1876), y *Sylvie y Bruno* (1889-1893); salvo el último, éstos son los únicos libros infantiles que un adulto puede leer sin sonrojo.

Dodgson fue ordenado diácono en 1861 y, aunque no ejerció el pastorado, fue en muchos sentidos el arquetipo del clérigo estirado de la etapa victoriana. Sus opiniones religiosas fueron formuladas con sumo cuidado, aunque carecieron de un interés filosófico significativo. El movimiento de Oxford pasó de largo ante él. Mostró su preocupación por el tema del pecado (aunque rechazó la doctrina del castigo eterno), se horrorizó ante la blasfemia e insistió en la observancia del domingo, siendo, por el contrario, extrañamente tolerante con la asistencia al teatro, una costumbre que practicó durante toda su vida. Aparte de los mensajes sentimentales que fueron posteriormente insertados en ellos, los libros de *Alice* y *Snark* están repletos de contenidos morales y religiosos. Plenos de una argumentación ruda, agresiva y disputada, aunque falaz, han producido, por otra parte, una atracción natural sobre los filósofos, quienes han entrado libremente en sus páginas a la busqueda de ejemplos. Humpty-Dumpty, los distintos reyes y reinas, el sombrerero loco, la oruga, el conejo blanco, el gato de Cheshire, el unicornio, los hermanos cantarines, etc., hacen fugaces apariciones en las páginas de obras de Russell, Moore, Broad, Quine, Nagel, Austin, Ayer, Ryle, Blanshard e incluso en Wittgenstein. La primera alusión conocida (a la liebre apresurada) se da en la obra de Venn *Symbolic Logic* (1881). Las razones por las que habitualmente se citan estos textos son los de intentar aclarar algún aspecto sobre el significado, las definiciones estipulativas, la lógica de la negación, la inversión del tiempo, la realidad de los sueños, la reificación de las ficciones o, por ejemplo, aclarar los absurdos que surgen de considerar el «lenguaje común» de un modo excesivamente literal. (Para los defensores del procesamiento de textos, el efecto de analizar a *Jabberwocky* con un corrector gramatical supone terminar con toda esperanza acerca del futuro de la inteligencia artificial.)

Aunque de suyo no sea un filósofo, el sentido único que Carroll posee del humor filosófico le mantiene vivo (y a su ilustrador, sir John Tenniel) sin ningún esfuerzo en nuestros días. *Alicia* ha sido traducida a 75 idiomas; todos los días aparecen nuevas ediciones y estudios críticos, mientras las imitaciones, parodias, dibujos animados y citas proliferan sin número. Las sociedades dedicadas a Carroll florecen en distintos países, especialmente en Gran Bretaña y Estados Unidos.

PHE

CARTESIANISMO, véase **DESCARTES.**

CĀRVĀKA, doctrina materialista hindú. Todas sus variedades comparten el punto de vista de que la mente es simplemente el cuerpo y sus capacidades, aunque difieren en el hecho de si cada propiedad mental es simplemente alguna propiedad física descrita de forma psicológica (materialismo reductivo) o hay propiedades mentales irreductibles que son causadas por propiedades físicas y tales que ellas mismas no producen impacto causal alguno (epifenomenalismo). Algunos epistemólogos de obediencia *cārvāka,* al menos según sus comentaristas, aceptan sólo la percepción como fuente segura de conocimiento, aunque en su versión más sofisticada, y de modo no muy distinto al positivismo lógico, admite derivar consecuencias que se refieren a estados de cosas perceptualmente accesibles.

Véase también HINDUISMO.

KEY

CASO DEGENERADO, expresión empleada de forma más o menos vaga para indicar un individuo o clase que queda fuera de otra clase que se toma como trasfondo y con la cual guarda una estrecha relación. Esta relación se debe, por lo general, a una ordenación dentro de una clase aún más comprehensiva. El reposo (velocidad cero) es un caso degenerado del movimiento (velocidad positiva), aunque constituye un caso límite de velocidad. El círculo constituye un caso degenerado de polígono equilátero de ángulos iguales. En contextos técnicos o científicos, el término que se adopta de modo convencional para la clase que constituye el trasfondo se amplía para cubrir otros casos degenerados. Una figura compuesta de dos líneas que se intersecan constituye un caso degenerado de hipérbola en el contexto de la geometría sintética, pero es un caso límite de hipérbola para la geometría analítica. El conjunto vacío es un caso degenerado de conjunto en un sentido ya anticuado, pero sólo un caso límite en un sentido moderno. Un segmento de línea es un caso degenerado de rectángulo cuando se consideran ordenados los rectángulos en términos de la proporción entre su longitud y anchura, pero no constituye un caso límite bajo esas condiciones.

Véase también **CASO LÍMITE, CASO LIMÍTROFE.**

JCOR

CASO LÍMITE, individuo o subclase de otra clase tomada como contexto que están sumamente alejados de los miembros «típicos» o «paradigmáticos» de la clase con respecto a algún orden que no siempre se menciona explícitamente. El número cero es un caso límite de número cardinal. Un triángulo es caso límite de polígono. Un cuadrado es un caso límite de rectángulo cuando se procede a ordenar los rectángulos por la ratio entre su base y su altura. La certeza es un caso límite de la creencia cuando las creencias están ordenadas de acuerdo con «la fuerza de la convicción subjetiva». El conocimiento es un caso límite de creencia cuando las creencias se ordenan de acuerdo con su «adecuación sobre fundamentos objetivos». Un caso límite es necesariamente un caso (un miembro) de una clase tomada como trasfondo. En contraste con esto, un caso fronterizo no tiene por qué ser un caso y un caso degenerado no tiene por qué ser un caso en absoluto.

Véase también **CASO DEGENERADO, CASO LIMÍTROFE.**

JCOR

CASO LIMÍTROFE, en un sentido lógico, aquel caso que cae en la «zona de sombra» o «zona crepuscular» asociada a un concepto vago. En el sentido pragmático, un caso dudoso, en disputa, o que precisa justificación. Estos dos sentidos no son, obviamente, mutuamente excluyentes. Aquel instante en la cercanía del amanecer o del ocaso puede ser un caso limítrofe del día o de la noche en un sentido lógico, pero no en el sentido pragmático. Un óvulo que acaba de ser fecundado puede ser un caso limítrofe de individuo en ambos sentidos. La hipótesis de Fermat o cualquiera de las muchas proposiciones matemáticas en discusión pueden representar casos limítrofes en el sentido pragmático, pero no en el lógico. Un caso limítrofe en cualquiera de los dos sentidos no tiene por qué ser un caso límite o un caso degenerado.

Véase también **CASO DEGENERADO, CASO LÍMITE, VAGUEDAD.**

JCOR

CASO ÚNICO, PROBLEMA DEL, véase **PROBABILIDAD, PROPENSIÓN.**

CASSIRER, ERNST (1874-1945), filósofo e historiador de las ideas alemán. Nació en la ciudad alemana de Breslau (ahora Wroclaw, en Polonia), educándose posteriormente en diversas universidades alemanas. En 1899 completa sus estudios en la ciudad de Marburgo bajo la dirección de Hermann Cohen, fundador de la Escuela de Marburgo, de filiación neokantiana. Cassirer permanece como lector de la Universidad de Berlín desde 1906 hasta 1919, momento en que acepta el cargo de *Professor* en la recién fundada Universidad de Hamburgo. Con el ascenso del nazismo, abandona Alemania en 1933, marchando primero con un cargo de profesor visitante al All Souls College de Oxford (1933-1935) y luego a Suecia, donde acepta un puesto como profesor en la Universidad de Göteborg (1935-1941). En 1941 se traslada a Estados Unidos para enseñar primero en Yale (1941-1944) y luego en Columbia (1944-1945).

Las obras de Cassirer se pueden dividir en aquellas que están dedicadas a la historia de la filosofía y de la cultura y aquellas otras que presentan su propio sistema de pensamiento. Entre las primeras se hallan importantes ediciones de Leibniz y Kant, su estudio en cuatro volúmenes titulado *El problema del conocimiento* (vols. 1-3, 1906-1920; vol. 4, 1950), que analiza el problema desde Nicolás de Cusa hasta el siglo XX, y una serie de trabajos independientes sobre Descartes, Leibniz, Kant, Rousseau, Goethe, el Renacimiento, la Ilustración y el platonismo británico. En el segundo apartado, se incluyen los diversos volúmenes de *La filosofía de las formas simbólicas* que presenta una filosofía de la cultura basada en los tipos de simbolismo que se encuentran en los mitos, el lenguaje y la matemática. También hay que incluir en este apartado una serie de trabajos independientes en los que se anali-

zan problemas en dominios tales como la lógica, la psicología, la estética, la lingüística y la formación de conceptos en las humanidades. Dos de sus obras más conocidas en este sentido son *Un Ensayo sobre el hombre* (1944) y *El mito del Estado* (1946).

Cassirer no consideró que su filosofía más sistemática y sus estudios históricos resultasen empresas separadas, sino que cada una de ellas apoya a la otra. Debido a su relación con la Escuela de Marburgo, sus posiciones filosóficas son calificadas con frecuencia, aunque de forma equivocada, de neokantianas. Kant supone una fuerte influencia en toda su obra, pero también Hegel, Herder, Wilhem von Humboldt, Goethe, Leibniz y Vico. Cassirer extrae el que es su principal concepto filosófico, el de *forma simbólica*, a partir de las ideas de Heinrich Hertz sobre la notación en mecánica y a partir también de la concepción del símbolo en el arte debida al teórico hegeliano de la estética Friedrich Theodor Vischer. En un sentido muy general, se puede decir que su concepción de la forma simbólica es una transformación de las nociones de «idea» y «forma» desde el interior de la tradición filosófica idealista. Esta doctrina de Cassirer no está basada en una distinción entre lo simbólico y lo literal. En su teoría todo el conocimiento humano depende de la capacidad para conformar la experiencia a través de algún género de simbolismo. Las formas del conocimiento humano resultan ser coextensas con las formas de la cultura. Aquellas que con mayor frecuencia fueron objeto de sus análisis son el mito y la religión, el arte, el lenguaje, la historia y la ciencia. Estas formas de simbolismo constituyen un sistema para el conocimiento humano y la cultura que es el asunto acerca del cual trata la filosofía.

La influencia de Cassirer resulta evidente en la estética de Susan Langer (1895-1985), no obstante, su concepción del símbolo ha penetrado también en la antropología filosófica, en la psicología, en la lingüística estructural, la crítica literaria, la teoría del mito, la estética y la fenomenología. Sus estudios sobre el Renacimiento y la Ilustración aún son considerados obras fundamentales para la historia de las ideas.

Véase también HEGEL, LEIBNIZ, NEOKANTISMO, VICO.

DPV

CASTAÑEDA, HÉCTOR NERI (1924-1991), filósofo analítico americano. Fuertemente determinado por su propia reacción crítica hacia W. V. Quine, R. M. Chisholm y el que fuera su maestro, Wilfried Sellars, Castañeda publicó en vida cuatro libros y más de ciento setenta y cinco ensayos. Su obra combina originalidad, rigor y penetración junto con un inusual alcance en su temática. Su red de teoría y crítica toca prácticamente todos y cada uno de los dominios de la filosofía, incluyendo la teoría de la acción, la lógica deóntica y el razonamiento práctico, la ética, la historia de la filosofía, la metafísica y la ontología, la metodología filosófica, la filosofía del lenguaje, la mente y la percepción y la teoría del conocimiento. Sus principales contribuciones se dan en metafísica y ontología, en la referencia indéxica, en lógica deóntica y en razonamiento práctico. En metafísica y ontología la principal contribución de Castañeda es una teoría de la apariencia, articulada inicialmente en un ensayo de 1974, que da un tratamiento global y complejo de la mente, la ontología y la predicación. Al admitir que los objetos ordinarios concretos, las propiedades y las proposiciones, se dividen o separan en sus diversos rasgos o apariencias, pudo afirmar que el pensamiento y la referencia se hallan orientados hacia lo último. Cada apariencia es un ítem genuino en el inventario ontológico que posee propiedades tanto interna como externamente. A esto ha de añadirse que las apariencias se interconectan a través de diversas relaciones de semejanza, de las cuales sólo una es la relación familiar de identidad estricta. En la medida en que cada apariencia posee *bona fide* un *status* ontológico, aunque sólo algunas de ellas existen realmente, la ontología y la semántica de Castañeda son meinongnianas. Con su intrincada doctrina de la predicación, la teoría de la apariencia de Castañeda suministra un tratamiento uniforme de un amplio elenco de problemas filosóficos relativos a la referencia de objetos no existentes, existenciales negativos, identidad intensional, opacidad referencial, entre otros asuntos.

Castañeda también ha desempeñado un papel fundamental en la identificación de la importancia de la referencia a través de indéxicos. Si, por ejemplo, Pablo profiere el enunciado «Yo prefiero el Chardonnay», sería obviamente incorrecto que Roberto afirmara que «Pablo afirma que yo prefiero el Chardonnay», ya que el último enunciado expresa la referencia del hablante (Roberto) y no la de Pablo. Al mismo tiempo, sostiene Castañeda, es igualmente incorrecto que Roberto refiera las palabras de Pablo en términos de «Pablo dice que Pablo prefiere el Chardonnay» o «Pablo dice que el invitado de Alberto a almorzar prefiere el Chardonnay» (donde Pablo es el único invitado de Alberto a almorzar), y todo ello porque cada una de éstas falla a la hora de representar el componente indéxico que hay en la afirmación de Pablo. En su lugar, Roberto podría decir correctamente que «Pablo dice que él mismo prefiere el Chardonnay» donde «él mismo» es un cuasi indicador que sirve para represenar la referencia que Pablo hace de sí mismo *qua* él mismo. Para Castañeda (y otros), los cuasi indicadores son recursos irreductibles para que un

individuo describa los pensamientos y experiencias de otros. Un tratamiento completo de sus puntos de vista sobre los indéxicos junto con una articulación plena de su teoría de la apariencia y sus poco ortodoxas teorías sobre las descripciones definidas y los nombres propios forman el contenido de *Thinking, Language and Experience* (1989).

Los principales puntos de vista de Castañeda sobre el razonamiento práctico y lógica deóntica animan su distinción fundamental entre *practition* y *proposition*. Una serie de ensayos notables sobre estos puntos de vista, junto con sus réplicas, son lo que se recogen en la colección editada por James E. Tomberlin bajo el título de *Agent, Language, and the Structure of the World* (1938), y en *Hector Neri Castañeda* (1986) editado igualmente por Tomberlin. Esta última incluye también una reveladora autobiografía intelectual del autor.

Véase también **CUASI INDICADOR, LÓGICA DEÓNTICA, MEINONG, PRACTICIÓN, RAZONAMIENTO PRÁCTICO, TEORÍA DE LA APARIENCIA.**

JET

CASTIGO, forma distintiva de sanción legal, que se distingue en primer lugar por su naturaleza dolorosa o desgradable (para el transgresor) y en segundo lugar por el fundamento por el que se impone la sanción, que tiene que serlo porque el transgresor violó las normas de la sociedad. Ninguno de estos tres atributos es una condición estrictamente necesaria para el uso propio de la palabra «castigo». De la propia naturaleza de la situación pueden derivarse consecuencias desagradables para el transgresor, de manera que pueda decirse que «ya ha sido suficientemente castigado»; las consecuencias en un caso dado pueden no ser desagradables para el transgresor en cuestión, como sucede al castigar a un masoquista con su forma preferida de autocastigo; y el castigo puede imponerse por razones distintas de la ofensa a las normas sociales, como sucede con el castigo que se inflige para disuadir a otros de actos similares.

El argumento del «término definicional» empleado en la discusión del castigo intenta ligar analíticamente el castigo al retribucionalismo. El retribucionalismo es la teoría de que el castigo está justificado por los merecimientos morales del transgresor; desde esta perspectiva, una persona que realiza culpablemente una acción incorrecta merece ser castigada y ese merecimiento es una condición necesaria y suficiente para un castigo justo. Castigar a quien lo merece, desde este punto de vista, es un bien intrínseco que no requiere una ulterior justificación por otras consecuencias que el castigo pueda acarrear, como la prevención del crimen. No hay que confundir el retribucionalismo con la tesis de que el castigo satisface los sentimientos de los ciudadanos vengativos ni con la tesis de que el castigo previene que esos ciudadanos se tomen la ley por su mano, que son tesis utilitaristas. El retribucionalismo tampoco es la tesis (llamada a veces retribucionalismo «débil» o «negativo») de que *sólo* quienes lo merecen tienen que ser castigados, ya que el mérito funciona típicamente en estas concepciones como una condición limitadora y no justificativa del castigo. La tesis conocida como «término definicional» dice que el castigo tiene que tener una justificación en términos de retribución si es un castigo en absoluto. Los malos tratos infligidos para prevenir el crimen futuro no son castigos y merecen por ello otro nombre, normalmente «escarmiento».

La justificación predominante del castigo no retributivo (o escarmiento) es la disuasión. El bien en cuyo nombre se justifica el mal del castigo, desde este punto de vista, es la prevención de futuros actos criminales. Si se inflinge un castigo para impedir que el transgresor cometa en el futuro actos criminales, se habla de disuasión «específica» o «especial»; si el castigo se inflige para impedir que otros cometan en el futuro actos criminales, se habla de disuasión «general». En ambos casos, castigar una acción se justifica por los efectos futuros del castigo al disuadir de cometer crímenes a futuros agentes. La noción de disuasión adolece de cierta vaguedad por los diferentes mecanismos para influir en los potenciales criminales para disuadirles mediante el ejemplo del castigo: esos castigos pueden conseguir su propósito por el miedo o por medios más benignos para apartar a los posibles delincuentes de sus deseos criminales.

Véase también **ESCARMIENTO, ÉTICA, FILOSOFÍA DEL DERECHO, JUSTICIA.**

MSM

CASUÍSTICA, aproximación a la interpretación de las reglas morales genéricas que se basa en el análisis de diversos casos. La casuística empieza considerando casos paradigmáticos acerca de cómo y cuándo debe ser aplicada una regla moral genérica para razonar entonces de forma analógica en casos en los que la aplicación de la regla es menos obvia –por ejemplo, un caso en el que mentir es el único modo que tiene un sacerdote de no revelar un secreto de confesión–. El interés de considerar una serie de casos es determinar las similitudes y las diferencias que resultan moralmente relevantes. El apogeo de la casuística se produce durante la primera mitad del sigo XVII. La reacción contra la popularidad de la casuística entre los jesuitas, y contra su tendencia a cualificar las reglas morales genéricas, lleva a Pascal a librar una polémica literaria contra la casuística de la cual el término nunca se recuperó (véase sus *Cartas provinciales,* 1656). Sin embargo, el tipo de razonamiento al

cual se refiere el término está floreciendo de nuevo en la ética práctica contemporánea.

BWH

CATEGOREMÁTICO, véase ***SINCATEGOREMATA*.**

CATEGORÍA, clase última. Las categorías son el tipo más general de entidades existentes. Pueden contener especies, pero ellas mismas no son especies de ningún otro tipo más general. Aristóteles, primer filósofo que discutió las categorías de forma sistemática, enumeró diez de ellas, incluyendo la substancia, la cualidad, la cantidad, la relación, el lugar y el tiempo. Si un conjunto de categorías resulta ser completo, entonces toda entidad existente pertenecerá a alguna de ellas y ninguna pertenecerá a más de una. Un ejemplo destacado de un sistema de categorías lo ofrece Descartes con su clasificación dual entre mente y materia. Este caso muestra claramente otra de las características de las categorías: un atributo que puede predicarse de entidades en una categoría no puede ser predicado de entidades pertenecienes a otra categoría. De este modo, se puede decir que las entiades pertenecientes a la categoría de la materia poseen extensión y color, mientras que ninguna entidad en la categoría de la mente puede tener extensión o color.

Véase también ARISTÓTELES, *GENUS GENERALISSIMUM*, RYLE.

JWM

CATEGORÍAS, TABLA DE LAS, véase **KANT.**

CATEGORÍAS DE LA COMPRENSIÓN, véase **KANT.**

CATEGORÍAS DEL ENTENDIMIENTO, véase **KANT.**

CATEGORICIDAD, propiedad semántica que se predica de un conjunto de enunciados, un «conjunto de postulados», y por la cual define implícitamente (describe completamente o caracteriza módulo isomorfismo) la estructura de su interpretación favorita o *modelo estándar*. El conjunto categórico de enunciados mejor conocido es el que forman los postulados de la teoría de números atribuido a Peano, el cual caracteriza completamente las operaciones aritméticas. Esta estructura es ejemplificada por el sistema de los números naturales con el cero como elemento distinguido y la operación sucesor (sumar uno) como operación también distinguida. Otros ejemplos de esta estructura son los que se obtienen al tomar como elemento distinguido un entero arbitrario, siendo ahora la función distinguida el proceso de añadir un entero positivo o negativo tomando como universo del discurso (dominio) el resultado de repetir la aplicación de dicha función sobre el elemento distinguido. (Veáse, por ejemplo, RUSSELL, *Introduction to the Mathematical Philosophy*, 1918).

De forma más exacta, se dice que un conjunto de postulados es categórico si cualesquiera de sus modelos (o interpretaciones que lo satisfacen) son isomorfos. Dos interpretaciones son *isomorfas* si entre sus respectivos universos existe una correspondencia uno-a-uno en virtud de la cual los elementos distinguidos, las funciones, las relaciones, etc. de una encuentran una imagen en la otra. La importancia de la geometría analítica cartesiana reside en el hecho de que el sistema de puntos de una línea geométrica con la relación «a la izquierda de...» como relación distinguida y el sistema de los números reales con la relación «menor que...» como relación distinguida son isomorfos. La categoricidad, que representa el límite ideal del éxito del método axiomático, entendido como un procedimiento para caracterizar un tema más que para reorganizar la ciencia, es inalcanzable para ciertos problemas expresados en ciertos lenguajes. El concepto de categoricidad se retrotrae al menos hasta Dedekind, aunque el término se debe a Dewey.

Véase también ANÁLISIS MATEMÁTICO, MÉTODO AXIOMÁTICO, TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM, TEORÍA DE MODELOS.

JCOR

CAUSA CONCOMITANTE, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSA PRIMERA, véase **PRIMER MOTOR.**

CAUSA SUI (latín, «causa de sí mismo»), expresión que se predica de Dios para indicar que éste no debe su existencia a nada distinto de él mismo. Esto no significa que Dios se diese a sí mismo la existencia de algún modo. La idea es, más bien, que su propia naturaleza requiere, desde un punto de vista lógico, de su propia existencia. Lo que da cuenta de la existencia de un ser que es *causa sui* es su propia naturaleza.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WLR

CAUSA SUPERSEDENTE, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSA SUSTENTANTE, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD, relación existente entre causa y efecto. También el acto de provocar un cierto efecto, el cual puede ser un suceso, un estado o un determinado objeto (como, por ejemplo, una estatua). El concepto de causalidad ha sido ampliamente reconocido como un concepto de la máxima importancia filosófica. Hume lo denomina «el cemento del universo»: la causalidad es la relación que conecta sucesos y objetos existentes de formas significativas. El concepto de causalidad aparece constantemente en el discurso. Se expresa no sólo mediante

el término «causa» y sus correlatos, sino por medio de muchos otros términos tales como «producto», «resultado», «efecto», y un largo etcétera. Sucede, además, que muchos verbos transitivos («causativos») tales como «matar», «romper», «desplazar» contienen tácitamente relaciones causales (por ejemplo, el acto de matar supone causar la muerte). El concepto de acción, o el de hacer algo, involucra la idea de que un agente (de modo intencional) produce un cambio en un cierto objeto. De igual modo, el concepto de percepción supone que el objeto percibido causa una experiencia perceptual apropiada. El concepto físico de fuerza parece involucrar también el concepto de causa como un ingrediente fundamental suyo: la fuerza es el agente causal de los cambios en el movimiento. Sucede también que el concepto de causalidad está íntimamente asociado al de *explicación:* pedir la explicación de un suceso significa, a menudo, preguntarse por su causa. En ocasiones se considera que nuestra capacidad para hacer pronósticos y para realizar inferencias inductivas, en general, depende de nuestro conocimiento de las conexiones causales (o del supuesto de que tales conexiones estén presentes): el conocimiento de que el agua sacia la sed garantiza que a partir de «*X* está ingiriendo agua» se infiera que «la sed de *X* quedará saciada». De modo más general, se puede decir que la identificación y descripción de las relaciones causales que se dan en la naturaleza constituyen el ánimo preponderante en la ciencia. Finalmente, los conceptos causales desempeñan un papel crucial en la argumentación legal y moral, por ejemplo, en la atribución de responsabilidad.

La *causalidad entre sucesos* es aquella en la que un suceso es causa de otro. Una secuencia de sucesos conectados causalmente recibe el nombre de cadena causal. La *causalidad a través de un agente* hace referencia al acto por el cual un cierto agente (persona u objeto) produce un determinado cambio. Así, el hecho de que yo abra la ventana (esto es, de que yo sea la causa de que la ventana se haya abierto) es un ejemplo de este tipo de causalidad. El hecho de abrir la ventana parece reducible a un caso de causalidad entre sucesos en la medida en que es en última instancia un movimiento de mis brazos, un suceso, el que provoca que se abra la ventana. Algunos filósofos han rechazado que esta reducción pueda aplicarse a todos los casos de causalidad a través de un agente. La *causalidad substancial* es la creación de una substancia esencialmente nueva, u objeto, en lugar de la producción de cambios o reordenaciones en susbtancias ya existentes. La posibilidad de este último tipo de causalidad, al menos por lo que respecta al mundo natural, ha sido cuestionada por algunos filósofos. Sea como fuere, es la causalidad entre sucesos la que ha constituido el foco de interés prioritario durante las etapas moderna y contemporánea.

El análisis de la causalidad entre fenómenos ha sido controvertido. Los cuatro enfoques que se refieren a continuación han sido los más importantes: el análisis de la regularidad, el análisis contrafáctico, el análisis de la manipulación, y el análisis probabilitario. El núcleo del *análisis de la regularidad* (o *nomológico),* asociado a los nombres de Hume y J. S. Mill, consiste en la idea de que los sucesos causalmente conectados han de ser instancias de alguna regularidad general entre esos tipos de sucesos. Más precisamente: si *c* es la causa de *e,* entonces ha de haber tipos de sucesos *F* y *G,* donde *c* es del tipo *F* y *e* es del tipo *G,* y tales que cualquier suceso del tipo *F* será seguido con regularidad de algún suceso del tipo *G.* Algunos autores consideran la regularidad involucrada como una «conjunción constante» *de facto* entre los dos tipos de sucesos presentes, aunque el punto de vista más extendido es el que sostiene que la regularidad en cuestión de darse como una «necesidad nomológica», es decir, como una «ley». Un punto de vista más radical es aquel que afirma que dicha regularidad debe representar una ley causal. La ley que realiza la tarea de dar cuenta de sucesos conectados causalmente se denomina ley de «inclusión» o «cobertura» y aquellas versiones del análisis de la regularidad que cuentan con este tipo de leyes se denominan con frecuencia modelos de la causalidad con «leyes de cobertura» o «inclusión nómica».

El análisis de la regularidad parece dar cumplida cuenta de algunos aspectos de nuestros conceptos causales: por ejemplo, enunciados acerca de las causas son sometidos a un test reproduciendo el suceso o situación que se considera causa y observando entonces si sucede un efecto similar al mencionado. En otros aspectos, sin embargo, este tipo de análisis no parece funcionar tan bien. Encuentra dificultades, por ejemplo, para explicar cómo es que podemos tener conocimiento acerca de relaciones causales sin poseer el de las correspondientes leyes generales. Resulta posible saber que el hecho de que alguien contraiga una gripe ha sido causado por el contacto de esa persona con un sujeto que padece la enfermedad, aunque no sepamos de la existencia de una regularidad entre tales contactos y el hecho de contraer la enfermedad (podría ser que sólo una pequeña fracción de las personas expuestas contrajesen la enfermedad). ¿Necesito conocer las regularidades que afectan a los arañazos y el escozor para saber que la sensación de escozor en mi codo izquierdo ha sido causada por un arañazo? Además, ha de tenerse en cuenta que no todas las regularidades parecen representar conexiones causales (por ejemplo, el caso que menciona Reid relativo a la sucesión del día y la noche o aquel

otro que se refiere a dos síntomas sucesivos de enfermedad). Distinguir entre regularidades causales y no causales es uno de los principales problemas con que se enfrentan los teóricos de la regularidad.

Según el análisis contrafáctico, lo que hace de un suceso causa de otro es el hecho de que si el suceso tomado como causa no hubiera ocurrido, entonces el considerado como efecto no se habría dado. Esto se halla conforme a la opinión según la cual la causa es una condición *sine qua non* para que se dé el efecto. El punto de vista por el cual la causa representa una condición necesaria para el efecto se basa en una idea similar. La forma precisa que adopta el análisis contrafáctico depende de cómo se entiendan los contrafácticos (por ejemplo, si los contrafácticos se explican en términos de leyes, este planteamiento puede derivar en el análisis de la regularidad).

El tratamiento en términos de contrafácticos parece encontrar también algunas dificultades. Es cierto que partiendo del hecho de que si Larry hubiera regado mis plantas, tal y como prometió, éstas no se habrían secado, yo puedo afirmar que el que Larry no las regase es lo que ha causado su muerte. Pero es igualmente cierto que si George Bush hubiera regado esas plantas, entonces tampoco habrían muerto, pero, si es así, ¿puedo afirmar que el que Bush no las regase es lo que ha causado su muerte? También parece cierto que existen un número de relaciones de dependencia expresadas por medio de contrafácticos que, no obstante, no constituyen casos de dependencia causal: por ejemplo, si Sócrates no hubiera muerto, entonces su mujer no habría quedado viuda, o si yo no hubiera levantado la mano, entonces no habría sido señalado. El problema, entonces, consiste en si esos contrafácticos de tipo no causal pueden diferenciarse de los que sí expresan causalidad sin recurrir a conceptos causales. También existen problemas acerca de cómo verificar contrafácticos y, en particular, acerca de si nuestro conocimiento de los contrafácticos causales depende en última instancia del conocimiento de leyes y regularidades causales.

Otros autores han intentado explicar la causalidad en términos de acción, dando lugar al *análisis de la manipulación:* la causa es suceso o estado que podemos provocar según nuestra voluntad, o en cualquier caso manipular de algún modo, para producir como efecto un determinado suceso. De ese modo, un suceso es causa de otro si cuando se produce el primero también se produce el segundo. Este enfoque se beneficia de la íntima relación que existe entre los conceptos de acción y causa e ilumina el importante papel que el conocimiento de las conexiones causales desempeña en nuestro control de los fenómenos naturales. De todos modos, en tanto que análisis del concepto de causa, también se puede argumentar en dirección inversa: el concepto de acción parece ser un concepto más rico y complejo que el de causa, pudiéndose aducir que un análisis de la causalidad en términos de acción resultaría circular.

La razón de que pensemos que el contacto de un sujeto con un enfermo de gripe sea la causa de que contraiga la enfermedad, incluso en ausencia de una regularidad apropiada (incluso de una con una alta probabilidad), puede ser ésta: el contacto con enfermos de gripe incrementa la probabilidad de contraer la enfermedad. De este modo, un fenómeno *X* puede ser reconocido como una *causa probabilitaria* de un fenómeno *Y* si sucede que la probabilidad de que *Y* ocurra cuando *X* ha tenido previamente lugar es mayor que la probabilidad independiente de *Y*. Si se desea evitar ciertas dificultades obvias, esta definición precisará una elaboración más rigurosa (por ejemplo, para eliminar la posibilidad de que *X* e *Y* sean efectos colaterales de una misma causa). Se plantea también la pregunta de si la causalidad probabilitaria ha de ser tomada como un análisis del concepto general de causalidad o más bien como un tipo especial de relación causal o, quizá, sólo como la evidencia que indica la presencia de una relación causal. La causalidad probabilitaria ha suscitado, de un tiempo a esta parte, el interés creciente de la comunidad filosófica.

Cuando un efecto ha sido producido por dos causas independientes cualquiera de las cuales por sí sola hubiera bastado para producir ese efecto, se habla de *sobredeterminación causal*. Así, podría pasar que un incendio en una casa se haya producido por un cortocircuito o por un rayo que ocurre en ese mismo momento. Cualquiera de los dos fenómenos por separado habría producido el incendio, de modo que se puede afirmar que ese incendio está causalmente sobredeterminado. La existencia real de casos de sobredeterminación ha sido, no obstante, puesta en cuestión. Se puede aducir que el fuego causado por el cortocircuito sólo no habría sido el mismo fuego e idéntico razonamiento valdría para el fuego originado sólo por el rayo.

El rápido aumento de la presión en una caldera habría producido su explosión a no ser por el hecho de que una bomba, que estalla tan sólo unos segundos antes, ha producido ya el mismo efecto. En tal caso estamos autorizados a hablar de *causa anticipada o sustitutiva.* También estamos autorizados a hablar de causas en ausencia de cambios, por ejemplo, el hecho de que esta mesa permanezca en su sitio a lo largo de un determinado periodo de tiempo puede tener también una causa: la mesa continua estando ahí debido a que está apoyada sobre una superficie rígida. La presencia de un suelo puede ser considerada, entonces, una *causa sustentante* del hecho de que la mesa permanezca en su sitio.

Por lo general, se considera que la causa ha de preceder al efecto en el tiempo; no obstante, hay autores que han sostenido la conveniencia de considerar la posibilidad de causas posteriores en el tiempo a sus efectos –*causalidad retroactiva*–. Tampoco existe general acuerdo acerca de si una causa puede ser simultánea a su efecto –*causalidad concurrente*–. Tampoco existe acuerdo sobre si la causa y su efecto deben ser *contiguos* en el espacio y el tiempo, como si de una necesidad conceptual se tratara, ya sea directamente, o través de alguna cadena causal de sucesos contiguos –c*ausalidad por contigüidad.*

Los intentos de analizar la causalidad parecen haber entrado en un cierto *impasse*. Los objetivos parecen tan divergentes que es posible preguntarse si realmente se está ante análisis del mismo concepto. Sin embargo, cada uno de ellos parece atender a algún aspecto de esa noción tan diversa a que nos referimos bajo el nombre de «causa» y, por tanto, cabe dudar de si hay un concepto unitario de causalidad que pueda ser capturado por un análisis filosófico iluminador. Por otra parte, la importancia del concepto, tanto por lo que se refiere al discurso práctico ordinario como por lo que hace a la descripción científica del mundo, es difícil de negar. Es esto lo que ha animado a ciertos filósofos a tomar ese término como un concepto primitivo que no puede ser analizado ulteriormente. Hay otros autores que, por el contrario, sostienen el punto de vista extremo (nihilismo causal) según el cual los conceptos causales no desempeñan papel alguno en las ciencias avanzadas, tales como las teorías físicas fundamentales sobre el espaciotiempo y la materia, y que la misma noción de causa no es sino una proyección antropocéntrica que deriva de nuestras confusas ideas sobre el poder y la acción.

Véase también **CAUSALIDAD AGENTE, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

JK

CAUSALIDAD, ANÁLISIS CONTRAFÁCTICO DE LA, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD, ANÁLISIS OPERACIONAL DE LA, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD, TEORÍA DE LA REGULARIDAD DE LA, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD AGENTE, idea de que la causa primaria de un evento es una substancia; más específicamente, se refiere a la causalidad por una substancia en oposición a un evento. Así, puede decirse que un ladrillo (una substancia) es la causa de la rotura del cristal. Reid y otros usan la expresión con un sentido más restringido para referirse a la idea de que una acción (o evento) es causada por el ejercicio de una capacidad de algún agente dotado de voluntad y entendimiento. Así, puede decirse de una persona que es la causa de su acción de abrir la puerta. En este sentido restringido (Reid lo llamaba «el sentido propio y estricto»), una causa agente tiene que tener la capacidad de causar la acción o evento *y* la de no hacerlo. Además, debe «estar abierto» al agente causar el evento o no causarlo. (Causar o no causar la rotura del cristal no «está abierto» para el ladrillo.) El sentido restringido de causalidad agente desarrollado por Reid está íntimamente ligado a la concepción de que el agente está dotado de libre albedrío.

Los filósofos medievales distinguían la actividad interna del agente del evento externo producido por esa actividad. A la primera la denominaban «causalidad inmanente» y a la segunda «causalidad transeúnte». R. M. Chisholm y otros han adaptado esta terminología para señalar la diferencia entre la causalidad agente y la causalidad eventual. La idea es que la causa agente de la actividad interna es la persona que actúa, mientras que el evento externo es causado eventualmente por la actividad interna del agente.

Véase también **CAUSALIDAD, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

WLR

CAUSALIDAD INMANENTE, véase **CAUSALIDAD AGENTE.**

CAUSALIDAD MNÉMICA, tipo de causalidad en la que, para explicar la causa próxima del comportamiento de un organismo, es necesario especificar no sólo el estado presente del organismo y los estímulos presentes que actúan sobre él, sino también la experiencia pasada del organismo. El término fue acuñado por Russell en *The Analysis of Mind* (1921).

Véase también **MEMORIA.**

NG

CAUSALIDAD PROBABILITARIA, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD RETROACTIVA, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD SUBSTANCIAL, véase **CAUSALIDAD AGENTE.**

CAUSALIDAD SUSTANTIVA, véase **CAUSALIDAD.**

CAUSALIDAD TRANSEÚNTE, véase **CAUSALIDAD AGENTE.**

CAVELL, STANLEY LOUIS (n. 1926), filósofo estadounidense cuya obra ha explorado el escepticismo y sus consecuencias. Fue profesor adscrito a la cá-

tedra Walter M. Cabot de Estética y Teoría General de los Valores en Harvard desde 1963 hasta 1997. En el pensamiento de Cavell resulta central la idea de que el escepticismo no es una posición teórica que deba ser refutada por una teoría filosófica o despachada como un mal uso del lenguaje ordinario. Se trata, más bien, de una reflexión sobre los límites fundamentales que el ser humano tiene del conocimiento acerca de él mismo, de los otros y del mundo exterior, límites que deben ser aceptados –en sus palabras, «reconocidos»– ya que la renuncia a proceder de este modo da lugar a una falsa ilusión, provocando la tragedia.

La obra de Cavell contiene una defensa de J. L. Austin del positivismo y el deconstruccionismo *(Must We Mean What We Say?,* 1969, y *The Pitch of Philosophy,* 1994), pero esto no se debe a que Cavell pueda ser considerado como un filósofo del lenguaje más. En realidad, su defensa de Austin se combina con su respuesta al escepticismo para convertirle en un filósofo de lo cotidiano: explora las condiciones de posibilidad y límites del lenguaje, el conocimiento, la acción y las relaciones humanas ordinarios. Se sirve tanto de los recursos del lenguaje ordinario como del discurso de filósofos como Wittgenstein, Heidegger, Thoreau y Emerson y de las artes. Cavell explora la ineliminabilidad del escepticismo en *Must We Mean What We Say?*, de forma muy destacada en su ensayo titulado *King Lear,* desarrollando finalmente su análisis en su obra magna *The Claim of Reason* de 1979. También ha examinado los beneficios del reconocimiento de los límites al autoconocimiento por parte del ser humano y los costes que tiene el no proceder de esta forma. Este esfuerzo cubre desde el cine *(The World Viewed,* 1971; *Pursuits of Happiness,* 1981; y *Contesting Tears,* 1996) hasta la filosofía americana *(The Senses of Walden,* 1972; y los capítulos dedicados a Emerson en *This New Yet Unapprochable America,* 1989, y en *Conditions Handsome and Unhandsome,* 1990).

Uno de los principales argumentos de *The Claim of Reason* está dedicado a desarrollar las teorías de este autor a través de la noción wittgensteiniana de criterio. Los criterios no son reglas para el uso de las palabras capaces de garantizar la corrección de las afirmaciones que hacemos acerca de ellas. En vez de esto, los criterios expresan lo que decimos sirviéndose de las palabras que utilizamos. En general, al hacer afirmaciones acerca del conocimiento, al realizar acciones y al establecer relaciones interpersonales, se asume siempre un riesgo, pero es precisamente en ese espacio para el riesgo donde encontramos la posibilidad de la libertad. Este argumento se debe no sólo a Wittgenstein, sino también a Kant y, en especial, a su *Crítica del juicio*.

Cavell ha empleado su doctrina como una clave para la interpretación de los clásicos del teatro y del cine. Por lo que respecta a figuras trágicas como la del rey Lear, Cavell sostiene que su tragedia es el resultado de rechazar los límites del conocimiento humano y del amor y de su insistencia en un amor puro e ilusorio. *The World Viewed* supone una defensa de un tratamiento realista del cine, admitiendo que nuestras reacciones cognitivas y emocionales a las películas constituyen respuestas a las realidades de la condición humana que en ellas se retratan. Esta especie de «ontología del cine» prepara el camino para su tratamiento de las comedias de segundas nupcias que se expone en *Pursuits of Happiness*. Da también un fundamento a su desarrollo del melodrama en *Contesting Tears,* obra en la que sostiene que los seres humanos permanecen trágicamente ignorados los unos por los otros siempre que los límites de nuestro conocimiento acerca de cada uno no sean reconocidos.

En *The Claim of Reason* y en otras obras posteriores Cavell ha contribuido también a la filosofía moral gracias a su defensa –contra la crítica que Rawls hace del «perfeccionismo moral»– del «perfeccionismo de Emerson»: doctrina según la cual no hay ningún principio general de la conducta, no importa lo bien establecido que se encuentre, que pueda ser empleado en la práctica sin el constante perfeccionamiento del conocimiento acerca de uno mismo y de aquellos sobre los cuales y con los cuales actúa. El perfeccionismo emersoniano de Cavell resulta, así, otra aplicación de su reconocimiento wittgeinsteiniano y kantiano de que las reglas deben ser siempre complementadas con la capacidad de juicio.

Véase también AUSTIN, J. L.; EMERSON; FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN; KANT; WITTGENSTEIN.

PGU

CAVENDISH, MARGARET, duquesa de Newcastle (1623-1873), autora de una docena de obras de géneros muy diversos. Su principal interés por la filosofía se centra en el desarrollo que la ciencia experimentó en su época. Sus primeras obras parecen abrazar una especie de atomismo, pero sus concepciones más maduras, expuestas en *Philosophical Letters* (1664), *Observations upon Experimental Philosophy* (1666) y *Grounds of Natural Philosophy* (1668), constituyen un tipo de materialismo orgánico. Cavendish sostiene la existencia de una jerarquía de materia cada vez más sutil dotada de la capacidad de la automoción. En sus *Philosophical Letters* se plantea, entre otras cosas, una serie de problemas relacionados con la noción de materia inerte propuesta por Descartes. En *Observations upon Experimental Philosophy* somete a crítica las

posiciones de los microscopistas, como, por ejemplo, Hooke, a quienes acusa de cometer un doble error: primero, el de preferir las distorsiones introducidas por los instrumentos a la vista directa a través del ojo, y segundo, el de preferir la sensación a la razón.

Véase también ORGANISMO.

MAT

CAVERNA, MITO DE LA, véase **PLATÓN.**

CAYETANO, sobrenombre por el que se conoce a Tommaso de Vio *(ca.* 1469-1553), famoso prelado y teólogo italiano. Nacido en Gaeta (de ahí su sobrenombre), ingresa en los dominicos en 1484 y estudia Filosofía y Teología en Nápoles, Bolonia y Padua. Es nombrado cardenal en 1517 e inicia un viaje de dos años de duración por Alemania, durante el cual mantiene una controversia teológica con Lutero. Su obra principal es un *Comentario sobre la Summa Teologicae de Santo Tomás* (1508), el cual tiene como consecuencia una renovación del interés por la escolástica y la filosofía tomista durante el siglo XVI. De acuerdo con Tomás de Aquino, Cayetano ubica el origen del conocimiento humano en la percepción sensorial, separándose de éste al negar que la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como ente creador puedan ser demostrados. La obra de Cayetano, en lo que se refiere a la lógica, está basada en la silogística aristotélica tradicional, aunque es original por lo que respecta a la noción de analogía. Distingue tres tipos de analogía: analogía en la diferencia, analogía de atribución y analogía de proporción. Mientras que rechaza los dos primeros tipos como formas impropias, contempla el último de ellos como el tipo básico de la analogía y recurre a él para explicar cómo los seres humanos conocen a Dios y cómo el razonamiento analógico cuando se aplica a Dios y a sus criaturas es capaz de evitar la equivocidad.

Véase también TOMISMO.

PGA

CELSO (¿finales del siglo II d.C.?), escritor contrario al cristianismo conocido tan sólo por ser el autor de una obra titulada *La verdadera doctrina (Alethēs Logos),* que es extensamente citada por Orígenes de Alejandría en el *Contra Celso,* obra que constituye una respuesta a la del primero (escrita en torno a los últimos años de la década del 240 d.C.). *La verdadera doctrina* es relevante por ser la primera polémica contra el cristianismo de la que se tiene información significativa. Orígenes considera a Celso como un autor epicúreo, aunque esto es bastante incierto. No hay rastros de epicureísmo en las citas que Orígenes hace de Celso, sino más bien la evidencia de que éste profesaba un platonismo ecléctico y falto de originalidad. También se muestra un politeísmo cuya concepción de la «innombrable» divinidad primera, tan sólo cognoscible por «síntesis, análisis o analogía», está basada en la descripción que Platón hace del bien en la *República* VI. Al igual que en el *Timeo,* Celso considera que Dios creó tan sólo las «cosas inmortales», dejando a éstas la generación de las «cosas perecederas». Según su doctrina, el universo tiene una organización regida por la providencia en la cual los seres humanos no ocupan un lugar destacado, y donde la historia de dicho universo la constituye una serie de secuencias de sucesos eternamente repetidas y separadas por catástrofes.

Véase también PLATONISMO MEDIO, ORÍGENES.

IM

CERTEZA, propiedad de estar seguro de algo. Ésta puede ser tanto una propiedad psicológica de los sujetos como una característica epistemológica de ciertos objetos como puedan ser las proposiciones (creencias, proferencias, enunciados). Podemos afirmar que un sujeto *S* tiene la *certeza psicológica* de *p* (donde *p* ocupa el lugar de una proposición) cuando *S* no tiene ninguna duda de que *p* es verdadera. De este modo, un individuo puede tener certeza de algo con independendencia del grado de apoyo epistémico que tenga una proposición. En general, esta noción no ha sido considerada por la comunidad filosófica como una noción merecedora de especial atención. La única excepción es Peter Unger, quien en su defensa del escepticismo ha sostenido *a)* que la certeza psicológica es necesaria para el conocimiento y *b)* que nadie está completamente, o casi completamente, cierto de nada. Cuando se predica de proposiciones, el término no tiene un uso unívoco. Algunos autores (Chisholm) han mantenido, por ejemplo, que una proposición es *epistémicamente cierta* cuando ninguna otra posee mayores apoyos que aquélla. Desde esta perspectiva, es posible que una proposición resulte cierta, aunque haya razones legítimas para dudar de ella, y ello es así en la medida en que puedan existir razones para dudar de cualquier otra proposición que cuente con las mismas garantías. Otros autores han adoptado en este punto la doctrina cartesiana, que considera cierta una proposición cuando se puede asegurar que no existen fundamentos legítimos para dudar de ella.

Tanto el análisis de Chisholm como el cartesiano pueden utilizarse para suministrar un fundamento al escepticismo. Si el conocimiento entraña certeza, entonces es posible sostener que muy poco, o nada, se llega a conocer realmente. Porque, así prosigue el argumento, sólo las tautologías o proposiciones como «yo existo» o «tengo creencias» permiten

afirmar que, o bien nada posee más apoyo que ellas, o bien no existen motivos en absoluto para dudar de las mismas. De este modo, prácticamente nada se sabe. La mayoría de los pensadores han respondido a esto, ya sea negando que la «certeza» deba tratarse como una noción absoluta, esto es, sin grados, o negando que el conocimiento precise de certeza (Dewey, Chisholm, Wittgenstein y Lehrer). Otros, por el contrario, admiten que el conocimiento implica certeza absoluta pero para defender entonces la posibilidad de tal certeza (por ejemplo, Moore).

En ocasiones el término aparece modificado por otras expresiones, como, por ejemplo, en «certeza moral», o «certeza metafísica» o «certeza lógica». Una vez más, no hay un tratamiento universalmente aceptado para tales nociones. Es común, no obstante, usarlas para indicar los grados de apoyo de una proposión y en ocasiones para indicar también que ese grado se considera en función del *tipo* de proposición que se analiza. Por ejemplo, la proposición que afirma que fumar provoca cáncer es *moralmente cierta,* supuesto que su garantía es suficiente como para actuar como si ella fuera enteramente cierta. La evidencia a favor de una proposicón tal puede depender, de suyo, del reconocimiento de ciertos aspectos particulares de la realidad. Para reconocer que una proposición, como la que afirma, por ejemplo, que todo fenómeno posee una causa, es *metafísicamente cierta* no es preciso conocer ciertas características específicas de la realidad, sino, más bien, conocer aquello que ha de ser cierto para que nuestro mundo sea precisamente el que es, es decir, uno en el cual hay relaciones causales. Finalmente, una proposición, como la que afirma que todo efecto posee una causa, es *lógicamente cierta* si resulta derivable de las «verdades de la lógica», las cuales no dependen de ningún modo de cómo sea nuestro mundo. En la medida en que se han dado otras taxonomías para estos términos, es crucial examinar su uso dentro de sus respectivos contextos.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO, JUSTIFICACIÓN.

PDK

CERTEZA MORAL, véase **CERTEZA.**

CH'EN HSIEN-CHANG (1428-1500), poeta y filósofo chino. Durante la primera etapa de la dinastía Ming el *li-hsüeh* («aprendizaje de los principios») de Chu Hsi había quedado firmemente establecido como la ortodoxia vigente llegando a convertise en una doctrina muy fosilizada. Ch'en se opuso a esta tendencia poniendo el énfasis en el «conocimiento buscado por uno mismo», profundizando en el yo en búsqueda de un sentido para la vida. No se preocupó especialmente por el medio escrito ni por la conceptualización, optando en lugar de ello por exponer sus ideas y sentimientos en forma de poemas. Aunque es básicamente un autor de orientación confuciana, también se preocupó por el budismo y el taoísmo. Ha sido reconocido como el primero en apreciar la profundidad y sutileza del *hsin-hsüe* (el «aprendizaje de la mente»), doctrina posteriormente desarrollada en una filosofía general por Wang Yang-ming.

Véase también CHU HSI, NEOCONFUCIANISMO, WANG YANG-MING.

S-HL

CH'ENG, término chino que significa «sinceridad». Supone mucho más que una simple actitud psicológica. Aunque Mencio toca vagamente este tema, es en la obra de inspiración confuciana titulada *La doctrina del humilde* en la que la idea se trata por extenso. El principio metafísico último es caracterizado por *ch'eng,* como lo que es verdadero, real, más allá de toda ilusión y desilusión. Según los autores clásicos, la sinceridad es el Camino del Cielo. Pensar cómo ser sincero es el Camino del Hombre y sólo aquellos que son plenamente sinceros pueden desarrollar plenamente su naturaleza. Una vez alcanzado este punto, podrán cooperar al proceso de transformación y florecimiento del Cielo y la Tierra.

Véase también MENCIO.

S-HL

CH'ENG HAO (1032-1085), **CH'ENG YI** (1033-1107), filósofos chinos unidos por el hecho de ser hermanos y caracterizados por haber contribuido al establecimiento del neoconfucianismo maduro. Elevaron la noción de *li* («pauta») a una posición preeminente y conectaron sistemáticamente su metafísica con temas centrales de la ética, tales como *hsing* («naturaleza») y *hsin* («corazón/mente»).

Ch'eng Hao mostró mayor tendencia al misticismo y fue un severo defensor de la intuición. Concedió una gran importancia a un espíritu de la vida de tipo universal y creativo, el *jen* («benevolencia»), que penetra en todas las cosas, del mismo modo que el *ch'i* («éter» / «fuerza vital») penetra en el propio cuerpo. De este modo llega a relacionar una persona «insensible» (esto es, falta de benevolencia) con una persona «insensible», entendido ahora el término como falto de energía. En ambos casos, se fracasa en la realización de una «singularidad» unificadora.

Ch'eng Yi presentó un sistema filosófico más detallado y desarrollado en el que el *li* («pauta») en la mente se despierta gracias a la percepción del *li* en el mundo, en particular, al modo en que se muestra en los clásicos, y también por medio de *t'ui,* un proceso de extensión o inferencia de sus interconexiones. Si uno estudia con *ching* («aten-

ción reverencial») puede llegar a obtener un «conocimiento real» cognitivamente preciso y afectivamente apropiado. Este tipo de conocimiento es ilustrado por Ch'eng Yi con una alegoría sobre aquellos que «saben» (es decir, que han oído decir) que los tigres son peligrosos y aquellos otros que «saben» que son peligrosos porque han sido atacados.

Los dos hermanos muestran sus mayores diferencias en lo que se refiere al desarrollo personal. Para Ch'eng Hao esto es un asunto de corte interno: en el que el sujeto se coloca en lo correcto por medio de un uso pleno de su intuición moral. Para Ch'eng Yi el desarrollo personal resulta más externo: *chih chih* («ampliando el conocimiento») mediante *ko wu* («la investigación acerca de las cosas»). Es aquí donde se encuentran los inicios de las dos principales escuelas neoconfucianas: la escuela Lu-Wang y la escuela Ch'eng-Chu.

Véase también *LI*[1], NEOCONFUCIANISMO.

PJI

CH'I, término chino que se refiere al éter, aire, a la energía vital del cuerpo y al «ambiente» de una estación, persona, fenómeno o trabajo. *Ch'i* puede ser denso/impuro o limpio/puro, cálido/ascendente/activo o frío/estable/inactivo. El valiente rebosa de *ch'i*, mientras el cobarde carece de él. El *ch'i* crece con la excitación o la salud y merma con la depresión o la enfermedad. *Ch'i* llegó a convertirse en un concepto coordinado con el de *li* («pauta» o «modelo»), constituyendo el medio en el cual *li* se halla inmerso y a través del cual puede ser experimentado. El *ch'i* desempeña un papel similar al que tiene la «materia» en el pensamiento occidental, aunque al ser «vivo» y «fluido» suscita una colección distinta de problemas.

PJI

CH'IEN, K'UN, término que en la cosmología tradicional china hace referencia a los nombres de dos de los más importantes *triagramas* del *I-Ching (Libro de los cambios). Ch'ien* (☰) se compone de tres líneas continuas, el símbolo del yang, y *k'un* (☷), de tres líneas divididas, lo que constituye el símbolo del yin. *Ch'ien* significa Cielo, el padre, la creatividad; *k'un* sinifica Tierra, la madre, la perseverancia. Los dos se complementan, trabajan juntos para formar el orden cósmico global. En el sistema del *I-Ching* hay ocho triagramas. La duplicación de dos triagramas forma un hexagrama, hasta alcanzar un total de sesenta y cuatro hexagramas. Los dos primeros hexagramas son llamados también *ch'ien* (䷀) y *k'un* (䷁).

Véase también *T'AI-CHI*.

S-HL

CH'IEN MU (1895-1990), historiador chino, uno de los líderes del neoconfucianismo contemporáneo, cofundador además (junto a T'ang Chün-i) del New Asia College en Hong Kong (1949). Obtuvo pronto el respeto gracias a sus esfuerzos por datar a los antiguos filósofos chinos y por su estudio del pensamiento de Confucio durante la dinastía Han (del 220 a.C. al 206 d.C.). Durante la Segunda Guerra Mundial escribió su *Esbozo de una historia de China*, en el que desarrolla una concepción nacionalista de la historia destacando la vitalidad de la cultura china tradicional. Al final de su carrera publicó su monumental estudio de Chu Hsi (1130-1200). Creyó firmemente en que el espíritu de Confucio y Chu Hsi debía ser recuperado en nuestros días.

Véase también CHU HSI, FILOSOFÍA CHINA, T'ANG CHÜN-I.

S-HL

CH'IEN-FU LUN, título chino de los *Comentarios de un recluso* (siglo II d.C.), obra de Wang Fu dedicada a la política y la cosmología. Se divide en 36 ensayos en los que se ofrece un vivo retrato del mundo social y político de la China del último periodo de la dinastía Han. En él se prescriben una serie de medidas prácticas para superar la corrupción y otros problemas que afectan al Estado chino. Hay también discusiones sobre cosmología en las que se sostiene que el mundo está formado por una especie de energía vital *(ch'i)*. Se concede especial importancia al papel de los seres humanos en la conformación del mundo. Un individuo puede estar favorablemente dotado, pero la educación sigue siendo algo crucial. Se dedican diversos ensayos a comentar los excesos manifiestos de las prácticas religiosas. Ante todo, se critica el sistema que concede un reconocimiento oficial al origen familiar y a la reputación por encima del valor y las cualidades morales. Con una apariencia marcadamente confuciana, esta obra refleja un interés fuertemente utilitario procedente de Hsün Tzu.

Véase también *CH'I*, CONFUCIANISMO.

AKLC

CH'ING, término chino que significa: 1) «esencia», «esencial»; 2) «emoción», «pasiones». Originalmente, el *ch'ing* de *x* era el conjunto de propiedades sin las cuales *x* dejaría de ser lo que es. En este sentido se opone a la naturaleza *(hsing)* de *x*: las propiedades que *x* posee si *x* resulta ser un caso en proceso de constitución del tipo al que pertenece. En la época de Hsün Tzu, no obstante, *ch'ing* empieza a referirse a las emociones y pasiones humanas. La lista de «las seis emociones» *(liu ch'ing)* se convierte pronto un tópico muy extendido: afecto

(hao), disgusto *(wu),* agrado *(hsi),* cólera *(nu),* tristeza *(ai)* y alegría *(le).*

BWVN

CH'ÜAN, término chino que define un concepto central de origen confuciano que puede ser entendido como «evaluación de las circunstancias», «exigencia» o «discernimiento moral». Se trata de un uso metafórico de un término empleado para describir una medida empleada para pesar y de ahí que *ch'üan* se refiera a la evaluación de la importancia de las consideraciones morales en un asunto o propósito. Alternativamente, el ejercicio del *ch'üan* consiste en una evaluación de la importancia comparativa de las opciones que compiten en la solución de una situación problemática. El juicio debe ser conforme al *li* («principio» o «razón»), esto es, ha de tratarse de una evaluación razonada y basada en principios. En el sentido de exigencia, *ch'üan* hace referencia a un caso difícil, uno que cae fuera del alcance de las normas usuales de conducta. En el sentido de «discernimiento moral», *ch'üan* debe ser conforme al requisito de *i* («rectitud»).

ASC

CHANG HSÜEH-CH'ENG (1738-1801), historiador y filósofo chino, famoso por su teoría dialéctica acerca de la civilización, en la cual las creencias, usos, instituciones y expresiones artísticas se desarrollan como respuesta a necesidades naturales. Este proceso alcanza su cénit varios siglos antes con Confucio, quien ocupa un lugar privilegiado como el sabio que estaba destinado a relatar ese momento. Las enseñanzas de Chang contenidas en «Los seis clásicos son la Historia» muestran los clásicos no como meros enunciados *acerca* del *tao* («el Camino»), sino huellas activas de éste. En la época dorada prevalecía una especie de unión entre el *chich* («el gobierno»), y el *chiao* («doctrina»). No había disciplinas exclusivas o escuelas de enseñanza y todo escrito era anónimo hallándose asociado a alguna función oficial. A partir de ahí la Historia ha girado entorno a ese ideal viéndose sucesivamente dominada por etapas dedicadas a la filosofía, la filología y la literatura.

PJI

CHANG TSAI (1020-1077) filósofo chino, una de las principales figuras del neoconfucianismo. Su *Hsiming* suministró gran parte del fundamento metafísico de la ética neoconfuciana. Allí se sostiene que el cosmos emergió a partir de una única fuente, el *t'ai chi* («principio supremo») cuando el *ch'i* («éter») tomó forma a partir de un estado primordial, el *t'ai-hsü* («lo sumamente tenue»). De este modo, el universo es básicamente uno. El sabio «realiza su singularidad en el universo», pero es apreciando su lugar particular y su papel en el gran esquema como expresa su amor por éste de un modo gradual. Son las partes impuras del *ch'i* las que apartan a la mayoría de la gente de la visión de la verdadera naturaleza del mundo. Actúan de forma «egoísta», aunque aún pueden alcanzar la sabiduría si practican los ritos y adoptan las enseñanzas.

PJI

CHARACTERISTICA UNIVERSALIS, véase **LEIBNIZ, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

CHARRON, PIERRE (1541-1603), teólogo católico francés, famoso por ser el principal divulgador de las ideas de Montaigne presentándolas de forma didáctica. Su primera obra, *Las tres verdades* (1595), presenta una argumentación negativa a favor del catolicismo al ofrecer un desafío escéptico al ateísmo, a las religiones no cristianas y al calvinismo. Allí sostiene que no somos capaces de conocer o entender a Dios debido a su infinitud y a la debilidad de nuestras facultades. No tenemos buenas razones, en definitiva, para rechazar el cristianismo o el catolicismo, y por ello debemos aceptarlo sobre la única base de la fe. Su segunda obra, *De la sabiduría* (1603), es una presentación sistemática del escepticismo pirrónico junto con una defensa fideista de la religión católica. El escepticismo de Montaigne y el de las escuelas griegas le sirven para afirmar que no hay nada que podamos llegar a conocer a no ser que Dios nos lo revele. Esta doctrina se acompaña de una ética que nos permita vivir con ello, una versión no dogmática, en definitiva, del estoicismo. Ésta es la primera presentación moderna de una moral independiente de consideraciones de tipo religioso. Esta segunda obra suya llegó a ser muy popular en Francia e Inglaterra, siendo ampliamente utilizada por filósofos y teólogos durante todo el siglo XVII. Algunos autores sostuvieron que su escepticismo dejaba su defensa del catolicismo expuesta a la crítica, sugiriendo una falta de sinceridad en su apuesta por el fideísmo. Contó en ello con la defensa de importantes figuras de la Iglesia católica francesa.

Véase también MONTAIGNE.

RHP

CHENG MING, también denominado «rectificación de los nombres». Se trata de un programa confuciano para reformar el lenguaje proponiendo un retorno a un lenguaje tradicional. Hay una breve referencia a *cheng ming* en *Analecta* 13: 3, pero es Hsün Tzu quien presenta la discusión más detallada de este tópico. Aunque admite que en ocasiones habrán de crearse palabras nuevas *(ming),* Hsün Tzu teme que la proliferación de palabras, dialectos e idiolectos pueda dañar la comunicación efec-

tiva. También muestra interés por el hecho de que los nuevos modos de hablar puedan prestarse a un uso sofístico o que puedan dejar de servir a los efectos de distinguir al noble del plebeyo.

Véase también CONFUCIANISMO.

BWVN

CHENG-SHIH HSÜAN-HSÜEH, véase **NEOTAOÍSMO.**

CHIA YI (200-168 a.C.), pensador chino, caracterizado por su intento de sintetizar las ideas taoístas, confucianas y legistas. La dinastía Ch'in (221-206 a.C.) empleó una práctica legista para unificar China, pero un uso ilimitado del castigo provocó su pronta caída. A partir de este momento se instaura el sistema confuciano del *li* («propiedad») y el emperador se ve obligado a delegar su poder en ministros capaces que se ocupen del bienestar de la población. La vía primera para Chia Yi es *hsü* («el vacío»), una idea taoísta que él interpretó de modo tal que resultase compatible con la práctica del *li* y con el desarrollo de la cultura.

Véase también CONFUCIANISMO, TAOÍSMO.

S-HL

CHIAO HUNG (¿1540?-1620), historiador y filósofo chino, adscrito a la escuela de T'ai-chou generalmente reconocido como el ala izquierda de la doctrina del *hsin-hsüeh* («aprendizaje de la mente»). En cualquier caso, Chiao Hung no rechaza la lectura de los textos. Fue un erudito y ha llegado a ser considerado como un precursor de la investigación empírica. Creyó en la unidad doctrinal del confucianismo, el budismo y el taoísmo. En contra de la ortodoxia propugnada por Chu Hsi, hizo uso de las ideas del budismo Ch'an (Zen) para obtener nuevas interpretaciones de los clásicos. El aprendizaje es para Chiao un proceso de realización en la conciencia de la naturaleza moral innata de cada individuo.

Véase también BUDISMO, CHU HSI, NEOCONFUCIANISMO, WANG YANG-MING.

S-HL & AKLC

CHIEN AI, véase **MOHÍSMO.**

CHIH[1], término chino que corresponde *grosso modo* a «conocimiento». Es posible encontrar una escueta explicación en *Hsün Tzu:* «Aquello que hay en el hombre y gracias a lo cual éste conoce es denominado *chih;* el *chih* que resulta conforme a la realidad se denomina sabiduría *(chih)*». Esta definición sugiere una diferencia entre la inteligencia o la habilidad para conocer y el logro de la sabiduría, indicada con frecuencia por su homófono. Los mohístas posteriores ofrecen definiciones más técnicas que prestan especial atención a la relación entre los nombres y los objetos nombrados. La mayor parte de los pensadores confucianos muestran su interés por los aspectos éticos del *chih*. De este modo, se ve cómo el término aparece en los *Analecta* de Confucio utilizado como un verbo con el significado de «apreciar», abarcando la comprehensión y la estima por una enseñanza moral, junto a aquel uso en el que significa adquisición de información. Uno de los problemas básicos de la ética confuciana es el *chih-hsing ho-i* (la unidad del conocimiento y la acción).

Véase también CONFUCIANISMO, MOHÍSMO.

ASC

CHIH[2], término chino traducido frecuentemente como «voluntad». Hace referencia a los fines generales de la vida y a otras intenciones y propósitos más específicos. Se supone que *chih* pertenece al complejo corazón/mente *(hsin)* y que es algo que se puede formar y lograr. En ciertos textos filosóficos chinos se compara el término a la puntería en el tiro al arco, siendo explicado por diversos comentaristas como una serie de «instrucciones dirigidas al corazón/mente». Los pensadores confucianos ponen su énfasis en la necesidad de formar un *chih* propio útil para guiar la conducta personal a lo largo de la vida, mientras que los taoístas se muestran partidarios de dejar al individuo que responda de forma espontánea ante las situaciones sin verse dirigido por el *chih*.

Véase también CONFUCIANISMO.

K-LS

CHIH-HSING HO-I, término chino perteneciente a la tradición confuciana propuesto por Wang Yangming para referirse a la unidad del conocimiento y la acción. Esta doctrina se presenta en ocasiones como una teoría relativa a la unidad del aprendizaje moral y la acción. Una interpretación reciente concentra su atención en la conexión no contingente que se da entre el conocimiento moral prospectivo y retrospectivo. Resulta de especial importancia el papel que desempeñan el deseo, la intención, la voluntad y la motivación en la mediación que se produce entre el conocimiento y la acción cuando ésta se ve conformada por una reflexión práctica que responde a las circunstancias cambiantes. La doctrina de Wang se entiende mejor como un intento de articular el significado concreto del *jen,* del ideal neoconfuciano que hace del universo una comunidad moral.

ASC

CHILLINGTON, RICHARD, véase **KILVINGTON.**

CHING, término chino que significa «respeto», «seriedad», «esmero», «compostura». En los tex-

tos chinos antiguos, *ching* es la actitud apropiada ante los espíritus, los padres y ante el gobernante. Era originalmente intercambiable con otro término, *kung* («respeto»). Entre los neoconfucianos estos términos son distintos: *ching* se preserva para describir el estado interno de la mente y *kung* para sus manifestaciones externas. Esta distinción forma parte de la respuesta del neoconfucianismo al objetivo de la meditación extática defendido por muchos taoístas y budistas. Los neoconfucianos pretendían mantener un estado imperturbable de «respetuoso esmero» no sólo en la meditación, sino en cualquier actividad. Este sentido del *ching* se entiende mucho mejor como una especie de apropiación neoconfuciana del ideal Ch'an (Zen) relativo al *yi-hsing san-mei (samādhi)*, fundamental en textos tales como la *Declaración Sutra*.

PJI

CHISHOLM, RODERICK MILTON (1916-1999), filósofo estadounidense. De gran influencia, sus escritos han transformado los dominios de la ética y la historia de la filosofía. Es principalmente conocido como epistemólogo, metafísico y filósofo de la mente. Chisholm desarrolla una filosofía propia como reacción a ciertas formas muy poderosas de reduccionismo, tales como el fenomenalismo, extensionalismo, y fisicalismo. Se educó en Brown y Harvard (Ph. D., 1942) y realizó casi la práctica totalidad de su carrera en Brown.

Es principalmente conocido por las siguientes contribuciones: *a)* junto con su maestro y posterior colega en Brown, C. J. Ducasse, desarrolla y defiende un tratamiento adverbial de la experiencia sensorial diseñada contra la doctrina por entonces dominante; *b)* basándose en un profundo análisis de los problemas que emergen en torno al libre albedrío, propone la defensa de tesis liberales en oposición, de nuevo, a las posiciones compatibilistas defendidas por entonces en los círculos analíticos. Esta postura lleva, además, a un tratamiento inusual de la acción, basado en la distinción entre causalidad eventual y causalidad inmanente; *c)* en oposición al muy celebrado giro lingüísitico propugnado por la filosofía del lenguaje, defendió la prioridad de la intencionalidad, defensa que adquire fama no sólo a través de numerosos escritos, sino también a través de la correspondencia mantenida con Wilfrid Sellars; *d)* pronto a reconocer la importancia y carácter diferencial de la noción de *de se*, ve en este concepto un fundamento para el pensamiento *de re*; *e)* su ontología realista se desarrolla a través del concepto intencional de «entrañamiento», empleado para definir conceptos clave de su sistema, y a suministrar criterios de identidad para los conceptos que forman parte de sus categorías fundamentales; *f)* en epistemología, defendió diversas formas de fundacionalismo e internalismo, ofreciendo un sutil argumento sobre la (di)solución del antiguo problema del criterio.

Los principios de la epistemología y la metafísica de Chisholm no son considerados como axiomas rígidos de su sistema. Carecen de cualquier privilegio de inviolabilidad y deben ser evaluados a la vista de sus consecuencias y de cualquier otra cosa que podamos juzgar plausible. A este respecto ofrece un fuerte contraste con epistemólogos como Popper, con el escepticismo de la justificación dependiendo de su deductivismo, y con Quine, cuyo contacto con el naturalismo conduce en buena medida a su epistemología y metafísica radicales. Al contrario que éstos, Chisholm no establece principios previos de orden epistémico o metafísico. Sus puntos de vista filosóficos se desarrollan de forma dialéctica, mostrando sensibilidad a cualesquiera consideraciones, ejemplos o contraejemplos que la reflexión pueda revelar como relevantes. Esta exigencia demanda una mayor complejidad en la elaboración, aliviada, no obstante, por un poderoso deseo de lograr la mayor economía ontológica y conceptual posible.

Véase también **CONOCIMIENTO *DE SE*, EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO, FUNDACIONALISMO, PROBLEMA DEL CRITERIO, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

ES

CHIT, véase ***SAT/CHIT/ĀNANDA.***

CHOMSKY, NOAM (n. 1928), destacado lingüista, filósofo y activista político americano que ha desarrollado toda su actividad en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. El logro científico más conocido de Chomsky es el establecimiento de una fundamentación rigurosa para el estudio científico de la gramática de los lenguajes naturales. Mediante el uso de herramientas procedentes de los lenguajes formales, dio un tratamiento mucho más preciso y explicativo de la gramática de los lenguajes naturales que todos los conocidos hasta ese momento (*Syntactic Structures* [*Estructuras sintácticas*], 1957). Desde entonces ha venido desarrollando una serie de estructuras muy influyentes para el estudio de la gramática de los lenguajes naturales (por ejemplo, *Aspects of the Theory of Syntax*, 1965; *Lectures on Government and Binding*, 1981; *The Minimalist Program* [*El programa minimalista*], 1995). Aunque hay diferencias significativas en el detalle, existen también temas comunes que subyacen a todos estos tratamientos. El principal es, quizá, la existencia de un conjunto innato de principios lingüísticos compartido por

todos los seres humanos, los que implica, entonces, que el propósito de la investigación lingüística es describir el estado inicial de la persona que aprende una lengua y dar un tratamiento de la variación lingüística a través de los mecanismos más generales posibles.

Para la concepción chomskyana de la lingüísitica, los lenguajes son estructuras en el cerebro de los hablantes individuales descritas a un cierto nivel de abstracción por la teoría. Estas estructuras se dan dentro del área destinada a la habilidad para el lenguaje, un hipotético módulo del cerebro humano. La gramática universal constituye el conjunto de principios que forman esa estructura cerebral y que son capaces de determinar la clase de lenguajes humanamente posibles. Esta concepción de la lingüística involucra varias tesis influyentes y controvertidas. En primer lugar, la hipótesis de una gramática universal entraña la existencia de principios lingüísticos innatos. En segundo lugar, la hipótesis de una especie de órgano del lenguaje implica que nuestras habilidades lingüísticas, al menos por lo que hace a la gramática, no son el producto de procesos generales de razonamiento. Por último, y representando, tal vez, el punto más controvertido, sucede que las propiedades de los lenguajes, concebidos de este modo, son determinadas exclusivamente por los estados del hablante, debido a que la posesión de las estructuras antes mencionadas es una propiedad de tales hablantes. Desde esta concepción individualista del lenguaje, no hay lugar en la lingüística científica para las entidades sociales determinadas por las comunidades lingüísticas en que consisten los lenguajes, al menos, según las concepciones antropológicas previas de la disciplina.

Muchas de las contribuciones más significativas que Chomsky ha hecho a la filosofía, como, por ejemplo, su influyente ataque contra el conductismo («Review of Skinner's *Verbal Behavior», Language,* 1959), surgen de la elaboración y defensa de consecuencias como las anteriores (cfr., también *Cartesian Linguistics* [*Lingüística cartesiana: un capítulo de la historia del pensamiento racional*], 1966; *Reflections on Language* [*Reflexiones sobre el lenguaje*], 1975; *Rules and Representations (Reglas y representación)* 1980; *Knowledge of Language* [*El conocimiento del lenguaje*], 1986). Los escritos filosóficos de Chomsky se caracterizan por su adhesión al naturalismo, doctrina según la cual la mente debería ser estudiada como cualquier otro fenómeno natural. En los últimos tiempos, Chomsky ha sostenido también que la referencia, en el sentido que se atribuye a este término en filosofía del lenguaje, no desempeña ningún papel dentro una teoría científica del lenguaje («Language and Nature», *Mind*, 1995).

Véase también GRAMÁTICA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, PSICOLINGÜÍSTICA, SIGNIFICADO, TEORÍA FORMAL DEL APRENDIZAJE.

JSTA

CHOU TUN-YI (1017-1073), filósofo chino neoconfuciano. Su obra principal, el *T'ai-chi t'u-shuo (Exposición del diagrama del principio supremo),* consiste en un gráfico que representa los contituyentes, estructura y proceso evolutivo del cosmos, junto con una serie de comentarios aclaratorios. Esta obra, junto con su *T'ung-shu (Indagando el I-Ching),* introdujo muchas de las principales ideas de la metafísica neoconfuciana. A partir de ese momento se desencadena un encendido debate sobre el diagrama de Chou en el que algunos han venido a sostener que describe el universo tal como surge del *wu* («no ser») y que por tanto estaría inspirado en el taoísmo, al cual también daría apoyo. El interés prioritario de Chou fue siempre cosmológico; nunca estableció conexiones entre su metafísica y problemas éticos.

PJI

CHU HSI (1130-1200), pensador neoconfuciano de la dinastía Sung (960-1279), considerado frecuentemente como el mayor filósofo chino después de Confucio y Mencio. Su mentor fue Ch'eng Yi (1033-1107), lo que explica la referencia a la escuela de Ch'eng-Chu. Chu Hsi desarrolló las ideas de Ch'eng Yi estableciendo una metafísica del *li* («principio») y el *ch'i* («fuerza material»). *Li* es incorpóreo, uno, eterno, inmutable y siempre resulta positivo; *ch'i* es físico, diverso, transitorio, sujeto a cambio e involucra tanto lo positivo como lo negativo. Uno y otro no han de ser mezclados o separados. Las cosas se hallan compuestas tanto de *li* como de *ch'i*. Chu identifica el *hsing* («naturaleza humana») con el *li*, el ch'ing («sentimientos» y «emociones») con el *ch'i* y el *hsin* («mente/corazón») con un *ch'i* del tipo más sutil, uno que incluye principios. Interpreta el *ko-wu* de la *Gran Enseñanza* como la investigación de los principios que son inherentes a las cosas, correspondiéndole al *chih-chih* la ampliación del conocimiento. Se opuso a Lu Hsiang-shan (1139-1193) y a Wang Yang-ming (1472-1529), quienes sostuvieron que la mente es el fundamento de todo. Tsung-san (1909-1995) considera que la posición defendida por Lu y Wang está más próxima a la filosofía de Mencio, considerada como la filosofía ortodoxa. Esto no ha impedido, sin embargo, que los comentarios de Ch'eng y Chu a los Cuatro Libros fueran usados como referencia en los exámenes de ingreso en el

servicio civil desde 1313 hasta la abolición del sistema en 1905.

Véase también CH'IEN MU, CONFUCIO, FILOSOFÍA CHINA, FUNG YU-LAN, MENCIO, WANG YANG-MING.

S-HL

CHUANG TZU, filósofo taoísta chino (siglo IV a.C.), también llamado Chuang Chou. Según un buen número de especialistas, sólo las ideas de los capítulos centrales (1 a 7) del libro *Chuang Tzu* corresponden al autor, mientras que los restantes contienen ideas relacionadas con su pensamiento y desarrollos posteriores del mismo. Los capítulos interiores contienen diálogos, cuentos, versos, refranes y breves ensayos dispuestos para provocar una perspectiva distinta acerca de la vida. El reconocimiento de que no existe un terreno neutral para dirimir entre juicios opuestos hechos desde perspectivas distintas habría de conducir a una relajación de la importancia que uno adjudica a tales juicios y a distinciones como pueden ser las de lo correcto o lo equivocado, la vida y la muerte, el yo y los otros. El modo de vivir que se defiende es objeto de distintas interpretaciones. Algunas de las partes del texto parecen defender un modo de vida no muy diferente del ordinario aunque, tal vez, con un menor compromiso emotivo. Otros fragmentos, sin embargo, parecen defender un cambio más radical. Se supone que la persona ha de reaccionar espontáneamente a las situaciones a las que se enfrenta sin objetivos predeterminados acerca de lo que es correcto o adecuado y contemplar todas las eventualidades, incluyendo los cambios en uno mismo, como parte del proceso de transformación del orden natural.

Véase también TAOÍSMO.

K-LS

CHUNG, SHU, términos filosóficos chinos de importancia en la tradición confuciana que sirven para designar la «lealtad» o el «compromiso» y la «consideración» o «reciprocidad», respectivamente. En los *Analecta,* Confucio hace notar que existe un móvil que anima su modo de vida y un discípulo suyo describe dicho móvil en términos de *chung* y *shu*. *Shu* se explica en ese texto como el principio según el cual no se ha de hacer a otro lo que uno no desea para sí mismo, pero *chung* no se aclara explícitamente. Los estudiosos han interpretado el *chung* como el compromiso de dirigir la propia conducta bajo el principio del *shu,* como un compromiso en el cumplimiento de las normas del *li* («ritual») –complementadas con el *shu,* lo cual hace más flexible el cumplimiento de tales normas– o también como un comportamiento estricto por lo que se refiere al cumplimiento de los deberes que uno tiene con los superiores o los pares –acompañado igualmente por el *shu,* que contempla también el tratamiento de los inferiores y humaniza y da flexibilidad al tratamiento que uno da a éstos–. Este par de términos continuó siendo usado por los confucianos posteriores para referirse a los aspectos complementarios del ideal ético del proceso de desarrollo personal; esto es, algunos utilizaron *chung* para referirse a una manifestación plena del complejo corazón/mente propio y *shu* para referirse a la extensión del complejo corazón/mente a los demás.

Véase también CONFUCIANISMO.

K-LS

CHÜN-TZU, término chino que designa al caballero, al «hombre superior», al «individuo noble» o al que constituye un «ejemplo». *Chün-tzu* representa el ideal confuciano de la excelencia moral. Un *chün-tzu,* a diferencia de un *sheng* («sabio»), es aquel que ejemplifica en su vida y conducta una preocupación por el *jen* («humanidad»), el *li* («corrección») y el *i* («rectitud»). *Jen* se refiere a la consideración hacia el bienestar de sus compañeros en la comunidad; *li,* a la correción que se conforma a las reglas tradicionales del comportamiento adecuado, e *i* hace referencia al propio sentimiento acerca del recto proceder, especialmente cuando se trata con circunstancias cambiantes. Un *chün-tzu* se caracteriza por una actitud universal y neutral por lo que respecta a opiniones morales preconcebidas y prácticas establecidas, junto con una preocupación por mantener la harmonía entre las palabras y las obras. Estas características permiten que el *chün-tzu* mantenga el control ante circunstancias novedosas y difíciles aunque pueda reconocer al mismo tiempo la importancia de la tradición moral como guía para la conducta.

ASC

CHUNG-YUNG, porción del texto clásico chino del pensamiento confuciano titulado *Libro de los ritos*. La traducción más frecuente del *Chung-yung* es la de *La doctrina del humilde,* aunque *Lo principal y lo popular* sería más adecuado. Aunque ha sido tratado como una obra clásica autónoma desde muy antiguo, no recibe un *status* canónico hasta que Chu Hsi hace de él uno de los Cuatro Libros. El texto está formado por una colección de aforismos y ensayos breves reunidos por temas. Diversas porciones del texto delinean un tipo de virtud ética, entresacando una respuesta flexible ante el cambio del contexto e identificando el desarrollo del individuo con el de las capacidades presentes en la naturaleza de cada uno *(hsing),* naturaleza que es concedida por el Cielo *(t'ien)*. Como resulta habitual en el confucianismo, la vir-

tud dentro de la familia discurre en paralelo a la virtud política.

Véase también ***CH'ENG, TA-HSÜEH.***

BWVN

CHURCH, ALONZO (1903-1995), lógico, matemático y filósofo estadounidense, conocido en el dominio de la lógica pura por el descubrimiento y aplicación del operador lambda, concepto central dentro del cálculo lambda, del cual también es autor. También adquiere fama por su definición rigurosa de la teoría de tipos, un género de lógica de orden superior vagamente formulada por vez primera en la obra de Whithead y Russell. El operador lambda permite una representación simbólica carente por completo de ambigüedad de expresiones filosófica y matemáticamente relevantes, las cuales sólo se podían representar antes de forma ambigua o mediante paráfrasis. En filosofía, Church defendió el uso de procedimientos rigurosos basados en la lógica simbólica. Su filosofía se caracteriza por su propia versión del logicismo, doctrina según la cual la matemática se puede reducir a la lógica, y por su aceptación decidida de la lógica de orden superior. La lógica de orden superior, y con ella la lógica de segundo orden, son sistemas ontológicamente muy ricos que involucran la cuantificación sobre variables de orden superior, variables que representan propiedades, relaciones, etc. La lógica de orden superior fue empleada de forma habitual en los trabajos de tipo fundacional que llevaron a cabo Frege, Peano, Hilbert, Gödel, Tarski y otros hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual empiezan a perder vigencia. Debido a su aceptación del logicismo y de la lógica de orden superior, Church caminó en contra de la corriente principal, progresivamente dominante durante el tercer cuarto del siglo XX, que se opone a la reducción de la matemática a la lógica y a los denominados «excesos ontológicos» de la lógica de orden superior. Durante la década de 1970, aunque sigue siendo admirado por sus estándares de rigor y por sus logros, Church fue considerado como un conservador, e incluso como un reaccionario. Las opiniones en esta dirección se han suavizado durante estos últimos años.

Por lo que hace a los aspectos computacionales y epistemológicos de la lógica, Church es responsable de dos contribuciones de importancia. Él fue el primero en articular el principio ampliamente difundido y aceptado que en la actualidad se conoce como tesis de Church. Según esta tesis, toda función numérica efectivamente calculable es recursiva. Aunque a primera vista puede resultar controvertida, esta tesis conecta los aspectos operacionales, intuitivos, extrínsecos y epistémicos de la aritmética con sus aspectos ontológicos, intrínsecos y abstractos. La tesis de Church fija también un límite sobre aquello que puede obtenerse desde un punto de vista computacional. El trabajo posterior de Church sobre el «problema de la decisión de Hilbert» le llevó al descubrimiento y prueba del teorema de Church. Este resultado establece la inexistencia de un procedimiento computacional para determinar, dado un argumento de primer orden con un número finito de premisas, si es válido o inválido. Este hecho contrasta considerablemente con el resultado previamente conocido según el cual el método algorítmico de las tablas de verdad basta para determinar la validez de un argumento con un número finito de premisas de la lógica proposicional. La tesis de Church ilumina la considerable diferencia existente entre la lógica proposicional y la lógica de primer orden y establece un límite exterior sobre aquello que puede ejecutarse por medio de un «razonamiento automático».

Los escritos matemáticos y filosóficos de Church se ven considerablemente influidos por Frege, especialmente por la distinción que este autor introduce entre sentido y referencia, por su énfasis en un tratamiento puramente sintáctico de la prueba y por su doctrina según las cuales los enunciados denotan (son nombres de) sus valores de verdad.

Véase también **COMPUTABILIDAD, FORMALIZACIÓN, HILBERT, LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, LOGICISMO, PROGRAMA DE HILBERT, TABLA DE VERDAD, TEORÍA DE FUNCIONES RECURSIVAS, TEORÍA DE TIPOS, TESIS DE CHURCH.**

JCOR

CHURCHLAND, PATRICIA SMITH (n. 1943), filósofa de origen canadiense, defensora de la neurofilosofía. Obtuvo su B. Phil. por la Universidad de Oxford en 1969 y pasó a ocupar diversas plazas en la Universidad de Manitoba, en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, en la Universidad de California, San Diego, y en el Instituto de Computación Neural.

Churchland empezó a estudiar el cerebro en la escuela médica de la Universidad de Manitoba movida por su escepticismo ante la determinación filosófica a priori de las categorías mentales e insatisfecha también con el tratamiento de arriba abajo que la psicología computacional da de su función. El resultado de todo ello es una única teoría en que se combinan la ciencia y la Filosofía, la «neurofilosofía», que ha supuesto un desafío a la metodología dominante en el dominio de la mente. De este modo, y a través de una serie de artículos entre los que figuran «Fodor on Language Learning» (1978) y «A Perspective on Mind-Brain Research» (1980), diseña un nuevo paradigma con una base neurobiológica firme. En ella se subsumen estructuras y organismos simples de tipo no lingüístico, ya que el

cerebro es, en definitiva, un órgano evolucionado, pero conservando el funcionalismo, ya que los estados mentales de un sistema cognitivo tienen que ser explicados a través de teorías neurofuncionales de alto nivel. Se trata de lograr una estrategia de cooperación entre psicología y neurociencia, un proceso de «evolución compartida» elocuentemente descrito en *Neurophilosophy* (1986) tendente a cofirmar la predicción según la cual los fenómenos genuinamente cognitivos serán finalmente reducidos, algunos como conceptualizaciones dentro del marco del sentido común y otros experimentando oportunas transformaciones dentro de la ciencia.

Esa misma confluencia intelectual es la que se aprecia en las diversas colaboraciones de esta autora: con el psicólogo y neurobiólogo computacional Terrence Sejnowski en *The Computational Brain* (1992), con el neurocientífico Rodolfo Llina en *The Mind-Brain Continuum* (1996); y con el filósofo Paul Churchland, a la sazón, su marido, en *On the Contrary* (1998) (ella y su marido Paul Churchland son reconocidos de forma conjunta por R. McCauley en *The Churchlands and Their Critics*, 1996). Desde el punto de vista de la neurofilosofía, la cooperación interdisciplinar es esencial para el avance del conocimiento, ya que la verdad suele residir en los detalles de tipo interteórico.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

RPE

CHURCHLAND, PAUL M. (n, 1942), filósofo estadounidense de origen canadiense; ha liderado la corriente conocida como materialismo eliminativo. Obtuvo su doctorado en Filosofía por la Universidad de Pittsburg en 1969 y ocupó diversas plazas en la Universidad de Toronto, en la de Manitoba y en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. En la actualidad es profesor de Filosofía y miembro del Instituto de Computación Neural de la Universidad de California, San Diego.

La obra escrita de Churchland constituye una colección de textos lúcidamente escritos y científicamente informados en los que se expone su filosofía neurocomputacional. En *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (1979) sostiene que, aunque la ciencia debe ser vista desde una óptica realista, la percepción opera de modo conceptual y el lenguaje, por su parte, se comporta de forma holista, con un significado determinado por redes de uso asociadas entre sí. Además, y por lo que hace a la estructura de la ciencia, las teorías de mayor nivel deberían ser reemplazadas, incorporadas o eliminadas por teorías más básicas procedentes de las ciencias naturales. En el caso específico de la psicología del sentido común, ésta debe ser reconocida como una teoría empíricamente falsa que hay que sustituir por una estructura neurocientífica no enunciativa. Este escepticismo ante los tratamientos proposicionales de las teorías es un tema común, presente ya en sus primeros escritos, que es retomado más adelante en «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes» (1981).

Una vez desarrollada por completo, una estructura neurocientífica habrá de tomar la forma de una red conexionista integrada por modelos de procesamiento integrados en paralelo. Así, y a través de ensayos como *A Neurocomputational Perspective* (1989), Churchland sostiene que los procesos psicológicos genuinos son secuencias de patrones de activación establecidas sobre redes neuronales. Las teorías científicas son, igualmente, vectores aprendidos dentro de un espacio de posibles patrones de activación y donde la explicación científica representa la activación prototípica de un vector favorito. La epistemología clásica debe ser también analizada desde una perspectiva neurocomputacional. Churchland sugiere una teoría semántica en la que la sinonimia, o el refinamiento de los conceptos, resulte ser una relación de similaridad entre patrones dentro de una red neuronal. Incluso el conocimiento moral puede ser analizado como una colección de prototipos acerca de la realidad social que se encuentran almacenados y que surgen cuando el sujeto navega a través de otros sistemas neuronales. Este cuadro al completo aparece representado en *The Engine of Reason, the Seat of the Soul* (1996) y, junto con su esposa, Patricia Churchland, en la colección de ensayos que lleva por título *On the Contrary* (1998). Lo que resulta de todo ello es una encarnación neurocomputacional del programa naturalista, una panfilosofía que promete dar cuenta de la ciencia, la epistemología, el lenguaje y la moral en una gran red de tipo conexionista.

Véase también **CONEXIONISMO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, SIGNIFICADO.**

RPE

CIBERNÉTICA (término acuñado por Norbert Wiener en 1947 procedente del griego, *kubernētēs*, «timonel»), el estudio de la comunicación y de la manipulación de información al servicio del control y guía de los sistemas biológicos, físicos o químicos. Tradicionalmente, la cibernética ha estado conectada con las teorías matemáticas de la información (comunicación) y de la computación. Para describir las propiedades cibernéticas de sistemas o procesos se precisan modos de describir y medir la información (reducir la incertidumbre) sobre los fenómenos dentro del sistema y su entorno. Los procesos de retroalimentación, los ingredientes básicos de los procesos cibernéticos, afectan a la información –de aquello que interviene en la retroalimentación– y

constituyen los mecanismos básicos de procesos tales como la homeostasis en sistemas biológicos, el automatismo en la industria y los sistemas de guía. Es evidente que la aplicación más general es la que se refiere a la conducta intencional (pensamiento) en sistemas cognitivamente orientados a fines tales como podamos ser nosotros mismos.

La retroalimentación tiene lugar en sistemas con bucles cerrados, los cuales se oponen a los sistemas con bucles abiertos. En realidad, el término «bucle abierto» (que no implica bucle alguno) es una denominación inadecuada, pero se ha hecho común. El ejemplo habitual de sistema con bucle abierto es aquel en el que se emplaza en una habitación cerrada un radiador en constante funcionamiento. La temperatura de la habitación puede alcanzar casualmente la deseada por sus ocupantes, pero también la puede exceder dramáticamente. Un sistema de calefacción como éste no tiene forma de controlarse a sí mismo para adaptarse a las condiciones requeridas.

En contraste con esto, el sistema estándar con bucle cerrado incorpora un mecanismo de retroalimentación. En el núcleo de la cibernética se encuentra el concepto de control. Un proceso bajo control es aquel en el que un estado final al cual se llega depende esencialmente de la conducta del mecanismo de control y no sólo del medio exterior. Esto es, el mecanismo de control implica una independencia parcial por parte del sistema. Un mecanismo de control puede ser representado como algo dotado tanto de un medio exterior como de uno interior. El medio interno consiste en fenómenos internos al sistema que constituyen ese sistema. El medio externo consiste en aquellos fenómenos exteriores que ocasionalmente golpean el sistema, amenazándolo con su ruptura y con una eventual pérdida de su integridad y de su estabilidad. Para que un sistema mantenga su independencia e identidad ante las fluctuaciones de su medio externo, es preciso que éste sea capaz de detectar información acerca de los cambios habidos en dicho medio. La información debe pasar a través de la interfaz existente entre los medios interno y externo de tal modo que el sistema sea capaz de compensar las fluctuaciones del medio exterior ajustando las variables correspondientes al propio medio interno. De otro modo, las perturbaciones del medio exterior podrían superar la capacidad del sistema –llevando sus estados internos a un estado de equilibrio en relación a los estados externos y perdiendo de este modo su identidad como sistema distinto e independiente–. Esto nunca resulta más cierto que con los sistemas homeostáticos de cuerpo (el de la temperatura o el del nivel de azúcar en la sangre).

El control sobre el cumplimiento de los objetivos se ve acompañado de un proceso de minimización del error. La *retroalimentación negativa,* o información acerca de los errores, consiste en la diferencia existente entre la actividad que un sistema realiza realmente *(output)* y aquella que tiene fijada como objetivo *(input).* El ejemplo habitual de un sistema de control que incorpore retroalimentación negativa es el de un sistema de calefacción controlado por medio de un termostato. La temperatura real de la habitación *(output* del sistema) lleva información al termostato que puede ser comparada (mediante un mecanismo de comparación con los objetivos) con la temperatura deseada para la habitación *(input)* que ha quedado indicada en el selector del termostato; la diferencia (error) se puede entonces reducir encendiéndose o apagándose la resistencia del radiador.

La *retroalimentación positiva* tiende a amplificar el valor del *output* de un sistema (o la perturbación del sistema) añadiendo ese valor al de sus *inputs*. De este modo, el sistema acentúa las perturbaciones y, si no se vigila, puede traspasar eventualmente la frontera de la inestabilidad. Supóngase que el aumento de la temperatura de la habitación provoca que el indicador del termostato aumente en proporción directa a ese incremento. Esto provocará que la resistencia del radiador continúe suministrando calor (posiblemente con consecuencias desastrosas). Muchas dolencias biológicas tienen, precisamente, esta característica. Por ejemplo, una pérdida importante de sangre produce falta de eficacia en el modo en que el corazón bombea la sangre al cuerpo, lo cual provoca una pérdida de presión arterial, la cual, a su vez, causa la reducción del flujo de sangre al corazón reduciendo aún más su eficacia para bombear sangre.

Los sistemas orientados a fines son también sistemas cibernéticos. El logro intencional de un objetivo debe constar (al menos) de: *a)* una representación interna de los objetivos del sistema (un mecanismo que detecte si el estado deseado es el actual); *b)* un bucle de retroalimentación por medio del cual la información sobre el estado presente del sistema puede ser comparada con el estado tenido como objetivo, tal y como éste se representa internamente, y gracias al cual se puede iniciar una corrección del error para minimizar la diferencia; y *c)* una dependencia causal del sistema de *outputs* con respecto al proceso de corrección de errores enunciado en *b)* (que permita distinguir la satisfacción del objetivo de un acierto fortuito).

Véase también TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TEORÍA DE LA INFORMACIÓN, TEORÍA DE SISTEMAS.

FA

CICERÓN, MARCO TULIO (106-43 a.C.), estadista, orador, ensayista y gran amante del género epistolar. Es importante no tanto por formular doctrinas

filosóficas personales como por haber sabido exponer las doctrinas de las principales escuelas de la filosofía helenística y, como él mismo sostuvo, por «enseñar a la filosofía a hablar en latín». No se ha de encontrar exagerada la importancia de esta última afirmación. Las acuñaciones terminológicas de Cicerón ayudaron a conformar el vocabulario filosófico del Occidente latino hasta bien entrada la era moderna.

La característica más destacada del pensamiento de Cicerón es su intento de unificar la filosofía y la retórica. Su primera gran trilogía, *Del orador, De la república* y *De las leyes*, presenta una visión del estadista-filósofo cuyo gran objetivo es guiar los asuntos políticos a través de la persuasión retórica más que a través de la violencia. La filosofía, según Cicerón, necesita a la retórica para poner en práctica sus objetivos principales, mientras que la retórica es inútil sin el apoyo psicológico, moral y lógico que suministra la filosofía. Esta combinación de elocuencia y filosofía constituye lo que él denomina *humanitas* –un término cuya influencia se comprueba en renacimientos posteriores del humanismo–, única que puede conceder el fundamento del gobierno constitucional. Se adquiere, además, sólo mediante un amplio aprendizaje de aquellos asuntos que importan al ciudadano libre (las *artes liberales).* Esta concepción de una educación humana que abarque la poesía, la retórica, la historia, la moral y la política ha pervivido como un ideal, especialmente para aquellos que consideran que una formación en las disciplinas liberales es esencial para el ciudadano si se desea que su autonomía racional se exprese de modos cultural y políticamente beneficiosos.

Uno de los móviles principales de las primeras obras de Cicerón era la incorporación en la alta cultura romana de uno de los productos más distintivos de Grecia, el pensamiento filosófico, y demostrar la superioridad de Roma. De este modo insiste en que el derecho y las instituciones políticas romanas encarnan adecuadamente lo mejor de la teoría política griega, mientras que los propios griegos resultaron incapaces de llevar sus teorías a la práctica. Siguiendo la concepción estoica que hace del universo un todo racional gobernado por la razón divina, Cicerón sostiene que las sociedades humanas deben basarse en la ley natural. Para Cicerón, la ley natural posee las características de un código legal; en particular, puede ser formulada mediante una colección comparativamente grande de reglas mediante las cuales es posible medir las instituciones sociales existentes. De hecho, y en la medida en que reflejan tan de cerca los requisitos de la naturaleza, las leyes e instituciones romanas representan un paradigma próximo a la perfección para las sociedades humanas. La doctrina global de Cicerón, más tal vez que sus detalles particulares, sirvió para establecer una sólida estructura para las teorías antipositivistas del derecho y la moral, incluyendo las de Aquino, Grocio, Suárez y Locke.

En los dos últimos años de su vida elabora una serie de diálogos-tratados que suministran un resumen enciclopédico de la filosofía helenística. Cicerón mismo resulta seguir el falibilismo moderado de Filón de Larisa y de la Academia Nueva. Considerando que la filosofía es un método y no una colección de dogmas, abraza una actitud de duda sistemática. No obstante, y a diferencia de la duda cartesiana, Cicerón no la extiende al mundo real detrás de los fenómenos, ya que no contempla la posibilidad de un fenomenalismo estricto. Tampoco cree que la duda sistemática conduzca a un escepticismo radical acerca del conocimiento. Aunque no existe un criterio infalible para distinguir las impresiones verdaderas de las falsas, algunas impresiones, sostiene, son más «persuasivas» *(probabile)* que otras y se puede confiar en ellas para guiar la acción.

En *Académicos* ofrece una descripción detallada de los debates epistemológicos helenísticos, adoptando una posición intermedia entre el dogmatismo y un escepticismo radical. Una estrategia similar es la que gobierna el resto de sus obras posteriores. Cicerón presenta los puntos de vista de las principales escuelas, los somete a crítica, y defiende tentativamente algunas posiciones que encuentra «persuasivas». Tres obras interrelacionadas, *Sobre la adivinación, Sobre el destino* y *Sobre la naturaleza de los dioses* sirven para repasar los argumentos epicúreos, estoicos y los de la Academia acerca de la teología y la filosofía natural. Gran parte del pensamiento y la práctica religiosa son tratados de forma fría, irónica, y son denostados desde el escepticismo –de una forma similar a la de los *filósofos* del siglo XVIII quienes, junto con Hume, encontraron en Cicerón mucho que imitar–. No obstante, admite que los argumentos estoicos a favor de la providencia son «persuasivos». Por lo que respecta a la ética, en *De los fines* (45), critica las doctrinas epicúreas, estoicas y peripatéticas y en las *Tusculanes* (45) hace lo propio con sus puntos de vista acerca de la muerte, el dolor, las emociones irracionales y la felicidad. Aun hay una última obra, *De los Deberes*, en la que ofrece un sistema práctico de ética basado en los principios estoicos. Aunque en ocasiones su pensamiento haya sido considerado como el eclecticismo típico de un aficionado, el método adoptado por Cicerón para elegir selectivamente aquello que ha llegado a ser destacado dentro de los sistemas filosóficos profesionales suele presentar una considerable reflexión y originalidad.

Véase también ACADEMIA NUEVA, ESTOICISMO, FILOSOFÍA HELENÍSTICA, LEY NATURAL.

PMI

CIELO, véase ***T'IEN.***

CIENCIA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

CIENCIA COGNITIVA, un complejo de disciplinas que se propone dar cuenta de la actividad inteligente, ya sea perteneciente a organismos vivos (especialmente los seres humanos adultos) o a máquinas. Es por ello que su núcleo está formado por la psicología cognitiva y la inteligencia artificial. Otro cierto número de disciplinas tales como la neurociencia, la lingüística, la antropología y la filosofía, así como otras ramas de la psicología (por ejemplo, la psicología del desarrollo), pueden considerarse contribuyentes más periféricos a esta disciplina. El científico cognitivo puro sería aquel que emplea técnicas de modelización por ordenador (desarrollando programas con el objetivo de simular determinadas actividades cognitivas humanas). Sin embargo, el gran número de disciplinas que conforman periféricamente la ciencia cognitiva han contribuido también prestando a la empresa una cierta cantidad de estrategias de investigación. Aunque existen unas pocas instituciones que intentan unificar la ciencia cognitiva (tales como departamentos universitarios, revistas y sociedades científicas), los problemas investigados y los métodos empleados para ello suelen limitarse a alguna de las disciplinas que contribuyen a su desarrollo. Por ello, es más apropiado considerar la ciencia cognitiva más como una empresa interdisciplinar que como una nueva disciplina en sí misma.

Aunque el interés por los fenómenos cognitivos ha desempeñado históricamente un papel central en las diversas disciplinas que contribuyen a la ciencia cognitiva, el término sólo se aplica con propiedad a la actividad interdisciplinar que emerge a lo largo de la década de 1970. Durante las dos décadas anteriores, cada una de las disciplinas que se convierten en parte activa de la ciencia cognitiva se liberan progresivamente de las prescripciones de origen positivista y conductista que obstaculizan la investigación sistemática del modo de operar de la mente. Uno de los principales factores que catalizan las nuevas investigaciones de las actividades cognitivas fue la gramática generativa de Chomsky, propuesta no sólo como una teoría abstracta acerca de la estructura del lenguaje, sino también como un tratamiento del conocimiento que los usuarios de un lenguaje tienen de éste en su mente (su *competencia* lingüística). Un componente aún más fundamental fue el desarrollo de una serie de aproximaciones hacia teorías abstractas de la información y la introdución de las máquinas (ordenadores) para manejar esa información. Todo esto hacer surgir la idea de que se podría programar un ordenador para procesar información hasta el punto de presentar una conducta que, si fuera realizada por un ser humano, requeriría inteligencia.

Si se intentase formular una pregunta capaz de unificar toda la investigación realizada en ciencia cognitiva, ésta sería posiblemente: ¿cómo funciona un sistema cognitivo? Pero incluso esta pregunta es interpretada de forma muy distinta en cada disciplina. Es posible apreciar tales diferencias observando el caso del lenguaje. Mientras que los psicolingüistas (generalmente psicólogos) intentan identificar las actividades mentales –en términos de procesamiento de datos– que subyacen al uso del lenguaje, la mayoría de los lingüistas se centran en los *productos* de este procesamiento interno e intentan articular la estructura abstracta del lenguaje. Un objetivo frecuente en muchos teóricos de la computación es, por el contrario, desarrollar programas para analizar el lenguaje natural y producir representaciones sintácticas y semánticas apropiadas.

Estas diferencias en los objetivos de las distintas disciplinas que participan en la ciencia cognitiva se corresponden con diferencias en la metodología. En lo que sigue se presentan algunos de los principales desarrollos metodológicos de las disciplinas implicadas y algunos de los problemas que encuentran.

Inteligencia artificial. Si el sistema cognitivo humano es considerado como un sistema computacional, el objetivo natural es simular su funcionamiento. Este objetivo requiere esquemas para representar la información así como procedimientos para localizarla y manipularla. Algunos de los primeros programas en IA dependían considerablemente de los recursos del cálculo de predicados de primer orden, representando la información mediante esquemas proposicionales y manipulándolos a través de principios lógicos. Para muchos de los propósitos de la modelización, se ha demostrado la importancia de representar la información en estructuras de una mayor escala, tales como marcos (Marvin Minsky), esquemas (David Rumelhart) o guiones (Roger Schank), en los cuales los diferentes elementos de información asociados con un objeto o actividad podrían ser almacenados conjuntamente. Tales estructuras utilizan, por lo general, valores por defecto para apartados específicos (donde se determina, por ejemplo, que los ciervos viven en el bosque) que formarán parte de la representación a menos que sean modificados por nueva información (por ejemplo, que un ciervo particular vive en el zoo de San Diego). Una aproximación alternativa altamente influyente desarrollada por Allen Newell, reemplaza las representaciones declarativas de la información por representaciones procedimentales conocidas bajo el nombre de *producciones*. Estas producciones toman la forma de condicionales que especifican las acciones a ser rea-

lizadas (por ejemplo, copiar una expresión en la memoria de trabajo) cuando ciertas condiciones son satisfechas (por ejemplo, que una expresión se corresponda con otra).

Psicología. Aunque algunos psicólogos desarrollan simulaciones computacionales, una actividad mucho más característica es la de obtener datos detalladados de sujetos humanos que puedan revelar el modo real de operar del sistema cognitivo. Esta tarea constituye un desafío. Pese a que las actividades cognitivas operan en nuestro interior, lo hacen con frecuencia de un modo tan sutil y rápido que no tenemos conciencia de ellas. Por ejemplo, tenemos poca conciencia de lo que ocurre cuando reconocemos un objeto como una mesa o cuando recordamos el nombre de un cliente. Algunas funciones cognitivas parecen ser, no obstante, transparentes para la conciencia. Un problema de lógica puede ser, por ejemplo, abordado de forma sistemática, siendo posible enumerar las distintas soluciones y evaluarlas seriamente. Allen Newell y Herbert Simon han refinado métodos para servirse de los protocolos verbales que se obtienen de los individuos cuando éstos resuelven problemas de este tipo. Estos métodos han sido bastante fructíferos, aunque hay que respetar sus limitaciones. En muchos casos en los que creemos saber cómo ejecutamos una determinada tarea cognitiva resulta, según Richard Nisbett y Timothy Wilson, que en realidad recurrimos a teorías ingenuas –*folk*– para describir cómo trabaja nuestra mente, en lugar de narrar directamente cómo opera ésta. En la mayoría de los casos los psicólogos cognitivos no pueden confiar en la seguridad que nuestra conciencia posee acerca de nuestros procesos cognitivos, sino que deben proceder del mismo modo que los fisiólogos cuando intentan entender el proceso metabólico: tienen que diseñar experimentos que revelen los procesos subyacentes que operan en la cognición. Una aproximación al problema consiste en buscar pistas en los errores a los cuales el sistema cognitivo se muestra propenso. Tales errores podrían resultar más fáciles de entender en términos de un proceso subyacente que de otro. Errores verbales tales como «cato malo» en lugar de «gato malo» podrían constituir un diagnóstico de los mecanismos empleados para construir el discurso hablado. Este tratamiento se combina frecuentemente con estrategias destinadas a superar o romper el funcionamiento normal del sistema. Una técnica muy común consiste en hacer que un sujeto realice dos tareas a al vez –por ejemplo, leer un texto mientras busca un punto coloreado–. Los psicólogos cognitivos pueden recurrir también a la habilidad para disociar dos fenómenos (por ejemplo, suprimir uno reteniendo el otro) como medio de establecer su independencia. Otros tipos de datos ampliamente usados para establecer inferencias acerca del sistema cognitivo incluyen patrones relativos al tiempo de reacción, porcentajes de error y efectos de preparación (en los que la activación de un ítem facilita el acceso a otros relacionados). Finalmente, los psicólogos del desarrollo han aportado una serie de datos útiles para los objetivos de la ciencia cognitiva. Por ejemplo, los modelos de adquisición del tiempo han sido empleados de forma similar a como se utilizan los patrones de reacción, mientras que los tratamientos del origen y desarrollo de sistemas cognitivos limitan y aclaran el aspecto de sistemas maduros.

Lingüística. En la medida en que los lingüistas se centran en un producto de la cognición más que en el proceso que da lugar a ese producto, su tendencia es la de comprobar sus análisis contrastándolos con el conocimiento compartido acerca de ese producto. La gramática generativa perteneciente a la tradición chomskiana, por ejemplo, desarrolla gramáticas que son evaluadas comprobando si generan los enunciados del lenguaje estudiado y no otros. Aunque las gramáticas son ciertamente afines al objetivo de desarrollar modelos de procesamiento, ellas no suministran directamente la estructura de esos modelos. Es por ello que la tarea que es central para la lingüística no lo es para la ciencia cognitiva. No obstante, Chomsky ha complementado su trabajo sobre la descripción gramatical con una serie de controvertidas propuestas que son de naturaleza psicolingüística. Sucede además que un intento alternativo para incorporar los intereses de la lingüística, desarrollado bajo el nombre de *lingüística cognitiva* por Lakoff y Langacker, ha llegado a obtener cierta relevancia como contribuyente al desarrollo de la ciencia cognitiva.

Neurociencia. Los científicos cognitivos han asumido por lo general que los procesos que ellos estudian son ejecutados, en los seres humanos, por el cerebro. Hasta hace muy poco tiempo, sin embargo, la neurociencia sólo había estado relacionada de modo muy periférico con la ciencia cognitiva. Esto es debido en parte a que los neurocientíficos han estado primordialmente interesados en la *implementación* de los procesos más que en los procesos en sí mismos, y también a que las técnicas disponibles han resultado mucho más adecuadas para estudiar la implementación neuronal de procesos de bajo nivel tales como la sensación. Una excepción destacada son los estudios clásicos de las lesiones cerebrales inciados por Broca y Wernicke, los cuales parecen mostrar que la localización de las lesiones guarda relación con deficiencias en la construcción y comprensión del discurso hablado. (Datos más recientes sugieren que las lesiones en el área de Broca impiden ciertos tipos de procesos sintácticos.) Otros desarrollos en neurociencia prometen hacer de sus aportaciones algo más relevante en el

futuro para la modelización cognitiva. Éstos incluyen los estudios de sistemas nerviosos simples, tales como el de Eric Kandel sobre la aplysia (un tipo de molusco marino), y el desarrollo de una serie de técnicas para determinar la actividad cerebral involucrada en la realización de tareas cognitivas (por ejemplo, registrando la respuesta ante estímulos a lo largo de grandes estructuras cerebrales o imaginando técnicas tales como la de la tomografía mediante emisión de positrones). Aunque en el futuro la neurociencia llegue muy posiblemente a ofrecer una información mucho más rica capaz de guiar el desarrollo de los modelos cognitivos, no parece que vaya a convertirse, pese a ello, en un asunto central en ciencia cognitiva. Ella misma es un complejo de investigación interdisciplinar cuyos integrantes emplean un abanico de complicadas técnicas de investigación. Además, es de esperar que el núcleo de la ciencia cognitiva permanezca centrado en la cognición, no en su implementación.

Hasta el momento, la ciencia cognitiva ha sido caracterizada en términos de los modelos de investigación. Pero también es posible centrarse en los dominios de fenómenos cognitivos que han sido explorados. El lenguaje es uno de ellos. La sintaxis fue uno de los primeros ámbitos que atrajeron la atención en ciencia cognitiva. Por ejemplo, poco tiempo después de que Chomsky introdujese su gramática transformacional, psicólogos tales como George Miller buscaron evidencias de esas transformaciones en el procesamiento del lenguaje humano. Desde estos inicios, una relación mucho más compleja y duradera entre lingüistas, psicólogos y teóricos de la computación ha conseguido formar un eje capaz de líderar buena parte de la investigación en ciencia cognitiva. Los psicolingüistas han madurado llegando a desarrollar sofisticados modelos computacionales del procesamiento del lenguaje natural. Los lingüistas cognitivos han ofrecido una particular síntesis que pone su énfasis en la semántica, la pragmática y los fundamentos cognitivos del lenguaje.

Pensamiento y razonamiento. Constituyen un importante dominio de la ciencia cognitiva muy relacionada con intereses de tipo filosófico. La capacidad para resolver problemas, como la que se muestra al hacer puzzles, el participar en juegos, o actuar como experto en un ámbito, ha suministrado prototipos para el pensamiento. El muy influyente trabajo desarrollado por Newell y Simon consideró la habilidad para resolver problemas una búsqueda a través de un espacio de problemas e introdujeron la idea de la *heurística*, una serie de mecanismos generalmente fiables aunque también falibles que permiten facilitar la búsqueda. Un terreno para la resolución de problemas, el del razonamiento científico y el descubrimiento, ha sido siempre de interés para los filósofos. Investigadores de la inteligencia artificial tales como Simon y Patrick Langley, así como filósofos entre los que se encuentran Paul Thagard y Lindley Darden, han diseñado programas que pueden utilizar los mismos datos que aquellos disponibles a los científicos en momentos históricos para desarrollar y evaluar teorías y planificar experimentos futuros. Los científicos cognitivos han perseguido también el estudio de los procesos cognitivos que subyacen a los tipos de razonamiento lógico (tanto deductivo como inductivo) cuyas dimensiones normativas han sido siempre de interés para los filósofos. Philip Johnson-Laird, por ejemplo, ha intentado dar cuenta de la capacidad humana para manejar el razonamiento silogístico mediante la descripción de un proceso de construcción de *modelos mentales*. Finalmente, el proceso de construir y emplear analogías es otro aspecto del razonamiento que ha sido estudiado por extenso tanto por los filósofos tradicionales como por los científicos cognitivos.

Memoria, atención y aprendizaje. Los científicos cognitivos han distinguido entre una serie de tipos de memoria. La diferencia entre memoria a corto y largo plazo fue muy influyente en los modelos de procesamiento de la información manejados en la década de 1970. La memoria a corto plazo fue caracterizada en términos de su capacidad, como la que se demuestra en la habilidad para retener números de teléfono de siete dígitos. En buena parte del trabajo en ciencia cognitiva, el término *memoria de trabajo* ha reemplazado al de *memoria a corto plazo*; no obstante, muchos investigadores se muestran reticentes a considerar ésta como un sistema de memoria independiente (opuesto a una parte de la memoria a largo plazo que se activa en un momento dado). Endel Tulving introdujo una distinción entre memoria semántica (un conocimiento de tipo general que no es específico de un momento o lugar determinado) y memoria episódica (el recuerdo de episodios o situaciones determinadas). Más recientemente, Daniel Schacter ha propuesto una distinción relacionada con la anterior que pone el énfasis en el grado de conciencia: la memoria implícita (a la que se tiene acceso sin ser consciente de ello) y otra explícita (que supone ser consciente de ella y que no difiere de la episódica). Uno de los resultados más interesantes de la investigación cognitiva ha sido la disociación entre diferentes tipos de memoria. Un individuo podría tener seriamente dañada la memoria sobre acontecimientos recientes manteniendo prácticamente intacta su memoria implícita. En términos más globales, se puede decir que la investigación acerca de la memoria ha mostrado que ésta no se limita a almacenar la información como se haría en un archivador. Por el contrario, la información parece organizarse de acuerdo con ciertas

estructuras preexistentes tales como guiones, sucediendo además que puede verse afectada por situaciones posteriores al almacenamiento inicial. Aquello que es almacenado y luego recuperado resulta en parte determinado por la *atención* y es por ello que los psicólogos, en la tradición del procesamiento de información, han intentado construir modelos cognitivos generales que se centren en la memoria y en la atención. Por último, el problema del aprendizaje ha vuelto de nuevo a ser importante. El tema del aprendizaje, que había sido estudiado con detalle por los conductistas de la época anterior al cognitivismo, es sustituido en la década de 1970 por el estudio de la memoria y la atención. En la década de 1980, los investigadores centrados en la inteligencia artificial desarrollaron un interés creciente por el diseño de sistemas que puedieran aprender. El resultado es que el aprendizaje automático es ahora uno de los problemas principales en IA. Durante ese mismo periodo, el conexionismo se dedicó a ofrecer un tipo alternativo de modelo de aprendizaje.

Percepción y control motor. Los sistemas perceptivo y motor suministran los *inputs* y los *outputs* de los sistemas cognitivos. Un aspecto importante de la percepción es el reconocer algo como un cierto *tipo* de objeto o situación. Esto requiere un acceso al conocimiento de objetos y situaciones. Uno de los problemas centrales que atañen a la percepción es aquel que se pregunta hasta qué punto los procesos perceptivos son influidos por información de alto nivel cognitivo (procesamiento de arriba a abajo) o, por el contrario, son guiados simplemente por la información sensorial recibida (procesamiento de abajo a arriba). Un problema relacionado es el que se ocupa de la propuesta según la cual la imaginación visual constituye un proceso cognitivo independiente íntimamente relacionado a la percepción visual, reposando, tal vez, en los mismos procesos cerebrales. Algunas investigaciones en ciencia cognitiva (por ejemplo, las emprendidas por Roger Shepard y Stephen Kosslyn) se han centrado en el problema de cómo usamos imágenes en la resolución de problemas y han encontrado cierta evidencia de que lo hecemos rotando o escaneando tales imágenes. Esta investigación ha resultado extremadamente controvertida, dado que otros investigadores han argumentado contra el uso de imágenes intentando defender una teoría en la que los datos representados se derivarían de una información codificada en términos de proposiciones. En último lugar, se ha propuesto una distinción entre sistemas de tipo *Qué* y sistema de tipo *Dónde*. Todas las investigaciones que se han referido más arriba corresponden al sistema tipo *Qué* (el cual reconoce y representa objetos tomados como ejemplos de ciertas categorías). El sistema tipo *Dónde,* por el contrario, se refiere a objetos en su contexto y está especialmente adaptado para la dinámica del movimiento. La psicología ecológica de Gibson es una sólida línea de investigación en este aspecto de la percepción. En la actualidad, el trabajo relativo a sustratos neuronales está atrayendo también la atención de los científicos cognitivos.

Desarrollos recientes. El vigor de la ciencia cognitiva ha ido en aumento en los últimos años. Durante la década de 1970, la investigación en ciencia cognitiva mostró una clara tendencia a ocuparse del procesamiento de información en los seres humanos adultos o en modelos de ordenador que representaban un comportamiento inteligente. Los mejores trabajos combinaban con frecuencia ambos tipos de tratamiento. Más tarde, los investigadores pasaron a examinar con mayor detalle el modo en que se desarrollan los sistemas cognitivos, produciéndose una creciente contribución de los psicólogos del desarrollo a la ciencia cognitiva. Uno de los hallazgos más sorprendentes ha sido que, contrariamente a las propuestas de William James, los niños pequeños no parecen enfrentarse al mundo como una «zumbante y floreciente confusión», sino que ya desde muy pronto son capaces de reconocer objetos y situaciones. La ciencia cognitiva se ha expandido a lo largo de diferentes líneas. Hasta hace muy poco tiempo los estudios cognitivos se han centrado en lo que los seres humanos pueden hacer en experimentos de laboratorio, realizando tareas aisladas de sus contextos reales. El motivo para proceder así fue la suposición de que los procesos cognitivos son genéricos y no se hallan limitados por contextos específicos. No obstante, una serie de líneas de influencia, entre las que se incluye la psicología ecológica gibsoniana (especialmente como es entendida y desarrollada por Ulrich Neisser) y la teoría de la actividad desarrollada en la Unión Soviética, han sostenido el punto de vista de que el proceso de cognición es un proceso dinámico, localizado en las tareas del mundo real y en contextos de comportamiento. De este modo, se hace necesario estudiar las actividades cognitivas de un modo ecológicamente admisible.

Otra forma de expansión ha consistido en un desafío a lo que ha sido la arquitectura dominante para la modelización del proceso de cognición. Una *arquitectura* define las capacidades básicas de procesamiento de que dispone el sistema cognitivo. La arquitectura cognitiva dominante ha asumido que la mente posee una capacidad para almacenar y manipular símbolos. Estos símbolos pueden ser combinados hasta formar grandes estructuras siguiendo reglas sintácticas que pueden ser aplicadas mediante reglas formales que reconozcan tales estructuras. Jerry Fodor se ha referido a esta concepción del sistema cognitivo como «el lenguaje de las hipótesis

del pensamiento», considerándola como una heredera contemporánea del racionalismo. Uno de los argumentos básicos a favor de esta doctrina, debido a Fodor y a Zenon Pylyshyn, afirma que el pensamiento, como el lenguaje, presenta una productividad (una capacidad ilimitada para generar nuevos pensamientos) y una sistematicidad (que se muestra en la relación inherente entre pensamientos tales como «Juan quiere a la florista» y «La florista ama a Juan»). Éstos sostienen que la productividad y sistematicidad del proceso de cognición puede resultar genérica, prescindiendo de un análisis caso por caso, sólo si se admite que su arquitectura tiene una forma de componer afín a la del lenguaje. El desafío a este tipo de arquitectura surge con el desarrollo de una alternativa conocida bajo los rótulos de *conexionismo, procesamiento distribuido en paralelo* o *modelización por redes neuronales,* la cual sostiene que el sistema cognitivo está formado por un vasto número de unidades del mismo tipo que las neuronas que se estimulan o inhiben las unas a las otras. El conocimiento se almacena en dichos sistemas ajustando la fuerza de las conexiones existentes entre distintas unidades. De este modo se puede afirmar que el conexionismo es un descendiente moderno del asociacionismo. Las redes de tipo conexionista suministran un tratamiento natural de ciertos fenómenos cognitivos que se han mostrado resistentes al tratamiento dado por la arquitectura simbólica, incluyéndose aquí los patrones de reconocimiento, el razonamiento con restricciones débiles y el aprendizaje. El hecho de si también son capaces de dar cuenta de la productividad y sistematicidad es algo que ha sido objeto de debate.

El análisis filosófico de la mente ha suministrado, con frecuencia, un punto de arranque para la modelización y la investigación empírica en la moderna ciencia cognitiva. El ascenso de la ciencia cognitiva no ha significado que los filósofos hayan dejado de desempeñar un cierto papel en el examen de la cognición. De hecho, un cierto número de filósofos ha realizado sus investigaciones como contribuyentes a la ciencia cognitiva centrándose en problemas tales como la posible reducción de las teorías cognitivas a las propias de la neurociencia, el *status* de la psicología popular *(folk)* en relación a las teorías científicas emergentes de la mente, los méritos del racionalismo *versus* empirismo y las estrategias para tratar la intencionalidad de los estados mentales. La interacción entre filósofos y otros científicos cognitivos es, no obstante, bidireccional, dándose el caso de que una serie de desarrollos en ciencia cognitiva prometen desafiar o modificar puntos de vista tradicionales en filosofía acerca del proceso cognitivo. Por ejemplo, los estudios de los psicólogos sociales y cognitivos han desafiado la presunción de que el pensamiento humano tiende a ajustarse a las normas de la lógica y de la teoría de la decisión. En una gran variedad de tareas, los seres humanos parecen seguir procedimientos (patrones heurísticos) que violan los cánones normativos provocando preguntas acerca de cómo deberían los filósofos caracterizar la racionalidad. Otra área de investigación empírica que ha desafiado los presupuestos filosóficos es la del estudio de los conceptos y las categorías. Los filósofos, ya desde Platón, han asumido que los conceptos del lenguaje ordinario tales como *rojo, pájaro* y *justicia* deberían poder ser definidos mediante condiciones necesarias y suficientes. Sin embargo, ciertas investigaciones muy renombradas, debidas a Eleanor Rosch y sus colegas, han demostrado que muchos conceptos del lenguaje ordinario presentan, por contra, una *estructura prototípica.* Según esta teoría, las categorías empleadas en el pensamiento son caracterizadas mediante prototipos (los ejemplares más claros) y una métrica que ordena a los distintos ejemplares de acuerdo con su proximidad al prototipo. Investigaciones recientes han indicado una significativa inestabilidad en la estructura conceptual y en el papel que desempeñan las creencias de tipo teórico en la organización de las categorías. Esta visión alternativa de los conceptos tiene profundas implicaciones para aquellas metodologías filosóficas que presentan la tarea de la filosofía como un análisis de los conceptos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, INTELIGENCIA ARTIFICIAL, INTENCIONALIDAD.

WB

CIENCIA UNIFICADA, véase UNIDAD DE LA CIENCIA.

CIENCIAS SOCIALES, FILOSOFÍA DE LAS, véase FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.

CINCO FASES, véase WU-HSING.

CINCO VÍAS, véase TOMÁS DE AQUINO.

CINÉTICO, PLACER, véase EPICUREÍSMO.

CÍNICOS, escuela clásica del pensamiento griego caracterizada por su ascetismo y por el énfasis en la suficiencia de la virtud para alcanzar la felicidad *(eudaimonia),* así como por la audacia en el discurso y el atrevimiento en sus acciones. Los cínicos se vieron muy influidos por Sócrates e influyeron a su vez de forma considerable en la ética estoica. Una antigua tradición conecta a los cínicos con el ciudadano griego Antístenes *(ca.* 445-*ca.* 360 a.C.). Antistenes luchó con suma valentía en la batalla de Tanagra, aunque explicó que nunca hubiera luchado de forma tan valerosa si en vez de haber sido

hijo de un ateniense y una esclava tracia hubiera sido hijo de dos ciudadanos atenienses. Primero estudió con Gorgias; luego pasó a convertirse en discípulo de Sócrates y llegó a estar presente en el momento de la muerte de éste. Antístenes era un hombre que se sentía orgulloso de su fortuna, ya que aunque no tuviese dinero, se mostraba satisfecho con el hecho de poder sobrevivir en cualquier circunstancia en que puediera llegar a encontrarse. En este punto sigue a Sócrates en al menos tres aspectos. En primer lugar, es Sócrates mismo quien muestra una gran independencia ante el placer y el dolor –por ejemplo, andando descalzo por la nieve–. En segundo lugar, Sócrates piensa que en cualquier circunstancia una persona virtuosa es preferible a una que no lo sea; Antístenes se adelanta al desarrollo que los estoicos hicieron de este punto considerando que la virtud es suficiente para la felicidad, ya que la persona virtuosa es capaz de desenvolverse con propiedad en cualquier situación presente. En tercer lugar, tanto Sócrates como Antístenes fomentan la opinión de que el alma es más importante que el cuerpo, anteponiendo la una al otro. A diferencia de los cínicos posteriores, Sócrates y Antístenes aceptaron el placer cuando éste se mostraba al alcance. Antístenes tampoco se concentró exclusivamente en la ética, escribiendo de otros asuntos, incluyendo la lógica. (Antístenes supuestamente replicó a Platón afirmando que él podía ver caballos pero no la propiedad de ser caballo, a lo cual respondió Platón que eso se debía a que no había adquirido la capacidad para hacerlo.)

Diógenes de Sínope *(ca.* 400-*ca.* 325 a.C.) continuó con el énfasis prestado a la autosuficiencia y a la importancia del alma, llevando ya la indolencia ante el placer hacia el ascetismo. (De acuerdo con la leyenda, Platón calificó a Diógenes de ser un «Sócrates llevado a la locura».) Llegó a Atenas tras haber sido enviado al exilio en Sínope, posiblemente debido a la destrucción de moneda llevada a cabo por él mismo o por otros y ordenada por su padre. Adoptó la frase «¡Destruid las convenciones!» como un lema que pretendía indicar que las normas vigentes estaban corruptas y que debían ser reconocidas como tales y proceder a borrarlas. Su rechazo a vivir con ellas era el intento de eliminarlas. Por ejemplo, vivió en un tonel de vino comiendo cualquier desperdicio que cayese en su poder y escribiendo a favor del canibalismo y el incesto. Un relato nos cuenta que apareció portando una lámpara encendida en pleno día buscando un hombre honesto, posiblemente intentando significar que todas las personas que veía estaban tan corrompidas que ni siquiera eran ya realmente personas. En apariencia intentó reemplazar los hábitos prostituidos de la costumbre por los genuinos de la naturaleza –pero en el sentido de aquello que era mínimamente requerido para la vida humana, aquello que un ser humano podría obtener sin ayuda de la sociedad–. Fue por esto por lo que recibió el nombre de cínico, derivado de la voz griega *kuon* («perro»), ya que se mostraba tan desvergonzado como un perro.

El más famoso de los sucesores de Diógenes fue Crates (fl. *ca.* 328-325 a. C). Ciudadano beocio de Tebas, renunció a su fortuna para convertirse en cínico. Parece haber gozado de un mayor favor durante su vida que el propio Diógenes. Según algunos relatos, todas las casas de Atenas estaban abiertas para él, y llegó a ser considerado como un bien doméstico por muchos. Es posible que el incidente más famoso relacionado con Crates sea el de su matrimonio con Hiparquia, quien adoptó el modo de vida cínico en contra de la opinión de su familia e insistió en que educarse a sí misma era preferible a trabajar con un telar. Al igual que Diógenes, Crates insistió en que la felicidad es autosuficiente y sostuvo que el ascetismo era necesario para la autosuficiencia, por ejemplo, aconsejó que no se prefiriesen las ostras a las lentejas. Sostuvo que nadie es feliz si la felicidad ha de ser medida por el equilibrio entre placer y dolor, ya que en cada etapa de nuestra vida hay siempre más dolor que placer.

El cinismo continuó siendo activo durante el siglo III a.C. volviendo a tener alguna importancia durante el siglo II d.C. tras un aparente declive.

Véase también **ESTOICISMO, ÉTICA DE LA VIRTUD, EUDAIMONISMO, SÓCRATES.**

HAI

CIRCULARIDAD, véase **DEFINICIÓN, DIALELO, RAZONAMIENTO CIRCULAR.**

CIRCULATIO **CARTESIANA,** véase **DESCARTES.**

CÍRCULO DE VIENA, grupo de filósofos y científicos que se reunía periódicamente para discutir en Viena entre 1922 y 1938 y que propuso una concepción conscientemente revolucionaria del conocimiento científico. El Círculo fue iniciado por el matemático Hans Hahn como continuación de un fórum de preguerra con el físico Philip Frank y el científico social Otto Neurath, tras la llegada a Viena de Moritz Schlick, un filósofo que había estudiado con Max Planck. Rudolf Carnap se incorporó en 1926 (desde 1931, en Praga); otros miembros fueron Herbert Feigl (desde 1930, en Iowa), Friedrich Waismann, Gustav Bergmann, Viktor Kraft y Bela von Juhos. Entre los asociados vieneses del Círculo se contaron Kurt Gödel, Karl Menger, Felix Kaufmannn y Edgar Zilsel. (Karl Popper no fue ni miembro ni asociado.) Durante su periodo de formación las actividades del Círculo se limitaron a

reuniones de discusión (varias dedicadas al *Tractatus* de Wittgenstein). En 1929 el Círculo entró en su periodo público, con la formación del *Verein Ernst Mach,* la publicación de su manifiesto *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* por Carnap, Hahn y Neurath (traducido en *Empiricism and Sociology* de Neurath, 1973) y los primeros títulos de una serie de monografías filosóficas editadas por Frank y Schlick. También comenzó la colaboración con la independiente aunque muy afín Sociedad de Filosofía Empírica de Berlín, de la que formaban parte Hans Reichenbach, Kurt Grelling, Kurt Lewin, Friedrich Kraus, Walter Dubislav, C. G. Hempel y Richard von Mises: los dos grupos organizaron conjuntamente sus primeras conferencias públicas en Praga y Königsberg, se hicieron con la edición de una revista filosófica rebautizada como *Erkenntnis* y después organizaron los congresos internacionales de la Unidad de la Ciencia. La muerte y dispersión de los miembros clave de 1934 en adelante (Hahn murió en 1934, Neurath se trasladó a Holanda en 1934, Carnap a Estados Unidos en 1935, Schlick murió en 1936) no significó la extinción de la filosofía del Círculo de Viena. A través del trabajo posterior de visitantes anteriores (A. J. Ayer, Ernest Nagel, W. V. Quine) y de miembros y colaboradores que habían emigrado a Estados Unidos (Carnap, Feigl, Frank, Hempel y Reichenbach), el positivismo lógico del Círculo (Reichenbach y Neurath preferían «empirismo lógico») influyó muy significativamente en el desarrollo de la filosofía analítica.

Las discusiones del Círculo se referían a la filosofía de las ciencias formales y físicas, y aunque sus publicaciones individuales cubrieron un campo mucho más amplio, es su actitud hacia la ciencia la que define al Círculo dentro de los movimientos filosóficos de la Europa central de su tiempo. El Círculo rechazaba la necesidad de una epistemología filosófica especial que permitiera justificar las pretensiones de conocimiento que vienen de fuera de la ciencia. En este punto, el Círculo puede considerarse continuador de una tradición austríaca (una tesis de su historiador Neurath): en la mayor parte de Alemania, la ciencia y la filosofía se habían distanciado a lo largo del siglo XIX. Comenzando con Helmholtz, por supuesto, también surgió un movimiento que trataba de distinguir entre la respetabilidad científica de la tradición kantiana y las especulaciones del idealismo alemán; sin embargo, a partir de 1880 los neokantianos insistían en la autonomía de la epistemología, desdeñando a los antiguos compañeros de viaje como «positivistas». Sin embargo, el programa de reducir las pretensiones de conocimiento a la ciencia y buscar legitimaciones para lo que quedara fuera contó con el favor de mentes más empíricas como Mach. La descripción comprehensiva, no la explicación, de los fenómenos naturales se convirtió en la tarea de los teóricos que no buscaban ya en la filosofía los fundamentos, sino en la utilidad de sus procedimientos empíricos preferidos. Junto con los positivistas, el Círculo de Viena consideró antieconómica la respuesta kantiana a la cuestión de la posibilidad de la objetividad, lo *sintético a priori*. Además, el Círculo de Viena y sus precursores convencionalistas Poincaré y Duhem la vieron contradicha por los resultados de la ciencia formal. Las geometrías de Riemann mostraron que las cuestiones acerca de la geometría del espacio físico admitían más de una respuesta: ¿El espacio físico era euclídeo o no euclídeo? Les correspondió a Einstein y al Schlick anterior al Círculo *(Espacio y tiempo en la física contemporánea,* 1917) argumentar que la teoría de la relatividad mostraba que la concepción kantiana del espacio y el tiempo como formas inmutables sintéticas a priori de la intuición era insostenible. No obstante, la crítica antipsicologista de Frege también había mostrado que el empirismo no podía dar cuenta del conocimiento aritmético y los convencionalistas habían terminado con el sueño positivista de una teoría de elementos experienciales que llenara el vacío entre las descripciones de hechos y los principios generales de la ciencia. ¿Cómo, entonces, podía defender el Círculo de Viena la tesis –atacada como una visión del mundo entre otras– de que la ciencia proporciona conocimiento?

El Círculo se enfrentó al problema de las convenciones constitutivas. Como corresponde a su autoimagen más allá de Kant y Mach, encontraron su respuesta paradigmática en la teoría de la relatividad: pensaron que las convenciones irreducibles de medida con un amplio espectro de consecuencias podían separarse nítidamente de hechos puros como las coincidencias de puntos. Las teorías empíricas se concibieron como estructuras lógicas de enunciados libremente creadas, aunque conectables con el insumo experiencial a través de sus consecuencias predictivas observacionalmente identificables. El Círculo de Viena defendió el empirismo reconceptualizando la relación entre investigaciones a priori y a posteriori. En primer lugar, de manera similar a la doctrina logicista de Frege y Russell y guiados por la noción de tautología de Wittgenstein, consideraron que la aritmética formaba parte de la lógica y la trataron como enteramente analítica y desprovista de contenido empírico; se defendió que su verdad se agotaba en lo demostrable a partir de las premisas y reglas de un sistema simbólico formal. (En *La sintaxis lógica del lenguaje,* 1934, de Carnap se asimilaba el resultado de incompletitud de Gödel afirmando que no todas esas demostraciones pueden efectuarse en

aquellos sistemas que disponen de la potencia necesaria para representar la aritmética clásica.) No se necesitaba de lo sintético a priori en la ciencia formal porque todos sus resultados eran no sintéticos. En segundo lugar, el Círculo adoptó el verificacionismo: aquellos conceptos supuestamente empíricos cuya aplicación era indiscernible fueron excluidos de la ciencia. Los términos para inobservables tenían que ser reconstruidos mediante operaciones lógicas a partir de términos observacionales. Sólo dando esas reconstrucciones retendrían su carácter empírico las partes más teóricas de la ciencia. (Nunca estuvo claro qué tipo de reducción se perseguía y las posiciones radicales iniciales fueron moderándose gradualmente; Reichenbach consideró en su lugar que la relación entre los enunciados observacionales y teóricos era probabilista.) La ciencia empírica tampoco necesitaba lo sintético a priori; todos sus enunciados eran a posteriori.

Combinado con la tesis de que el análisis de la forma lógica permitiría determinar exactamente su valor combinatorio, el verificacionismo tendría que mostrar las demandas de conocimiento de la ciencia y eliminar la metafísica. Cualquier significado que no sobreviviera a la identificación con lo científico sería considerado irrelevante para las demandas de conocimiento (Reichenbach tampoco compartía esta posición). Como el Círculo también observó la entonces por mucho tiempo discutida prohibición de incorporar enunciados valorativos incondicionales en la ciencia, sus posiciones metaéticas pueden caracterizarse a grandes rasgos de no cognitivistas. Sus miembros no fueron, sin embargo, simples emotivistas que mantuvieran que los juicios de valor eran *meras* expresiones de sentimientos, sino que trataron de distinguir los contenidos fácticos y evaluativos de los juicios de valor. Quienes, como Schlick (*Cuestiones de ética*, 1930), se aventuraron en la metaética, distinguieron el componente expresivo *(x* desea *y)* de los juicios de valor de su componente descriptivo implícito (hacer *z* lleva a *y)* y mantuvieron que la demanda inherente a los principios morales era válida si la descripción implícita era verdadera y el deseo expresado era aceptado. Este análisis de los conceptos normativos no los despojó de significado, sino que dio lugar a estudios psicológicos y sociológicos de sistemas éticos; la variante formal de Menger *(Moral, decisión y organización social,* 1934) influyó en la teoría de la decisión.

La tesis semiótica de que el conocimiento exigía representaciones estructuradas se desarrolló en estrecho contacto con la investigación en fundamentos de la matemática y dependió de la «nueva» lógica de Frege, Russell y Wittgenstein, de la que surgió la teoría de la cuantificación. Los resultados fundamentales fueron incorporados rápidamente (no sin controversias) y la obra de Carnap refleja el desarrollo de la concepción de la propia lógica. En su *Sintaxis lógica* adoptó el «principio de tolerancia» con respecto a la cuestión de los fundamentos de las ciencias formales: la elección de lógica (y de lenguaje) era convencional y estaba limitada únicamente, aparte de la demanda de consistencia, por consideraciones pragmáticas. Bastaba con enunciar con toda la exactitud posible la forma de lenguaje propuesta y su diferencia con las alternativas: si un entramado lógico-lingüístico como un todo representa correctamente la realidad era una pregunta sin significado cognitivo. Pero ¿cuál era el *status* del principio de verificabilidad? La sugerencia de Carnap de que representa no un descubrimiento, sino una *propuesta* para el uso futuro del lenguaje científico merece ser tomada en serio, porque no sólo representa su propio convencionalismo, sino que también amplifica el *giro lingüístico* del Círculo, según el cual toda la filosofía trata de modos de representar y no de la naturaleza de la representación. Lo que «cubrió» el Círculo de Viena es cuán convencional era la ciencia: su verificacionismo era una propuesta para dar cabida a la creatividad de la teorización científica sin dar cabida al idealismo.

Durante la década de 1930 se discutió si para ser significativas las afirmaciones empíricas han de verificarse realmente o sólo ser potencialmente verificables, o falibles o sólo potencialmente contrastables, y en cada caso si con los medios disponibles o también con futuros medios. Igual de importante para la cuestión de si el convencionalismo del Círculo evitaba el idealismo y la metafísica son las cuestiones referentes al *status* del discurso teórico sobre inobservables y la naturaleza del fundamento empírico de la ciencia. La concepción sugerida en el temprano *Teoría general del conocimiento* (1918, [2]1925) de Schlick y en *La ley causal y sus limitaciones* (1932) de Frank y elaborada en «Los fundamentos lógicos de la unidad de la ciencia» de Carnap (en *Fundamentos de la unidad de la ciencia*, I. 1, 1938) caracterizaba el lenguaje teórico como un cálculo sin interpretar que se relaciona con el lenguaje observacional plenamente interpretado sólo por medio de definiciones parciales. ¿Exigía semejante instrumentalismo para su anclaje empírico una nítida separación de los términos observacionales y los teóricos? ¿Puede siquiera defenderse una separación así?

Considérese la *tesis de la unidad de la ciencia*. En su versión metodológica, suscrita por todos los miembros, todas las ciencias están sujetas a los mismos criterios: no hay diferencias metodológicas básicas que separen a las ciencias naturales de las ciencias sociales o culturales *(Geisteswissenschaften)* como afirman quienes distinguen entre

«explicación» y «comprensión». En su versión metalingüística, todos los objetos de conocimiento científico pueden en principio ser abarcados por el mismo lenguaje «universal». El *fisicalismo* afirma que ese lenguaje es el lenguaje que habla de objetos físicos. Aunque todos en el Círculo suscribían el fisicalismo en este sentido, la comprensión de su importancia variaba, como quedó claro en el debate sobre los llamados enunciados protocolares. (La versión nomológica de la tesis de la unidad sólo se distinguió con claridad más adelante: si todas las leyes científicas podían reducirse a las de la física era otra cuestión en la que Neurath difería del resto). Claramente, este debate se refería a la cuestión de la forma, contenido y *status* epistemológico de los enunciados de la evidencia empírica. Las «afirmaciones» irrevisables de Schlick hablaban de estados fenoménicos en enunciados que no formaban parte del lenguaje de la ciencia («El fundamento del conocimiento», 1934, traducido en: AYER [comp.], *El positivismo lógico*). Las preferencias de Carnap fueron de los enunciados irrevisables en un lenguaje protocolar primitivo metodológicamente solipsista que eran traducidos faliblemente al sistema de lenguaje fisicalista (1931; véase *Unidad de la ciencia*, 1934), a través de enunciados arbitrariamente revisables de ese sistema de lenguaje que se toman como puntos temporalmente en reposo en la contrastación (1932), hasta enunciados revisables en el lenguaje observacional científico (1935; véase «Contrastación y significado», 1936-1937). Estos cambios fueron en parte promovidos por Neurath, cuyos propios «enunciados protocolares» revisables hablaban, entre otras cosas, de la relación entrer los observadores y lo observado en una «jerga universal» que mezclaba expresiones de un lenguaje coloquial fisicalistamente depurado y de lenguajes científicamente superiores («Enunciados protocolares», 1932, traducido en: AYER [comp.], *El positivismo lógico)*. En última instancia estas propuestas respondían a proyectos distintos. Como todos estaban de acuerdo en que todos los enunciados de la ciencia eran hipotéticos, la cuestión de su «fundamento» atañía a la naturaleza misma de la filosofía del Círculo de Viena. Para Schlick la filosofía se convirtió en la tarea de determinar el significado (inspirado por Wittgenstein); Carnap se dedicó a ella como una reconstrucción racional de las pretensiones de conocimiento que se ocupaba sólo de lo que Reichenbach llamaba el «contexto de justificación» (sus aspectos lógicos, no el «contexto de descubrimiento») y Neurath sustituyó la filosofía por una investigación naturalista, interdisciplinar y empírica de la ciencia como práctica discursiva distintiva, abandonando la concepción ortodoxa de la unidad de la ciencia.

El Círculo de Viena no fue ni un movimiento filosófico monolítico ni necesariamente reduccionista y las rápidas asimilaciones a la tradición del empirismo británico confunden sus luchas con la dicotomía forma-contenido en la búsqueda de fundamentos, cuando en su lugar se desarrollaron sofisticadas respuestas a la cuestión de los presupuestos de sus propias teorías. En su momento y lugar, el Círculo fue una voz minoritaria; la dimensión sociopolítica de sus teorías –más destacada por unos (Neurath) que por otros (Schlick)– como renovación del pensamiento ilustrado, en última instancia en contra de la marea emergente de la metafísica del *Blut-und-Boden*, está siendo reconocida paulatinamente. Tras la celebrada «muerte» del positivismo lógico reduccionista en la década de 1960, el Círculo de Viena histórico está reemergiendo como un objeto con muchas facetas dentro de la historia de la filosofía analítica, revelando distintas corrientes de razonamiento que aún son significativas para la teoría de la ciencia pospositivista.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, OPERACIONALISMO, REDUCCIÓN, SIGNIFICADO, UNIDAD DE LA CIENICA.**

TU

CIRENAICOS, escuela perteneciente al pensamiento clásico griego, que arranca poco tiempo después de Sócrates y perdura varios siglos después caracterizada por su hedonismo. Los escritores antiguos retrotraen esta escuela a la figura de Aristipo de Cirene (siglos IV-V a.C.), un pensador asociado a Sócrates. Aristipo llegó a Atenas atraído por la fama de Sócrates, para disfrutar más tarde del lujo de la corte de Sicilia. (Algunos atribuyen la fundación de esta escuela a su nieto Aristipo a causa de un antiguo relato en el que éste afirma que el viejo Aristipo nunca dijo nada claro acerca de la finalidad del hombre.) Entre los cirenaicos hay que incluir a la hija de Aristipo, Areté, a su hijo Aristipo (instruido por Areté), a Hegesio, Aniceris, y Teodoro. Esta escuela parece haber sido desalojada por los epicúreos. No sobreviven escritos de los cirenaicos y las referencias que hay de ellos son esquemáticas.

Los cirenaicos evitan la matemática y la filosofía natural; prefieren la ética, debido a su utilidad. (Según éstos, no sólo sucede que el estudio de la naturaleza no nos hace más virtuosos, sino que tampoco nos hace más fuertes o más ricos.) Algunos relatos sostienen que también evitaron la lógica y la epistemología. Sin embargo, esto no se cumple para todos los cirenaicos: según otros relatos, consideraron la lógica y la epistemología como algo útil, contemplaron la argumentación (y también las causas) como algo que debía ser atendido por la ética y dispusieron de una epistemología. Esta

epistemología es de corte escéptico. Sólo podemos conocer el modo en que resultamos afectados; por ejemplo, podemos apreciar que estamos emblanqueciendo, pero no podemos saber si aquello que provoca ese efecto es blanco. Esta posición marca diferencias con la teoría de Protágoras; a diferencia de éste, los cirenaicos no establecen diferencias entre las cosas que nos afectan; afirman tan sólo que poseen una naturaleza que no podemos llegar a conocer. Sin embargo, y al igual que Protágoras, los cirenaicos basaron su teoría en el problema de las apariencias en conflicto. Según su epistemología, si los seres humanos han de dirigirse hacia otro algo que no sea una forma de verse afectados (es decir, a algo que según ellos es inmediatamente percibido), entonces nunca podremos saber nada sobre ello. No es sorprendente entonces que sostengan que el fin de la vida es lograr cierto modo de verse afectados por las cosas; en particular, se muestran hedonistas. El fin de las buenas acciones son placeres particulares (cambios suaves), mientras que el fin de las malas acciones son dolores particulares (cambios bruscos). Existe también una clase intermedia, que no anima ni al placer ni al dolor. La mera ausencia de dolor se encuentra en esta clase intermedia, ya que la ausencia de dolor puede ser interpretada como un estado estacionario. El placer para Aristipo parece consistir en la sensación de placer, sin incluir otros estados psicológicos conexos. Deberíamos orientarnos hacia el placer (aunque no todo el mundo lo hace), como se ve claramente a partir de su búsqueda natural durante la infancia, antes de que seamos capaces de elegirlo de forma deliberada. La felicidad, que es entendida como la suma de una serie de placeres particulares, es preferible sólo por los placeres particulares que la constituyen, mientras que éstos sí que son preferibles por sí mismos. Los cirenaicos no se ven comprometidos, en consecuencia, por la optimización del placer a lo largo de la vida, sino sólo con los placeres particulares, y por tanto no se ven obligados a optar por el abandono de un placer ante la perspectiva de incrementar la cantidad final.

Los cirenaicos posteriores difieren en aspectos importantes del hedonismo original de sus antecesores, tal vez como una respuesta a los puntos de vista desarrollados por Epicuro. Hegesias opina que la felicidad es imposible debido al dolor asociado con el cuerpo, considerando la felicidad como el resultado de la suma total de placer menos el dolor. Insiste en que los individuos sabios actúan en realidad para sí mismos, negando que la gente actúe realmente para algún otro. Aniceris, por otra parte, sostiene que los individuos sabios son felices aun si disponen de pocos placeres, pareciendo de este modo que concibe la felicidad como una suma de placeres y no como el exceso de los placeres sobre el dolor. Aniceris inicia también la valoración de los placeres psíquicos: insiste en que los amigos deberían ser valorados no sólo por su utilidad, sino también por los sentimientos que experimentamos hacia ellos. Deberíamos admitir incluso el perder placer a causa de un amigo, pese a que el placer sea el fin último. Teodoro va un paso más allá de Aniceris. Sostiene que el fin de las buenas acciones es la alegría, mientras que el de las malas es la congoja o la tristeza. (Curiosamente, niega que la amistad sea algo razonable, ya que los simples tienen amigos sólo por su utilidad, mientras que los hombres sabios no tienen necesidad de ello.) Llega incluso a considerar el placer como algo intermedio entre la sabiduría práctica y su opuesto. Esto parece implicar una concepción en la que la felicidad es el fin, no los placeres particulares, y puede suponer renunciar a placeres particulares en función de la felicidad a largo plazo.

Véase también **EUDAIMONISMO, HEDONISMO, SÓCRATES.**

HAI

CITTA-MĀTRĀ, término empleado para referirse a la doctrina del budismo Yogācāra que sostiene que no existen entidades extramentales. Recibe su expresión clásica en los siglos IV y V d.C. de manos de Vasubandhu. En su forma clásica, esta doctrina resulta una variedad de idealismo que sostiene que *a)* es posible suministrar una explicación coherente de los hechos de la experiencia sin apelar a nada externo a la mente; *b)* que, por el contrario, no hay ninguna teoría coherente acerca de cómo son las entidades extramentales, y *c)* que, por tanto, la doctrina que sostiene que no hay nada excepto mente ha de ser preferida frente a sus competidoras realistas. Tanto la afirmación como el argumento fueron y son polémicos entre los metafísicos budistas.

Véase también ***VIJÑAPTI.***

PJG

CLARIVIDENCIA, véase **PARAPSICOLOGÍA.**

CLARKE, SAMUEL (1675-1729), filósofo británico, predicador y teólogo. Nacido en Norwich, se educa en Cambridge, donde recibe la influencia de Newton. Tras la graduación, ingresa en la Iglesia y sirve por un tiempo como capellán en Queen Anne. Durante los últimos veinte años de su vida fue rector de St. James, Westminster.

Clarke escribió numerosos textos acerca de asuntos polémicos de teología y filosofía –la naturaleza del espacio y el tiempo, las pruebas de la existencia de Dios, la doctrina de la Trinidad, el carácter incorpóreo y la naturaleza inmortal del alma, el libre albedrío, la naturaleza de la moral, etc.–. Sus obras filosóficamente más relevantes son las

que corresponden a sus Boyle Lectures de 1704 y 1705, en las cuales desarrolla una vigorosa versión del argumento cosmológico acerca de la existencia y naturaleza de Dios y ataca los puntos de vista de Hobbes, Spinoza, y algunos de los defensores del deísmo. También se incluye aquí su correspondencia con Leibniz (1715-1716), en la cual Clarke defiende las posiciones de Newton acerca del espacio y el tiempo y acusa a Leibniz de sostener opiniones incompatibles con el libre albedrío. Finalmente, hay que mencionar sus escritos contra Anthony Collins, en los cuales viene a defender una concepción del agente que hace de éste una causa no determinada de acciones libres y ataca los argumentos de Collins a favor de concepción materialista de la mente. En todas estas obras, Clarke mantiene un racionalismo extremo, admitiendo que la existencia y naturaleza de Dios pueden ser demostradas conclusivamente, que los principios básicos de la moral son necesariamente verdaderos e inmediatamente cognoscibles y que la existencia de un sistema de recompensas y castigos se fundamenta en nuestro conocimiento de que Dios premia al bueno y castiga al malo.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, HOBBES, LEIBNIZ, SPINOZA.**

WLR

CLASE, término que se utiliza en ocasiones como un sinónimo de «conjunto». Cuando se distingue entre uno y otro, una clase se interpreta entonces como una colección en sentido lógico, esto es, como la extensión de un concepto (por ejemplo, la clase de los objetos de color rojo). Por contra, los conjuntos, esto es, las colecciones tomadas en un sentido matemático, son interpretados como entidades situadas en etapas de un proceso, donde cada etapa consta de los conjuntos que pueden ser formados a partir de objetos que no son conjuntos y de conjuntos obtenidos en etapas anteriores. Cuando un conjunto se obtiene en una etapa determinada, sólo los objetos que no son conjuntos y los conjuntos obtenidos en etapas previas son candidatos a la pertenencia a ese conjunto, pero nada puede llegar a obtener esa pertenencia por el simple expediente de satisfacer un determinado concepto. De este modo, son las clases, no los conjuntos, las que figuran en el principio inconsistente de comprehensión irrestricta. En teoría de conjuntos, las *clases propias,* son colecciones de conjuntos que nunca se pueden formar en alguna etapa concreta, por ejemplo, la clase de todos los conjuntos (en la medida en que en cada etapa aparecen nuevos conjuntos, no puede haber ninguna etapa concreta en la que todos los conjuntos estén disponibles para ser reunidos en un conjunto).

Véase también **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

PMAD

CLASE COMPLEMENTARIA, clase formada por todas aquellas cosas que no se encuentran en una clase dada. Por ejemplo, si *C* es la clase formada por todas las cosas que son de color rojo, entonces su clase complementaria será la clase que contiene todo aquello que no es rojo. Esta última clase incluye también aquellas cosas que carecen de color, como los números o la propia clase *C*. A menudo es el contexto el que determina una interpretación menos incluyente de clase complementaria. Si $B \subseteq A$, entonces el *complemento de B con respecto a A* es $A–B$. Por ejemplo, si *A* es la clase de todos los objetos físicos y *B* es la clase de todos los objetos físicos rojos, entonces el complemento de *B* con respecto a *A* es la clase formada por todos los objetos físicos que no son rojos.

Véase también **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

PMAD

CLASE DE EQUIVALENCIA, véase **PARTICIÓN, RELACIÓN.**

CLASE DE REFERENCIA, véase **PROBABILIDAD.**

CLASE PROPIA, véase **CLASE.**

CLASE VACÍA, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

CLÁUSULA *CETERIS PARIBUS*, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

CLAUSURA, un conjunto de objetos, *O*, cumple una condición de *clausura*, o es *cerrado* bajo una determinada operación *R*, si sucede que para cada objeto *x*, si *x* es miembro de *O* y *x* está conectado módulo *R* con un objeto *y*, entonces *y* es mienbro de *O*. Por ejemplo, el conjunto de las proposiciones es *cerrado bajo consecuencia*, ya que si *p* es una proposición y *p* entraña *q*, esto es, *q* es derivable a partir de *p*, entonces *q* es una proposición (simplemente porque sólo las proposiciones pueden ser entrañadas por otras proposiciones). Sucede, además, que muchos de los subconjuntos de la proposiciones también son cerrados bajo consecuencia. Por ejemplo, el conjunto de las proposiciones verdaderas es cerrado bajo la relación de consecuencia o entrañamiento. Otros, sin embargo, no lo son. En la mayoría de los tratamientos de las creencias sucede que podemos no creer en aquello que es consecuencia de alguna otra cosa en la que de hecho creemos. De este modo, si el conocimiento es alguna forma de creencia verdadera y justificada, el conocimiento no será cerrado bajo la relación de consecuencia, ya que podemos dejar de creer en alguna proposición entrañada por otra que sí conocemos. No obstante, existe un problema relacionado que ha sido objeto de mucho debate, a saber: ¿es el conjunto de

las proposiciones justificadas cerrado bajo consecuencia? Aparte de la importancia obvia de la respuesta a esta pregunta para el desarrollo de un tratamiento de la justificación, hay dos problemas significativos en epistemología que también dependen de la respuesta.

Al margen de sutilezas, el denominado problema de Gettier depende en buena medida de una respuesta afirmativa a esta pregunta. Al asumir que una proposición puede estar justificada y ser falsa, es posible construir casos en los que una proposición, digamos *p,* está justificada, es falsa, pero resulta creída. Ahora considérese una proposición verdadera *q* que es creída y que es entrañada por *p.* Si la justificación es cerrada bajo consecuencia, entonces *q* está justificada, es verdadera y resulta creída. Pero si resulta que la *única* base para creer en *q* es *p,* entonces es claro que *p* no es conocida. De este modo, la creencia verdadera y justificada no es suficiente para obtener conocimiento. Cuál sea la respuesta apropiada a este problema ha sido un problema central en epistemología desde que Gettier publicara su «Is Justified True Belief Knowledge?» *(Analysis,* 1963).

El hecho de si la justificación es cerrada bajo consecuencia resulta también crucial cuando se analiza uno de los argumentos tradicionales más común a favor del escepticismo. Considérese un individuo S y sea *p* cualquier proposición de las que normalmente se tienen por cognoscibles, por ejemplo, que hay una mesa delante de S. El argumento a favor del escepticismo presenta el siguiente aspecto:

1. Si *p* está justificado para *S,* entonces, dado que *p* entraña *q,* donde *q* es «no hay ningún genio maligno haciendo a *S* creer falsamente en *p»,* *q* está justificada para *S.*
2. *S* no tiene justificación para creer en *q.*

Por tanto, *S* no tiene justificación para creer que *p.*

La primera premisa depende de que la justificación sea cerrada bajo consecuencia.

Véase también ESCEPTICISMO, EPISTEMOLOGÍA, LÓGICA EPISTÉMICA, JUSTIFICACIÓN.

PDK

CLAUSURA CAUSAL, véase **DAVIDSON.**

CLEANTES, véase **ESTOICISMO.**

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *(ca.* 150-*ca.* 215 d.C.), maestro perteneciente a la primitiva Iglesia cristiana quien, como buen «gnóstico cristiano», combinó el entusiasmo por la filosofía griega con la defensa de la fe cristiana. Expuso el progreso intelectual y espiritual hacia ese conocimiento completo aunque oculto o *gnosis* reservado a los auténticamente iluminados. La escuela de Clemente no practicó una estricta fidelidad a las autoridades y enseñanzas de la Iglesia oficial, partiendo, por el contrario, de las tradiciones helenísticas de Alejandría, incluyendo también a Filón y al platonismo. Como sucede con la ley en los judíos, así sucede para Clemente con la filosofía entre los paganos, la cual resulta una preparación pedagógica a Cristo, en quien el *logos*, la razón, se ha encarnado. Los filósofos deben ahora elevarse desde su entendimiento inferior hacia el conocimiento perfecto revelado en Cristo. Aunque hostil al gnosticismo y sus especulaciones, Clemente mostró un pensamiento ampliamente helenizado, culpable en ocasiones por adherirse al docetismo y no menos por su resistencia a aceptar la naturaleza humana de Jesús.

Véase también GNOSTICISMO.

AEL

CLIFFORD, W(ILLIAM) K(INGDOM) (1845-1879), matemático y filósofo británico. Se formó en el King's College, Londres, y en el Trinity College, Cambridge. Su docencia se inicia en 1868 cuando es elegido *fellow* del Trinity y continua como profesor de matemática aplicada en el University College, Londres, a partir de 1870. Su carrera académica termina prematuramente al morir de tuberculosis. Clifford es conocido por sus puntos de vista estrictos acerca de la relación entre creencia y evidencia, puntos que se resumen en su «The Ethics of Belief» del siguiente modo: «Es falso siempre, en todo lugar y para cualquiera el creer algo a partir de una evidencia insuficiente». Para ilustrarlo ofrece el siguiente ejemplo. Imaginemos un armador que envía un barco de emigrantes al mar pese a que existe evidencia considerable de las malas condiciones del navío. Ignorando esta evidencia, se convence a sí mismo de que el estado del barco es suficientemente bueno y, tras su naufragio y la muerte de todos los pasajeros, se dispone a cobrar el seguro sin traza alguna de culpabilidad. Clifford afirma que el armador no tiene *derecho* a creer en las buenas condiciones del barco. «Éste ha alcanzado ese convencimiento ocultando sus dudas y no mediante una investigación honesta.» El derecho al que Clifford alude es *moral*, uno para el cual lo que uno cree no es un asunto privado, sino público, y puede tener graves consecuencias para terceros. Considera a la persona moralmente obligada a investigar las evidencias disponibles en cada ocasión y a suspender el juicio si se carece de suficiente apoyo. Esta obligación ha de ser satisfecha, no importa lo trivial e insignificante que pueda parecer una creencia, porque una violación de la misma puede «dejar su huella en nuestro carácter para siempre». Clifford rechaza por este

motivo la fe católica, a la cual se había adherido previamente, y se hace agnóstico. El ensayo famoso de James, «The Will to Believe», critica los puntos de vista de Clifford. De acuerdo con James, una evidencia insuficiente no precisa ocupar el lugar de la creencia religiosa, porque tenemos derecho a considerar creencias que van más allá de la evidencia, supuesto que sirvan para el logro de un fin legítimo.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, EVIDENCIALISMO.

MS

COCKBURN, CATHERINE (TROTTER) (1679-1749), filósofa y dramaturga inglesa; contibuyó de forma significativa a los debates sobre el racionalismo ético provocados por las Boyle Lectures impartidas por Clarke en 1704-1705. El tema principal de sus escritos es la naturaleza de la obligación moral. Cockburn presenta una posición filosófica consistente y no doctrinaria que sostiene que el deber moral ha de ser racionalmente deducido de la «naturaleza y conveniencia de las cosas» *(Remarks,* 1747) y que, por tanto, no debe fundamentarse en sanciones impuestas externamente. Sus escritos, publicados de forma anónima, tomaron la forma de debates filosóficos con otros pensadores, entre los que se incluyen Samuel Rutherford, William Warburton, Isaac Watts, Francis Hutcheson y lord Shaftesbury. Su aportación más conocida al debate filosófico fue su hábil defensa del *Ensayo* de Locke en 1702.

SH

COERCIÓN, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

COGITO ERGO SUM (latín, «pienso, luego existo»), punto de partida de la teoría del conocimiento cartesiana. En su *Discurso del método* (1637), Descartes observa que la proposición «pienso, luego existo» («*je pense, donc je suis*») es «tan firme y segura que ni las más extravagantes de las suposiciones de los escépticos conseguirían conmoverla». La frase, en su más conocida versión latina, aparece igualmente en sus *Principios de filosofía* (1644), pero no así en las *Meditaciones metafísicas* (1641), las cuales, no obstante, contienen la formulación completa del razonamiento que se halla tras la certidumbre cartesiana de la propia existencia.

Véase tambiém DESCARTES.

JCO

COHEN, HERMANN (1842-1918), filósofo judío alemán fundador y líder, junto a Paul Natorp (1854-1924), de la Escuela neokantiana de Marburgo. Cohen impartió docencia en la Universidad de Marburgo desde 1876 a 1912. Escribió diversos comentarios sobre las *Críticas* de Kant antes de publicar su *System der Philosophie* (1902-1912), el cual consta de diversas secciones dedicadas a la lógica, la ética y la estética. Desarrolló un idealismo de corte kantiano aplicado a las ciencias de la naturaleza, sosteniendo que un análisis transcendental de dichas ciencias muestra que el «pensamiento puro» (su sistema de principios a priori de tipo kantiano) «construye» la «realidad» de aquellas. También desarrolló la ética kantiana en términos de una ética democrática y socialista. Finalizó su carrera en un seminario rabínico en Berlín, donde escribió su muy influyente *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (La religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo,* 1919), que explica el judaísmo a partir de su propio idealismo ético kantiano. Las posiciones ético-políticas de Cohen fueron adoptadas por Kurt Eisner (1867-1919), líder de la revolución muniquesa de 1918, y tuvieron también un impacto en la revisión (del marxismo ortodoxo) llevada a cabo por el Partido Socialdemócrata Alemán, mientras que sus escritos filosóficos influyeron decisivamente en Cassirer.

Véase también CASSIRER, KANT, NEOKANTISMO.

HVDL

COHERENTISMO, término empleado en epistemología para referirse a la teoría acerca de la estructura del conocimiento o de la opinión fundada según la cual las opiniones o creencias que expresan el conocimiento se saben o justifican en virtud de sus relaciones con otras opiniones o creencias; en concreto, de aquellas relaciones que guardan dentro de un sistema coherente de creencias. Si se asume que el tratamiento ortodoxo del conocimiento es correcto, al menos cuando mantiene que la opinión verdadera y justificada es necesaria para el conocimiento, es posible distinguir dos tipos de teorías de la coherencia acerca del conocimiento: la de aquellos que son coherentistas simplemente al incorporar una teoría de la coherencia referida a la justificación, y la de aquellos que son doblemente coherentistas, al tratar, tanto la justificación como la verdad, en términos de coherencia. Lo que sigue está dedicado al tratamiento de las teorías de la coherencia referidas a la justificación.

Históricamente, el coherentismo representa la alternativa más coherente al fundacionalismo. Este último sostiene que algunas creencias, básicas o fundamentales, se justifican con independencia de sus relaciones con otras creencias, mientras que el resto obtienen precisamente su justificación de las creencias de tipo fundamental. El fundacionalismo presenta la justificación como algo que posee una estructura similar a la de un edificio, con ciertas creencias operando como el cimiento y todas las demás reposando sobre ellas. El coherentismo re-

chaza esta imagen presentando la justificación como algo dotado de una estructura similar a la de una balsa. Las creencias justificadas, como las planchas que forman una balsa, se sujetan unas a otras. Este modo de ver la teoría de la coherencia se debe al filósofo positivista Otto Neurath. Entre los positivistas, Carl Hempel comparte también la simpatía de Neurath por el coherentismo. Otros defensores de esta teoría, localizados en las postrimerías del siglo XIX y primeros años del XX, son filósofos idealistas como Bradley, Bernard Bosanquet y Brand Blanshard. (Los idealistas sostuvieron con frecuencia el modelo de doble coherentismo mencionado más arriba.)

La diferencia entre fundacionalismo y coherentismo se explica habitualmente en términos de un argumento por regreso al inicio. Si se nos pregunta qué es lo que justifica una de nuestras creencias, solemos responder citando otras creencias que apoyan la primera, por ejemplo, en términos lógicos o probabilitarios. Si se nos interroga acerca de esta segunda creencia, respondemos citando una tercera, y así sucesivamente. Hay tres modalidades que una cadena de evidencia de este tipo puede adoptar: podría continuar indefinidamente, podría finalizar eventualmente en alguna creencia o podría retornar sobre sí misma, esto es, podría contener alguna creencia que ya ha tenido lugar en algún «punto superior» de la cadena. Si se asume que una cadena infinita no es algo realmente posible, entonces quedamos ante la elección entre cadenas que terminan y otras de tipo circular. Según el fundacionalismo, las cadenas de evidencias deben finalizar en una creencia de tipo fundamental, si es que la creencia situada en su comienzo ha de ser justificada. Los coherentistas son presentados, por oposición, como aquellos que admiten que la cadenas circulares pueden arrojar creencias justificadas.

Esta presentación es básicamente correcta. No obstante, puede resultar confundente en la medida en que parece sugerir que el desacuerdo entre el coherentismo y el fundacionalismo se refiere solamente a la estructura de las cadenas de evidencias. Hablar de cadenas de evidencias en las que las creencias que se encuentran más abajo en la cadena son responsables de aquellas creencias que se encuentran más arriba sugiere la idea de que, del mismo modo que las cadenas reales transmiten la fuerza, las cadenas de evidencia transmiten la justificación. El fundacionalismo tiene, en este sentido, un aire de realidad. Las creencias fundamentales poseen ya una justificación, mientras que las cadenas de evidencias sirven para transmitir la justificación a otras creencias. En comparación, el coherentismo parece algo sin comienzo, ya que si no hay una creencia en la cadena por la cual esté justificado empezar, tampoco hay nada que pueda transmitirse a lo largo de ella. Alterando ligeramente la metáfora, podría decirse que el coherentismo está tan cerca de tener resultado como una fila formada para pasar cubos de agua en un incendio que, en vez de llegar a su destino, retorna sobre sí misma.

El coherentismo intenta disipar esta impresión indicando que la función principal de las cadenas de evidencias no es la de transmitir un cierto *status* epistémico, como pueda ser la justificación, de una creencia a otra. De hecho, las creencias u opiniones no son el principal lugar para la justificación. Por el contrario, son los sistemas completos de creencias los que son justificados, o no, en primer término. Las creencias u opiniones particulares resultan entonces justificadas por su pertenencia a un sistema de creencias convenientemente estructurado. De acuerdo con esto, lo que el coherentista propone es que aquellos tipos adecuados de cadenas de creencias, que serán circulares –de hecho, pueden contener numerosos círculos–, constituyan sistemas justificados de creencias. Las creencias individuales dentro de un sistema tal se justifican ellas mismas en virtud de su posición en el sistema y no porque su *status* haya sido obtenido a partir de otras creencias que figuran más abajo en una cadena de evidencias en la que aquélla figura. Por esto mismo es bastante razonable considerar al coherentismo como una versión del fundacionalismo en la que todas las creencias son de tipo fundamental. Desde este punto de vista, la diferencia entre coherentismo y el fundacionalismo tradicional tiene que ver más bien con el tratamiento del *status* epistémico de las creencias fundamentales. Mientras que el fundacionalismo tradicional sostiene que tales creencias u opiniones se pueden justificar de varios modos, por ejemplo, mediante la percepción o mediante la razón, el coherentismo insiste en que el único modo en que dichas creencias se puede justificar es mediante su pertenencia a un sistema apropiado de creencias.

Uno de los problemas más destacados con el que se enfrenta el coherentismo es el de especificar exactamente qué constituye un sistema coherente de creencias. La coherencia debe implicar claramente mucho más que la mera ausencia de creencias mutuamente contradictorias. Una forma de hacer que las creencias resulten lógicamente consistentes es refiriéndose a temas completamente desconectados; sin embargo, un sistema consistente de creencias como ése nunca presentaría el tipo de soporte mutuo que constituye la idea central del coherentismo. Sucede, además, que es posible preguntarse si la consistencia lógica es realmente necesaria para tener coherencia; por ejemplo, recurriendo a la paradoja del comienzo. Es posible hacer observaciones similares con respecto a los intentos de tratar la coherencia aplicando la idea según la cual las creencias y sus grados deben corresponder al cálculo de

probabilidades. De este modo, y aunque es difícil evitar pensar que caraterísticas formales tales como la consistencia lógica o probabilitaria están significativamente involucradas en la coherencia, no es claro ver exactamente de qué modo lo están. Es posible dar un tratamiento más directo de la coherencia partiendo de la siguiente idea intuitiva: un sistema coherente de creencias es uno en el que cada creencia u opinión se apoya epistémicamente en las demás, admitiendo diversos tipos de sostén epistémico, por ejemplo, argumentos de tipo inductivo o deductivo, o inferencias hacia la mejor explicación. De todos modos, hay al menos dos problemas que esta explicación no atiende. En primer lugar, y en la medida en que es posible tener conjuntos muy pequeños de creencias que se apoyan mutuamente, el coherentista tiene que decir algo acerca del alcance que un sistema de creencias ha de poseer para presentar el tipo de coherencia que se precisa para la justificación. En segundo lugar, y una vez que se admite la existencia de pequeños conjuntos de creencias que se sostienen mutuamente, parece posible construir un sistema de gran alcance a partir de tales conjuntos de creencias recurriendo simplemente a su conjunción, esto es, sin incluir otras relaciones significativas de apoyo entre ellas. Así, en la medida en que la interrelación de todas las verdades no parece poder ser descubierta analizando tan sólo el concepto de justificación, el coherentista no puede descartar por completo los sistemas aislados de creencias. De este modo, el coherentista debe decir qué tipos de subsistemas aislados de creencias son compatibles con la coherencia.

Las dificultades que están presentes en el intento de dar una visión más precisa del concepto de coherencia no deberían ser utilizadas con excesiva energía contra los coherentistas. Ello es así debido a que la mayoría de los fundacionalistas se han visto forzados a admitir un papel relevante para la coherencia dentro de sus tratamientos de la justificación, con lo cual nada se gana presionando en ese sentido. Además, se necesita sólo un poco de reflexión para apreciar que las dificultades presentes en el intento de especificar la coherencia son manifestaciones, en un contexto específico, de problemas filosóficos bastante generales referidos a asuntos tales como la inducción, la explicación, la teoría de la elección, la naturaleza del soporte epistémico, etc. Se trata de problemas que son afrontados por los lógicos, los filósofos de la ciencia y los epistemólogos de modo muy general y ello con independencia de si son o no afines al coherentismo.

El coherentismo se ve enfrentado a un cierto número de objeciones muy serias. En la medida en que, según el coherentismo, la justificación está determinada exclusivamente por las relaciones entre las creencias, ésta no parece ser capaz de llevarnos fuera del círculo de nuestras creencias. Este hecho da lugar a la queja de que el coherentismo no puede admitir *inputs* de la realidad externa, por ejemplo, a través de la percepción, y que tampoco puede garantizar ni sostener que sea esperable que los sistemas coherentes lleguen a tomar contacto con dicha realidad o que contengan creencias verdaderas. Del mismo modo que la posibilidad de creencias falsas y justificadas es algo ampliamente aceptado, también es ampliamente reconocida la existencia de una importante conexión entre justificación y verdad, una conexión que desestima aquellos tratamientos según los cuales la justificación no conduce o transmite la verdad. Estas objeciones formuladas de manera tan abstracta pueden adquirir mayor vivacidad, en el caso de la primera, simplemente imaginando una persona que queda inmóvil y que es incapaz de modificar su conducta ante una experiencia sensorial destacada; y en el caso de la segunda, señalando que parece posible considerar una amplia variedad de sistemas coherentes, sistemas que son disjuntos e incluso incompatibles.

Véase también **EPISTEMOLOGÍA, FUNDACIONALISMO, JUSTIFICACIÓN, TEORÍA COHERENTISTA DE LA VERDAD.**

MRD

COLIGACIÓN, véase **WHEWELL.**

COLLIER, ARTHUR (1680-1732), filósofo inglés y párroco de Wiltshire, conocido por su *Clavis Universalis* (1713), obra en la que defiende una versión del inmaterialismo muy similar a la de Berkeley. La materia, afirma Collier, «existe en o de forma dependiente de la mente». Afirma con énfasis la existencia de cuerpos y, al igual que Berkeley, defiende el inmaterialismo como la única alternativa al escepticismo. Collier concede que los cuerpos parecen tener realidad externa, aunque su *quasi-externeity* es sólo el efecto de la voluntad divina. En la Parte I del *Clavis* Collier sostiene (como Berkeley había hecho en su *New Theory of Vision*, 1709) que el mundo visible no es externo. En la Parte II afirma (como Berkeley en los *Principles,* 1710, y en los *Three Dialogues,* 1713) que el mundo exterior «es un ser de todo punto imposible». Dos de los argumentos de Collier para defender la «repugnancia intrínseca» del mundo exterior se asemejan a la primera y segunda de las antinomias kantianas. Collier sostiene, por ejemplo, que el mundo material es tanto finito como infinito, pudiéndose evitar la contradicción, sugiere, sólo si se niega su existencia real.

Algunos estudiosos opinan que Collier ocultó de forma deliberada su deuda con Berkeley, pero la mayoría aceptan su relato según el cual llega a esas

conclusiones diez años antes de su publicación. La primera vez que Collier hace referencia a Berkeley es en una serie de cartas escritas en 1714-1715. En *A Specimen of True Philosophy* (1730), donde ofrece una interpretación inmaterialista de los versículos iniciales del Génesis, Collier escribe que, a «excepción de un simple pasaje o dos», en los *Dialogues* de Berkeley no hay nigún otro libro «del que haya oído hablar» dedicado al mismo asunto que su *Clavis*. Ésta es una observación enigmática en más de un sentido, siendo uno de ellos el que se refiere al hecho de que en su prefacio a los *Dialogues* Berkeley describe sus libros anteriores. El biógrafo de Collier informa de haber visto entre sus documentos (ahora perdidos) un ensayo, datado en 1708, acerca de «la cuestión de la existencia de un mundo visible con o sin nosotros», pero no menciona nada más al respecto. El biógrafo concluye que la independencia de Collier no puede ser puesta en duda de ninguna forma razonable. Ese ensayo, si fuera reencontrado, podría establecer este punto.

Véase también BERKELEY.

KPW

COLLINGWOOD, R(OBIN) G(EORGE) (1889-1943), filósofo e historiador inglés. Su padre, W. G. Collingwood, amigo personal, secretario y biógrafo de John Ruskin, le educó inicialmente en su casa de Coniston para enviarle posteriormente a la Rugby School y de allí a Oxford. Inmediatamente después de su graduación fue elegido *fellow* del Pembroke College. Con excepción del tiempo que estuvo prestando servicio en la inteligencia del almirantazgo durante la Primera Guerra Mundial, permaneció en Oxford hasta 1941, año en el que la enfermedad le obliga a retirarse. Aunque su *Autobiography* expresa una fuerte desaprobación a las líneas en que, durante su época, se desenvuelve la filosofía en Oxford, fue, desde el punto de vista académico, un *insider*. En 1934 fue elegido para la cátedra Waynflete, primera que queda vacante en el momento en que cuenta con suficiente currículum como para ser un serio candidato. Destacó también en la investigación arqueológica de la Inglaterra romana.

Aunque en su época de estudiante Collingwood estuvo profundamente influido por las enseñanzas «realistas» de John Cook Wilson, estudió no sólo a los idealistas británicos, sino también a Hegel y a los posthegelianos italianos contemporáneos. En 1923, publica una traducción del libro de Croce sobre la filosofía de Vico. *Religion and Philosophy* (1916), el primero de sus intentos por presentar el cristianismo ortodoxo como algo filosóficamente aceptable, contiene tanto elementos idealistas como otros pertenecientes a Cook Wilson. A partir de este punto, la influencia de Cook Wilson disminuye considerablemente. En su *Speculum Mentis* (1924), investiga la naturaleza y unidad última de las cuatro «formas especiales de la experiencia» –el arte, la religión, la ciencia natural y la historia– y su relación con una cuarta forma comprehensiva de todas ellas, la filosofía. Mientras que estas cuatro formas son necesarias para una vida humana plena, cada una de ellas constituye una forma de error que se ve corregido por sus menos erróneos sucesores. La filosofía está libre de error, pero no posee contenido por sí misma: «La verdad no consiste en un perfecto sistema de filosofía: es, simplemente, el modo en que todo sistema, no importa cuán perfecto sea, colapsa en la nada al descubrir que es sólo un sistema». Algunos críticos descartan esta propuesta por su carácter idealista (descripción que Collingwood mismo aceptó), pero incluso aquellos que la consideraron favorablemente se vieron sorprendidos por el aparente escepticismo de su resultado. Un año más tarde, Collingwood amplió sus puntos de vista relativos al arte en *Outlines of a Philosophy of Art*.

En la medida en que mucho de lo que Collingwood llegó a escribir sobre filosofía nunca ha sido publicado, y parte de ello ha sido incluso alegremente destruido, la evolución de su pensamiento tras su *Speculum Mentis* es díficil de averiguar. Esto no se podrá establecer definitivamente hasta que las más de tres mil páginas de los manuscritos (depositados en la Bodleian Library en 1978) que nos han llegado puedan ser adecuadamente estudiadas. Estos manuscritos no estuvieron disponibles en su totalidad para los investigadores que han publicado estudios de su obra hasta 1990.

De todos modos, es posible distinguir tres líneas a lo largo de las cuales ha evolucionado su filosofía. La primera se refiere a que, en la medida en que continuó investigando las cuatro formas de la experiencia, llegó a considerar cada una de ellas como algo válido en sí mismo y no como una forma de error. En fecha tan temprana como 1928, abandona la concepción del pasado histórico sostenida en *Speculum Mentis* que hace de éste un mero espectáculo ajeno a la mente del historiador. En su lugar, propone una concepción de la misma en términos de pensamientos que explican el pasado histórico y, que, aunque ocurren en el pasado, pueden ser repensados en el presente. No sólo puede un pensamiento «representado» en un determinado momento del pasado ser «vuelto a representar» más tarde cualquier número de veces, sino que se puede saber que está siendo vuelto a representar si surge una evidencia física que resulta incompatible con otras representaciones propuestas. En 1933-1934 escribe una serie de conferencias (publicadas

póstumamente bajo el título de *La idea de la naturaleza)* en las cuales renuncia a su escepticismo acerca de si el mundo material cuantitativo puede ser conocido e investiga cómo es posible que en cada uno de los tres periodos que él reconoce en la construcción del conocimiento científico en Europa, el periodo griego, el Renacimiento y la época moderna, se haya podido dar un avance del conocimiento como el que ha tenido lugar. Finalmente, en 1937, retorna a la filosofía del arte tomando contacto pleno con la última obra de Croce y mostrando entonces que la imaginación expresa emoción y que ésta resulta falsa si finge una emoción que no siente. De este modo, transforma su anterior teoría del arte en algo puramente referido a la imaginación. Sus últimas teorías del arte y de la historia permanecen aún vivas. Su teoría de la naturaleza, corregida por la investigación desde su muerte, constituyó, sin embargo, un avance en la época en que fue publicada.

La segunda línea de evolución se refiere al cambio que experimenta su filosofía cuando el tratamiento de las formas especiales de la experiencia se hace menos escéptico. En ese precioso ensayo titulado *Essay on Philosophical Method* (1933), sostiene que la filosofía tiene un objeto –el *ens realissimum* entendido como lo uno, lo verdadero, lo bueno– del cual todos los objetos pertenecientes a las formas especiales de la experiencia son simples apariencias. Pero este punto de vista supone haber dejado de pensar que las formas especiales de la experiencia son formas de error. En sus *Principles of Art* (1938) y en su *New Leviathan* (1942) denuncia el principio idealista sostenido en *Speculum Mentis* de que abstraer es falsificar. En su *Essay on Metaphysics* (1940) niega que la metafísica sea la ciencia del ser *qua* ser y la identifica con la investigación de las «presuposiciones absolutas» de las formas especiales de la experiencia en periodos históricos determinados.

Una tercera línea de evolución, la cual se hace dominante en su pensamiento en los albores de la Segunda Guerra Mundial, es la que ve la filosofía sólida como filosofía práctica y, de este modo, con compromiso político. Collingwood había sido, como Ruskin, un *tory* radical, menos contrario a algunas medidas liberales, incluso socialistas, que al *ethos* burgués del cual éstas proceden. Supo reconocer el fascismo europeo como la barbarie que era, detestó el antisemitismo abogó por una política exterior antifascista y por la intervención en la Guerra Civil española a favor del gobierno de la República. Su última obra publicada de envergadura, *The New Leviathan*, pasa a una defensa sorprendente de lo que él denomina civilización contra lo que califica de barbarie y, aunque fue rechazado por los teóricos políticos tras la victoria en la guerra, el colapso del comunismo y el auge de los estados islámicos le han hecho ganar nuevos lectores.

Véase también CROCE, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, HEGEL, IDEALISMO, WILSON.

AD

COMENTARIOS DE COIMBRA, véase **FONSECA.**

COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES, término comúnmente utilizado para referirse a los comentarios en griego de la obra de Aristóteles, los cuales suman las cerca de quince mil páginas de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* de Berlin (1882-1909), que aún constituye la edición básica de los mismos. Continúa siendo el mayor cuerpo de filosofía griega que aún permanece sin traducir a ningún idioma moderno.

La mayoría de estas obras, especialmente las últimas, de orientación neoplatónica, son en realidad mucho más que simples comentarios sobre Aristóteles. Constituyen también un modo de hacer filosofía, aquel que era el preferido en ese momento histórico. Son por ello importantes no sólo para la comprensión de Aristóteles, sino también para el estudio de los filósofos presocráticos y helenísticos, particularmente los estoicos, de los cuales contiene muchos fragmentos. Finalmente, es también de interés para el estudio del neoplatonismo y, en el caso de Juan Filopón, para investigar las innovaciones que éste introdujo en el proceso que intenta reconciliar el platonismo con la cristiandad.

Los comentarios se pueden dividir en tres grandes grupos.

1. El primero es el que se forma con los escritores peripatéticos de los siglos II a IV d.C. De manera destacada, Alejandro de Afrodisia (activo en torno al 200) y también Temisto (activo en el 360). No se puede omitir la referencia al antecesor de Alejandro, Aspasio, autor del primer comentario que se conserva, uno acerca de la *Ética a Nicómaco* –una obra que no vuelve a ser comentada hasta los últimos años del periodo bizantino–. Los comentarios de Alejandro que han sobrevivido son los de los *Primeros analíticos, Tópicos, Metafísica* I-V, *De los sentidos, De los meteoros;* se han perdido los de las *Categorías, Acerca del alma* y la *Física*. Todos ellos tuvieron una gran influencia posterior, sobre todo en Simplicio.

2. El mayor grupo de textos es, con diferencia, el perteneciente a los pensadores neoplatónicos hasta el siglo VI d.C. El más importante entre los primeros de ellos es Porfirio (232-*ca.* 309), del cual sólo se conserva un breve comentario de las *Categorías* junto con una introducción *(Isagoge)* a los tratados aristotélicos de lógica, obra que en sí misma generó numerosos comentarios y fue muy influyente tanto en el Oriente latino (a través de

Boecio), como en Occidente. El intento de reconciliar a Platón y Aristóteles constituye buena parte de su obra. Su gran comentario de las *Categorías* resultó de gran importancia en épocas posteriores, preservándose muchos fragmentos suyos en el que hiciera Simplicio. Uno de sus seguidores, Yámblico, fue también influyente, pero sus comentarios se han perdido. La escuela ateniense de Siriano *(ca.* 375-437) y Proclo (410-485) también realizó comentarios de Aristóteles, pero sólo ha sobrevivido uno, atribuido al primero de ellos, de los Libros III, IV, XIII y XIV de la *Metafísica*.

Es en el siglo VI, no obstante, cuando se produce el grueso de los comentarios que han sobrevivido. Estos proceden de la Escuela alejandrina de Ammonio, hijo de Hermeias *(ca.* 435-520), localizada tanto en Alejandría, en torno al filósofo cristiano Juan Filopón *(ca.* 490-575), como en Atenas, alrededor de Simplicio (activo después del 532). Los principales comentarios de Filopón son de las *Categorías, Primeros analíticos, Segundos analíticos, De la generación y la corrupción, Acerca del alma* I-II y de la *Física*; los de Simplicio lo son de las *Categorías, Física, Acerca del cielo* y, tal vez, de *Acerca del alma*.

La tradición se conserva en Alejandría a través de Olimpiodoro *(ca.* 495-565) y de los filósofos cristianos Elías (activo en torno al 540) y David (un armenio apodado el Invencible, activo en torno al 575), y, finalmente, a través de Estéfano, que fue elegido por el emperador para ocuparse de la enseñanza de la filosofía en Constantinopla alrededor del 610. Estos escritores centran sus comentarios en las *Categorías* y en otros materiales de tipo introductorio; sin embargo, Olimpiodoro también confeccionó un comentario sobre *De los meteoros*.

La característica principal de los neoplatónicos era el deseo de reconciliar a Aristóteles con Platón (argumentando, por ejemplo, que Aristóteles no rechazaba la teoría platónica de las formas) y de sistematizar su pensamiento reconciliándolo consigo mismo. Todos ellos responden a una larga tradición crítica que va haciendo surgir las dificultades generadas por las incoherencias del pensamiento de Aristóteles e intenta resolverlas, arrojando de este modo una visión omnicomprensiva de su obra. Sólo Filopón, como pensador cristiano, se ve en la obligación de criticarle, especialmente por lo que se refiere a la eternidad del mundo y también, por su concepción del infinito (acerca del cual ofrece un ingenioso argumento retomado en el siglo XIII por san Buenaventura a través de los árabes). Las *Categorías* han demostrado ser un campo de batalla particularmente fructífero, de modo que buena parte del debate posterior entre realismo y nominalismo surge a partir de la discusión sobre el objeto de estudio al que está dedicada esta obra.

El formato de estos comentarios es, básicamente, el que desde entonces han adoptado todos los estudiosos, esto es, el de tomar un pasaje, o *lema*, tras otro de la obra de referencia discutiéndolos desde toda posible perspectiva. No obstante, existe alguna variación. En ocasiones el tema general se discute al principio para examinar a continuación los detalles del texto. En otras ocasiones, el *lema* se analiza mediante subdivisiones sin hacer la distinción anterior. El comentario puede proceder explícitamente a responder ciertos problemas o *aporiai*, que han sido identificados por autoridades previas. Algunos de estos comentarios, tales como el breve escrito que Porfirio dedica a las *Categorías* o el que Dexipo, discípulo de Yámblico, dedica a esa misma obra, adoptan una forma «catequética», procediendo mediante preguntas y respuestas. En otros casos (como sucede con Wittgenstein en nuestra época), los comentarios son simples transcripciones hechas por discípulos sobre las clases de sus maestros. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con los comentarios que han sobrevivido de Ammonio. Uno también se puede abandonarse a la mera paráfrasis, como hace Temisto con los *Segundos analíticos*, la *Física, Acerca del alma* y *Acerca del cielo*, pero, incluso aquí, se halla presente una gran cantidad de interpretación, haciendo que estas obras no pierdan su interés.

Una ramificación importante de toda esta actividad en el occidente latino es la que ofrece la figura de Boecio *(ca.* 480-524). Fue éste el primero en transmitir el conocimiento de la lógica aristotélica a Occidente, conocimiento que llegaría a ser una parte fundamental de la escolástica medieval. Tradujo la *Isagoge* de Porfirio, y la totalidad de la obra lógica de Aristóteles. Escribió un doble comentario de la *Isagoge*, así como otros dos acerca de las *Categorías* y *De la interpretación*. Parece depender en última instancia de Porfirio, pero, de modo más inmediato, parece tomar como fuente a Proclo.

3. El tercer grupo de comentarios data del final del periodo bizantino y parece proceder principlamente de un círculo de estudiosos agrupados en torno a la princesa Anna Comnena en el siglo XII. Sus figuras principales son Eustratio *(ca.* 1050-1120) y Miguel de Éfeso (datado originalmente en torno al 1040 y fijado ahora alrededor del 1130). Este último parece dedicado a tratar obras de Aristóteles que habían escapado hasta entonces al comentario. Por ejemplo, comenta por extenso las obras de biología, aunque también se ocupa de las *Refutaciones sofísticas*. Él y Eustrato, y tal vez algunos otros, parecen haber cooperado en un comentario conjunto de la *Ética a Nicómaco*, olvidada desde la época de Aspasio. Existe también evidencia acerca de unos comentarios perdidos de la *Política* y la *Retórica*.

El comentario conjunto de la *Ética* fue traducido al latín en Inglaterra durante el siguiente siglo por Robert Grosseteste. Antes, sin embargo, de esto, ya existían traducciones de diversos comentarios de lógica, traducciones debidas a Jaime de Venecia (activo en torno al 1130), el cual pudo llegar a tener relación con Miguel de Éfeso en Constantinopla. Más tarde, en ese mismo siglo, Gerardo de Cremona (muerto en 1187) traduce otros comentarios a partir de versiones árabes. La influencia de la tradición comentarista griega en Occidente se retoma de este modo tras la interrupción habida después de Boecio, aunque sólo ahora, se podría decir, se ha empezado a apreciar el pleno significado de este enorme cuerpo de conocimiento.

Véase también ARISTÓTELES, BOECIO, NEOPLATONISMO, PORFIRIO.

JMD

COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, término que designa las obras pertenecientes a la tradición de los comentarios *(hypomnema)* de la obra de Platón, tradición que puede retrotraerse hasta la Academia Antigua (Crantor es reconocido por Proclo como el primer autor en haber escrito un «comentario» del *Timeo).* Es más probable, no obstante, que esa tradición surja ya en Alejandría a lo largo del siglo I a.C., donde se puede encontrar a Eudoro comentando, de nuevo, el *Timeo;* es también posible (si los investigadores que le atribuyen el *Comentario anónimo del Teeteto* están en lo cierto) que comentase el *Teeteto*. Parece igualmente posible que el estoico Posidonio redactase una especie de comentario referido también al *Timeo*. El estilo de los comentarios (similar al que se puede observar en los comentarios bíblicos de Filón de Alejandría) debe mucho a la tradición estoica de los comentarios homéricos, tal y como ésta era practicada en el siglo II a.C. por la Escuela de Pérgamo. Lo normal era seleccionar fragmentos (por lo general consecutivos) del texto *(lemata)* de los que se ofrece un comentario general, primero, y detallado, después, encontrando y respondiendo problemas *(aporiai),* refutando las soluciones de los predecesores y ocupándose, en general, de cuestiones tanto doctrinales como filológicas.

En el siglo II d.C. la tradición del comentario de las obras de Platón se halla plenamemente establecida. Se posee evidencia de los comentarios llevados a cabo por platónicos intermedios como Gaio, Albino, Ático, Numenio y Cronio, por lo general del *Timeo*, pero también de algunas partes de la *República*. Igualmente se sabe de una obra debida a Herpocratio de Argos, discípulo de Ático, que consta de veinticuatro libros dedicados al comentario de la obra de Platón considerada en su generalidad. Todas estas obras se han perdido, aunque, no obstante, aún es posible encontrar en las obras de Plutarco que han sobrevivido exégesis de algunas partes de las obras de Platón, como, por ejemplo, la referida a la creación del alma que figura en el *Timeo* (35a-36d). El comentario latino de Calcidio (siglo IV d.C.) pertenece también a este estilo.

Durante el periodo neoplatónico (y después de Plotino, quien no se abandona al comentario en un sentido formal, aunque muchos de sus ensayos sean, de hecho, comentarios informales) se tiene evidencia de una actividad exegética mucho más comprehensiva. Porfirio es quien inicia esa tradición con comentarios del *Fedón, Cratilo, Sofistas, Filebo, Parménides* (del cual el fragmento anónimo que nos ha llegado es, posiblemente, una parte) y el *Timeo*. También comentó el mito de Er que Platón cita en la *República*. Parece haber sido Porfirio el responsable de introducir la interpretación alegórica de las partes introductorias de los diálogos, aunque fue a su discípulo Yámblico (quien también confeccionó comentarios de todas las obras anteriores, además de otros sobre el *Alcibíades* y el *Fedro)* al que se debe el principio según el cual cada diálogo sólo tiene un tema central o *skopos*. La tradición se continúa en la Escuela ateniense a través de Siriano y sus discípulos Hermias (comentarista del *Fedro,* que se conserva) y Proclo (que comenta el *Alcibíades, Cratilo, Timeo, Parménides,* conservados todos ellos, al menos, en parte). Ésta prosigue más tarde a través de Damascio (comentarista del *Fedón, Filebo* y *Parménides*) y Olimpiodoro (comentarista del *Alcibíades, Fedón* y *Gorgias*, que también han sobrevivido, aunque en ocasiones sólo a través de las notas de sus discípulos).

Estos comentarios en la actualidad no se valoran principalmente como exposición del pensamiento platónico (aunque contienen investigaciones útiles e información muy valiosa). Por el contrario, son más bien contemplados como tratados filosóficos originales presentados en modo de comentarios, forma en la que, por otra parte, se presenta una buena porción del pensamiento filosófico griego posterior, en el que no es la originalidad lo que se persigue, sino la fidelidad a un maestro y a una gran tradición de pensamiento.

Véase también NEOPLATONISMO, PLATÓN, PLATONISMO MEDIO.

JMD

COMILLAS DE CUASICITA, un recurso notacional (⌜ ⌝) introducido por W. V. Quine en *Mathematical Logic*, 1940, para suministrar un modo rápido y conveniente de hablar de modo general acerca de expresiones no especificadas de tal o cual tipo. Por ejemplo, un lógico podría querer disponer de un medio adecuadamente breve de decir en el metalenguaje que el resultado de escribir el símbolo

«∨» (la conectiva lógica diádica representativa de un uso veritativo funcional de la disyunción «o») entre dos fórmulas bien formadas (fbfs) del lenguaje objeto es ella misma una fbf. Supuesto que las letras griegas φ y ψ están disponibles en el metalenguaje como variables que toman como valores fórmulas bien formadas del lenguaje objeto, es tentador pensar que la regla de formación establecida más arriba puede ser expresada de un modo sucinto simplemente diciendo que si φ y ψ son fbfs, entonces «φ ∨ ψ» es una fbf. Sin embargo, esta expresión no cumple ese objetivo porque «φ ∨ ψ» no es una fbf. Se trata, en realidad, de un híbrido formado por dos variables del metalenguaje y una conectiva del lenguaje objeto. El problema es que entrecomillar las letras griegas simplemente da como resultado la designación de esas letras en cuestión, y no, como se desea, la designación de un contexto inespecífico de fórmulas bien formadas. El mecanismo de Quine de los comillas de cuasicita permite superar esa limitación del entrecomillado directo ya que este cuasientrecomillado, por ejemplo, ⌜φ ∨ ψ⌝, equivale a entrecomillar el contexto constante dado por «# ∨ #» e imaginar las expresiones φ y ψ rellenando los espacios en blanco.

Véase también **DISTINCIÓN USO-MENCIÓN.**

RFG

COMISIÓN, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA.**

COMPACIDAD, véase **DEDUCCIÓN.**

COMPATIBILISMO, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

COMPETENCIA LINGÜÍSTICA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

COMPETENCIA PERFECTA, estado de un mercado ideal bajo las siguientes condiciones: *a)* cada uno de los consumidores del mercado es un maximizador racional perfecto de la utilidad; *b)* cada productor es un maximizador perfecto del beneficio; *c)* hay un número enorme (idealmente infinito) de productores del bien en cuestión, lo que asegura que ningún productor puede fijar el precio de su producción (si no, resultaría un estado competitivo imperfecto de oligopolio o de monopolio), y *d)* cada productor aporta un producto totalmente indistinguible del de los demás productores (si los consumidores pudieran distinguir los productos hasta el punto de que no hubiera un gran número de productores de cada artículo distinguible, la competencia sería de nuevo imperfecta).

Bajo estas condiciones, el precio de mercado es igual al coste marginal de producción de la última unidad. Esto determina a su vez el abastecimiento del mercado del producto, puesto que cada productor ganará incrementando la producción cuando el precio sobrepasa el coste marginal y en general reducirá las pérdidas disminuyendo la producción cuando el coste marginal excede del precio. A veces se piensa que la competencia perfecta tiene implicaciones normativas para la filosofía política, puesto que desemboca en la optimalidad de Pareto.

El concepto de competencia perfecta se complica muchísimo cuando se considera la evolución del mercado. Los productores que no pueden igualar el coste marginal con el precio de mercado tendrán un balance negativo y tendrán que retirarse del mercado. Si eso pasa muy a menudo, el número de productores ya no será lo bastante grande para sustentar la competencia perfecta, será necesario que entren en el mercado nuevos productores.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA, TEORÍA DE LA PRODUCCIÓN.**

AN

COMPLEMENTACIÓN, véase **NEGACIÓN.**

COMPLEMENTARIEDAD, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUÁNTICA.**

COMPLEMENTARIO, TÉRMINO, véase **CONTRAPOSICIÓN.**

COMPLEMENTO, véase **RELACIÓN.**

COMPLETA PARA LA NEGACIÓN, véase **COMPLETITUD.**

COMPLETITUD, propiedad que algo –comúnmente un conjunto de axiomas, una lógica, una teoría, un conjunto de fórmulas bien formadas, un lenguaje, o un conjunto de conectivas– posee cuando es suficientemente fuerte en algún sentido o respecto deseable.

1. Un conjunto de axiomas es *completo para la lógica L* si todo teorema de *L* es demostrable utilizando dichos axiomas.

2. Una lógica *L* es *semánticamente completa en sentido débil* si cada enunciado válido del lenguaje de *L* es un teorema de *L*. *L* es *semánticamente completa en sentido fuerte* (o *deductivamente completa*) si sucede que para cualquier conjunto Γ de enunciados se cumple que todas sus consecuencias son derivables de *Γ* utilizando *L*. Una lógica proposicional es *completa en el sentido de Halldén* si siempre que sucede que A ∨ B es teorema de *L*, donde ni *A* ni *B* comparten variables, entonces, o *A* o *B* son un teorema de *L*. Y es *completa en el sentido de Post*, si *L* es consistente y no hay ninguna otra lógica más fuerte para el mismo lenguaje que sea consistente. La referencia a la completitud de una lógica sin

otras especificaciones suele serlo a la completitud semántica, ya sea débil o fuerte. Una excepción significativa: la lógica de segundo orden suele ser calificada de incompleta cuando en realidad lo que se quiere decir es que no es axiomatizable.

3. Una teoría *T* es *negación-completa* (con frecuencia, simplemente *completa*) si para cada enunciado *A* del lenguaje de *T*, o *A* o su negación son demostrables en *T*. Y *T* es *omega-completa* si siempre que es demostrable en *T* que una propiedad φ se cumple para cada número 0, 1,..., entonces es también demostrable que todo número tiene esa propiedad. (Generalizando esta idea, se puede decir que cualquier conjunto Γ de fórmulas bien formadas puede ser calificado como omega completo si $(\forall v)A[v]$ es derivable de Γ cuando sucede que $A[t]$ es derivable de Γ para todos los términos *t*, siendo $A[t]$ el resultado de reemplazar todas las ocurrencias libres de *v* en $A[v]$ por *t*.)

4. Un lenguaje *L* es *expresivamente completo* si cada uno de los ítems de una clase previamente dada es expresable en *L*. Por lo general, la clase en cuestión es la de las funciones veritativas (bivaluadas). El lenguaje proposicional cuyas únicas conectivas son ¬ y ∨ es expresiva, o *funcionalmente* completo, mientras que aquel otro que sólo contiene ∨ no lo es, ya que la negación clásica no es expresable en su interior. Aquí también se podría decir que el conjunto {¬, ∨} es expresiva, o funcionalmente completo, mientras que {∨} no lo es.

Véase también **BARRA DE SHEFFER, LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.**

GFS

COMPLETITUD, TEOREMA DE, véase **SATISFACIBLE.**

COMPLETITUD COMBINATORIA, véase **LÓGICA COMBINATORIA.**

COMPLETITUD DE POST, véase **COMPLETITUD.**

COMPLETITUD SEMÁNTICA, véase **COMPLETITUD.**

COMPLETITUD SEMÁNTICA DÉBIL, véase **COMPLETITUD.**

COMPLETITUD SEMÁNTICA FUERTE, véase **COMPLETITUD.**

COMPLEXE SIGNIFICABILE (plural: *complexe significabilia),* denominado también *complexum significabile*, término empleado en la filosofía medieval para referirse a lo que es significado sólo por un *complexum* (un enunciado u oración declarativa), por una cláusula de relativo o por un *dictum* (una construcción de acusativo + infinitivo). Resulta análogo a las proposiones modernas. Esta doctrina parece tener su origen en Adam de Wodeham durante los primeros años del siglo XIV, aunque por lo general se asocia a Gregorio de Rimini, que es ligeramente posterior. Los *complexe significabilia* no caen bajo ninguna de las categorías aristotélicas y, de este modo, no «existen» en el sentido usual. No obstante, poseen una cierta realidad. Porque antes de la creación nada había salvo Dios, pero incluso entonces, Dios supo que el mundo iba a empezar a existir. El objeto de este conocimiento no puede ser Dios mismo (ya que Dios es necesario y la existencia del mundo es contingente), y además no «existía» antes de la creación. No obstante, era lo suficientemente real como para ser objeto de conocimiento. Algunos de los autores que han mantenido este punto de vista consideraron que estas entidades no sólo significaban en un modo complejo a través de un enunciado, sino que eran complejos ellos mismos en su estructura interna. El término «*complexum significabile*» constituye una unidad para estas teorías. La teoría de los *complexe significabilia* fue criticada con vehemencia por los nominalistas medievales posteriores.

Véase también **ENTE ABSTRACTO, PROPOSICIÓN.**

PVS

COMPLEXUM SIGNIFICABILE, véase ***COMPLEXE SIGNIFICABILE.***

COMPOSIBLE, capaz de ocurrir o existir conjuntamente. Por ejemplo, dos individuos son composibles supuesto que la existencia de uno de ellos es compatible con la existencia del otro. En términos de mundos posibles, las cosas resultan composibles si existe un mundo posible al cual todas ellas pertenecen; de otro modo son incomposibles. No todas las posibilidades resultan composibles. Por ejemplo, es posible que la vida se extinga en la Tierra en torno al año 3000, aunque también es posible que ésta continúe hasta el año 10000. En cualquier caso, puesto que no es posible que *ambas* cosas tengan lugar, éstas no son composibles. Leibniz consideró que cualquier posibilidad no real deber resultar incomposible con la que es real.

Véase también **PRINCIPIO DE PLENITUD.**

PMAC

COMPOSICIÓN, FALACIA DE LA, véase **FALACIA INFORMAL.**

COMPOSICIONALIDAD, véase **CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

COMPOSICIONALIDAD SEMÁNTICA, véase **SIGNIFICADO.**

COMPREHENSIÓN, cuando se aplica a un término, hace referencia al conjunto de aquellos atributos implicados por dicho término. La comprehensión de un «cuadrado», por ejemplo, incluye el tener cuatro lados, que éstos sean iguales y el ser una figura plana, entre otros atributos. La comprehensión de un término contrasta con su extensión, que es el conjunto de aquellos individuos a los cuales se aplica el término. La distinción entre la extensión y la comprehensión de un término fue introducida en la *Lógica de Port-Royal* por Arnauld y Pierre Nicole en 1662. La práctica actual es usar el término «intensión» en lugar de «comprehensión». Ambas expresiones son, en cualquier caso, bastante vagas.

Véase también AXIOMA DE COMPREHENSIÓN.

VK

COMPREHENSIÓN, AXIOMA DE, véase **AXIOMA DE COMPREHENSIÓN.**

COMPREHENSIÓN, ESQUEMA DE, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

COMPREHENSIÓN, PRINCIPIO DE, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

COMPRENSIÓN, véase **DILTHEY, EXPLICACIÓN, *VERSTEHEN*.**

COMPROMISO ONTOLÓGICO, objeto u objetos comunes a la ontología apropiada para una teoría (regimentada) –término puesto en circulación por W. V. Quine–. La ontología de una teoría (regimentada) consiste en los objetos cuya existencia asume la teoría. Para mostrar que una teoría asume un objeto dado, o una clase de objetos dada, hemos de mostrar que la teoría sólo sería verdadera si ese objeto existiese o esa clase no fuera vacía. Esto puede mostrarse de dos maneras distintas aunque equivalentes entre sí: si la notación de la teoría contiene el cuantificador existencia «(∃x)» de la lógica de predicados de primer orden, entonces para mostrar que la teoría asume un objeto dado, o los objetos de una clase dada, hay que mostrar que es uno de los valores de las variables ligadas, o (además) de los valores del dominio de un predicado dado, si esa teoría es verdadera. Así, si la teoría entraña el enunciado «(∃x) *(x* es un perro)», entonces los valores sobre los que fluctúa la variable ligada *«x»* tienen que incluir por lo menos un perro para que la teoría sea verdadera. Alternativamente, si la notación de la teoría contiene para cada predicado un predicado complementario, entonces la teoría asume un objeto dado, o los objetos de una clase dada, siempre que se requiera que algún predicado sea verdadero de ese objeto para la verdad de la teoría. Así, si la teoría contiene el predicado «es un perro» entonces la extensión de «es un perro» no puede ser vacía si la teoría tiene que ser verdadera. Sin embargo, ontologías distintas, e incluso mutuamente excluyentes, pueden satisfacer por igual a una teoría. Por ejemplo, una ontología que contenga collies pero no spaniels y otra que contenga spaniels pero no collies pueden satisfacer por igual una teoría que entrañe «(∃x) *(x* es un perro)». Se sigue que algunos de los objetos asumidos en la ontología de una teoría pueden no estar entre aquellos con los que la teoría está ontológicamente comprometida. Una teorías está ontológicamente comprometida con un objeto dado sólo si ese objeto es común a todas las ontologías que la satisfacen. Y una teoría está ontológicamente comprometida con los objetos de una clase dada si esa clase no es vacía en ninguna de las ontologías apropiadas para la teoría.

Véase también CUANTIFICACIÓN, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.

RFG

COMPUTABILIDAD, consiste, de modo muy general, en la posibilidad de que un cálculo sea ejecutado por una máquina de Turing. La primera definición general convincente, la que ofrece A. Turing en 1936, ha demostrado ser equivalente a las otras alternativas plausibles existentes, de modo que el concepto de computabilidad es generalmente reconocido como un concepto absoluto. La definición de Turing se refiere a la computación mediante el uso de máquinas imaginarias que actúan sobre una cinta de cálculo y de las cuales sabemos hoy que son capaces de calcular las mismas funciones (ya se trate de simples sumas y productos, o de funciones esotéricas altamente complejas) que podrían calcular los modernos ordenadores digitales si se les dota de suficiente capacidad de almacenaje. El enunciado que afirma: «cualquier función que es computable, es computable en términos de máquinas de Turing» es conocido, en esa forma, como *tesis de Turing*. Una afirmación similar, pero referida esta vez a la λ-computabilidad de Church, es conocida por el nombre de *tesis de Church.* Es posible ofrecer tesis similares para los algoritmos de Markov, para la noción de recursividad general de S. C. Kleene, etc. Está demostrado que las mismas funciones son computables de cualquiera de esos modos. No hay ninguna esperanza de poder demostrar cualquiera de estas tesis, ya que tal prueba requeriría una definición de lo que se entiende por «computable», definición que a su vez constituiría un nuevo ítem en la lista y el objeto, por tanto, de una nueva tesis. Pero en la medida en que nuevos tipos de cómputos pueden ser reconocidos como cómputos genuinos en ciertos *casos particulares*, la tesis de Turing, si es falsa, podría ser refutada descubriendo una función específica, un modo de calcu-

larla y la prueba de que ninguna máquina de Turing es capaz de calcularla.

El *problema de parada* para –digamos– máquinas de Turing consiste en el problema de diseñar una máquina que computa la función *h (m, n)* = 1 ó 0, dependiendo de si la máquina de Turing con número *m* se detiene en algún momento cuando inicia su cálculo con el número *n* sobre su cinta. Este problema es insoluble, ya que una máquina que computase *h* podría ser modificada para computar una función *g(n),* la cual es indefinida (la máquina ingresa en un bucle sin fin) cuando *h (n, n)* = 1, coincidiendo con *h(n, n)* de otro modo. Pero esta máquina modificada –con número, digamos, *k*– tendría propiedades contradictorias: si inicia su cómputo con el número *k* en su cinta de cálculo, ésta se detendría si y sólo si no lo hace. Turing demostró la insolubilidad del *problema de la decisión* para la lógica (el problema de diseñar una máquina de Turing que, dispuesta sobre *n-ésimo* argumento en notación lógica, lo clasifica correctamente como válido o inválido) *reduciendo* el problema de parada al problema de la decisión, esto es, mostrando cómo cualquier solución para el último podría ser usada para resolver también el primero, el cual se sabe insoluble.

Véase también **ALGORITMO, MÁQUINA DE TURING, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TESIS DE CHURCH.**

RJ

COMPUTABLE, véase **PROCEDIMIENTO EFECTIVO.**

COMPUTACIONAL, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

COMPUTACIONALES, MODELOS, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

COMPUTACIONALES, TEORÍAS DE LA MENTE, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

COMTE, AUGUSTE (1798-1875), filósofo y sociólogo francés, fundador del positivismo. Fue educado en París en l'École Polytechnique, donde también enseñó matemáticas por un breve periodo. Padecía una dolencia de tipo mental que en ocasiones le obligaba a interrumpir su trabajo.

De conformidad con el empirismo, Comte sostuvo que el conocimiento del mundo procede de la observación. No obstante, fue más allá que muchos empiristas al negar también la posibilidad de conocer objetos físicos inobservables. Concibió el positivismo como un método de estudio basado en la observación y restringido a lo observable. Aplicó el positivismo principalmemte a la ciencia. Sostuvo que el objetivo de la ciencia es la predicción, el cual se alcanza mediante leyes de sucesión. La explicación, en la medida en que puede ser alcanzada, tiene la misma estructura que la predicción. Ésta subsume los acontecimientos bajo leyes de sucesión, no de tipo causal. Influido por Kant, afirmó que la causa de los fenómenos y la naturaleza de las cosas-en-sí no son cognoscibles. Criticó la metafísica por especular sin fundamento acerca de tales asuntos, acusándola de no mantener a la imaginación subordinada a la observación. Promovió el positivismo en todas las ciencias, aunque sostuvo que cada ciencia tiene métodos adicionales específicos y leyes que la inteligencia humana no puede derivar a partir de las leyes de otras ciencias. Mantuvo una extensa correspondencia con J. S. Mill, quien le animó en su obra y escribió sobre él en *Auguste Comte and Positivism* (1865). El positivismo lógico del siglo XX se inspiró en las ideas de Comte. Comte fue uno de los fundadores de la sociología, a la cual también denominó física social. Dividió la ciencia en dos ramas –estática y dinámica– dedicadas, respectivamente, a la organización social y al desarrollo social. Abogó a favor de un método histórico de estudio en ambas ramas. Propuso una ley del desarrollo social según la cual toda sociedad atraviesa tres etapas intelectuales: primero, mediante la interpretación tecnológica de los fenómenos; luego, a través de la interpretación metafísica y, finalmente, mediante la interpretación positiva. La idea general de que las sociedades se desarrollan de acuerdo con leyes naturales fue adoptada por Marx.

La obra más importante de Comte es su *Cours de philosophie positive (Curso de filosofía positiva,* 1830-1842) en seis volúmenes. Se trata de un tratamiento enciclopédico de las ciencias que expone el positivismo y culmina en una introducción a la sociología.

Véase también **EMPIRISMO, POSITIVISMO LÓGICO.**

PWE

COMUNISMO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

COMUNITARISMO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

CONATIVO, véase **VOLICIÓN.**

CONCEBIBILIDAD, capacidad que algo tiene de ser concebido o imaginado. Según esto, una montaña de oro es concebible, mientras que un círculo cuadrado no lo es. Como señaló Descartes, el tipo de imaginación que se precisa no es la simple habilidad para formar imágenes mentales. Las mentes en el sentido cartesiano y Dios son concebibles, pero ninguno de ellos puede ser representado en el «ojo de la mente». Entre las referencias históricas se encuentra la definición que san Anselmo da de Dios

como «el ser tal que no es posible concebir otro más grande» y el argumento cartesiano a favor del dualismo que parte de la posibilidad de concebir una existencia incorpórea. Bastantes de los argumentos que emplea Hume descansan en la máxima de que aquello que es concebible es asimismo posible. Sostuvo, por ejemplo, que un fenómeno puede ocurrir sin causa aparente, ya que esto es concebible. Su crítica de la inducción reposa en la inferencia establecida entre la concebibilidad de un cambio en el curso de la naturaleza y su posibilidad. En respuesta a esto, Reid mantuvo que concebir supone simplemente entender el significado de una proposición. Reid aduce que las imposibilidades son, no obstante, concebibles, ya que somos capaces de entender las falsedades. Muchos autores simplemente hacen equivalentes la concebibilidad y la posibilidad, de tal modo que decir de algo que es concebible (o inconcebible) es decir, precisamente, que es posible (o imposible). Este uso es, sin embargo, controvertido, ya que la concebibilidad es, básicamente, una noción epistemológica relativa a aquello que puede ser pensado, mientras que la posibilidad es una noción metafísica relativa a cómo son las cosas.

Esta misma controversia puede darse con respecto a lo composible, o co-posible, considerando que dos estados de cosas son composibles supuesto que es posible que ambos se den, y que dos proposiciones son composibles cuando su conjunción es posible. Alternativamente, dos cosas son composibles si y sólo si hay un mundo posible que las contiene a ambas. Leibniz sostuvo que dos cosas son composibles si pueden ser asignadas al mismo mundo posible sin generar una contradicción. «Hay muchos universos posibles, siendo cada uno de ellos una colección de composibles.» Otros autores han sostenido que la no contradicción no basta para la posibilidad ni para la imposibilidad.

La afirmación de que algo es inconcebible se utiliza, por lo general, para sugerir algo más que la simple incapacidad para concebirlo. Se hace para decir que el intento de concebir ese algo produce repugnancia mental, por ejemplo, cuando se intenta concebir un objeto que es rojo y verde al mismo tiempo. En este sentido, lo inconcebible podría identificarse con aquello que uno «simplemente ve» que es imposible. Hay dos usos muy repetidos de «concebible»: *a)* como no inconcebible, en el sentido ya descrito, y *b)* como aquello para lo cual es posible «ver» que es posible. La conjetura de Goldbach podría ser un claro ejemplo de algo concebible en el primer sentido, pero no en el segundo.

Véase también LEIBNIZ, MUNDOS POSIBLES, NECESIDAD.

PTI

CONCEPTO, véase **CONCEPTUALISMO.**

CONCEPTO DENOTATIVO, véase **RUSSELL.**

CONCEPTO PURO, véase **KANT.**

CONCEPTO TEÓRICO, véase **TÉRMINO TEÓRICO.**

CONCEPTUAL, ANÁLISIS, véase **ANÁLISIS.**

CONCEPTUAL, INMEDIATEZ, véase **INMEDIATEZ.**

CONCEPTUAL, POLARIDAD, véase **POLARIDAD.**

CONCEPTUAL, PRIORIDAD, véase **DEPENDENCIA.**

CONCEPTUAL, SEMÁNTICA DE LA FUNCIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, SIGNIFICADO.**

CONCEPTUAL, TEORÍA DEL SIGNIFICADO DE LA FUNCIÓN, véase **SIGNIFICADO.**

CONCEPTUALISMO, punto de vista según el cual no hay universales y corresponde su pretendida función clasificatoria a *conceptos* particulares de la mente. Un universal es una propiedad que puede ser ejemplificada por más de un objeto individual (o particular) al mismo tiempo; por ejemplo, la forma de esta página, si resulta idéntica a la forma de la siguiente página, resultará una propiedad instanciada por dos individuales distintos de forma simultánea. Si se considera localizada en el lugar en que están esas páginas, entonces será *inmanente*. Si se contempla como algo que carece de una localización espaciotemporal, y que sólo guarda una conexión, denominada generalmente de *instanciación* o *ejemplificación*, con las cosas que se hallan en esa posición, entonces la forma de esta página será *trascendente* y presumiblemente existirá aun si no es ejemplificada por nada, como Platón parece haber sostenido. El conceptualismo rechaza ambos puntos de vista, ya que considera que los universales son meros conceptos. De modo más general, cabe decir que un concepto puede ser entendido como un principio de clasificación, como algo que nos guía a la hora de determinar si una entidad pertenece o no a una clase dada. Obviamente, las propiedades, entendidas como universales, satisfacen trivialmente esta definición y así pueden ser calificadas como conceptos, como de hecho lo fueron por Frege. Sin embargo, las opiniones subtantivas del conceptualismo afirman que los conceptos son *a) representaciones mentales,* denominadas con frecuencia *ideas,* que realizan su función clasificatoria asemejándose a las entidades que van a ser clasificadas; o *b)* estados cerebrales que realizan la misma función, aunque presumiblemente no por semejanza; o *c)* pala-

bras generales (adjetivos, nombres comunes, verbos) o usos de tales palabras en los que el hecho de que una entidad pertenezca a una cierta clase está determinado por la aplicabilidad a esa entidad de una palabra apropiada; o *d)* la habilidad para clasificar adecuadamente, ya sea con o sin la ayuda de un ítem perteneciente a *a*, *b* o *c*. El conceptualismo tradicional ha sostenido la opinión *a)*. Los defensores de *c)* podrían ser calificados con mayor propiedad como nominalistas. Sea cual sea el modo en que se entiendan los conceptos, y con independencia de si el conceptualismo es verdadero, éstos son evidentemente esenciales para nuestra comprensión y conocimiento de cualquier cosa, incluso al nivel más básico de la cognición, el reconocimiento. La obra clásica dedicada a este tema es *Thinking and Experience* (1954) de H. H. Price, quien viene a sostener la posición *d)*.

Véase también METAFÍSICA, PLATÓN, PROPIEDAD.

PB

CONCIENCIA, característica fundamental de nuestra existencia que resulta realmente difícil de determinar. Las personas experimentamos fenómenos procedentes del mundo, los cuales al ser observados ya dentro de nosotros mismos («por introspección») conducen a una experiencia de nuestra propia experiencia. Los objetos de la conciencia pueden ser externos o internos. Al presionar con el dedo el borde de la mesa somos conscientes de ese borde, pero también somos conscientes de sentir presión (aunque, tal vez, no al mismo tiempo).

Los filósofos, desde Locke hasta Nagel, han insistido siempre en que nuestras experiencias tienen propiedades distintivas. Puede resultar importante, entonces, distinguir entre las propiedades que poseen los objetos de los que uno es consciente y aquellas otras propiedades que convienen a esa conciencia. Supongamos que tenemos conciencia de un tomate rojo y redondo. El tomate, pero no la conciencia de él, es el que es rojo y redondo. ¿Cuáles son, entonces, las propiedades de la conciencia? En este punto nos encontramos con un profundo problema que divide a los estudiosos en dos campos irreconciliables.

Algunos materialistas, como Dennett, insisten en que la conciencia carece de cualidades (o carece de propiedades que sean características de sus objetos: las propiedades que atribuimos a nuestras experiencias son realmente las que corresponden a los objetos experimentados). Esto abre el camino a prescindir de las cualidades «fenoménicas» *(qualia)*, esto es, a una serie de cualidades que no parecen tener lugar en el mundo material. Otros pensadores (T. Nagel, Ned Block) consideran tales cualidades como propiedades genuinas, optando por prescindir de cualquier teoría que no tolere su presencia. Ciertos filósofos seguidores de la obra de Frank Jackson se muestran convencidos de que las cualidades de la conciencia son ineliminables e irreductibles para las propiedades materiales respetables, sosteniendo que se trata de propiedades «epifenoménicas»: reales aunque sin efectos causales. Aun hay otros pensadores, entre los que se encuentra Searle, que señalan lo que consideran como una distinción fundamental entre el carácter «intrínsecamente subjetivo» de la conciencia y el carácter «objetivo» y «público» de los objetos materiales, pero niegan que esto lleve al epifenomenalismo.

Véase también FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, *QUALIA*.

JFH

CONCILIACIÓN, véase WHEWELL.

CONCILIARISMO, véase GERSON.

CONCLUYENTE, EVIDENCIA, véase EVIDENCIA.

CONCLUYENTE, JUSTIFICACIÓN, véase JUSTIFICACIÓN.

CONCORDANCIA, MÉTODO DE, véase MÉTODOS DE MILL.

CONCRECIÓN, PRINCIPIO DE, véase WHITEHEAD.

CONCRECIÓN EQUIVOCADA, FALACIA DE LA, véase WHITEHEAD.

CONCRESCIENCIA, véase WHITEHEAD.

CONCRETISMO, véase REÍSMO.

CONCRETO, UNIVERSAL, véase HEGEL.

CONCURSUS DEI, participación de Dios. La noción procede de una teoría de la teología filosófica medieval, según la cual cualquier instancia de causación que involucre substancias creadas, requiere tanto el ejercicio de las genuinas facultades causales inherentes en las criaturas, como el ejercicio divino de la actividad causal. En particular, las acciones de la persona son el resultado de sus facultades causales, incluyendo a menudo la capacidad de deliberación y elección y la sanción divina. La doctrina de la intervención sostiene que la naturaleza de la actividad divina es más específica que la mera conservación de la existencia del mundo. Aunque esta doctrina coincide con el ocasionalismo, al considerar el papel desempeñado por Dios como algo necesario para que suceda cualquier fenómeno, diverge también de él en la medida en que considera a las criaturas como causalmente activas.

Véase también OCASIONALISMO.

WEM

CONDICIÓN, estado de cosas o «modo de darse las cosas» al que se suele aludir en relación a algo que implica o que es implicado por otra cosa. Sean *p, q* y *r* letras esquemáticas que representan oraciones enunciativas; y sean *P, Q* y *R* sus correspondientes nominalizaciones. Por ejemplo, si *p* es «la nieve es blanca», entonces *P* será «el hecho de que la nieve sea blanca». *P* puede ser una condición necesaria y suficiente para *Q* en cualquiera de una serie de sentidos. En el sentido más débil, *P* es una condición suficiente para *Q* syss (si y sólo si): si *p* entonces *q* (o si *P* es el caso entonces *Q* es el caso) –donde el condicional ha de ser leído de forma «material», esto es, interpretado como equivalente a no– *(p* y no-*q).* Al mismo tiempo, *Q* es una condición necesaria de *P* syss: si no-*q*, entonces no-*p*. Se sigue de esto que *P* es condición suficiente de *Q* syss *Q* es una condición necesaria de *P*. Es posible definir sentidos más fuertes de suficiencia y necesidad en términos de este sentido básico del modo que sigue: *P* es *nomológicamente suficiente* (necesario) para *Q* syss se sigue de las leyes naturales, y nunca sin su concurso, que si *p* entonces *q* (que si *q* entonces *p). P* es *aléticamente* o *metafísicamente* suficiente (necesario) para *Q* syss es aléticamente o metafísicamente necesario que si *p* entonces *q* (que si *q* entonces *p).* De todos modos, es tal vez más frecuente interpretar estas condiciones en términos de condicionales subjuntivos, de modo tal que *P* resulta una condición suficiente para *Q* syss *P* no habría ocurrido a no ser por la ocurrencia de *Q*, o: si *P* hubiera ocurrido, *Q* también habría ocurrido; y *P* es una condición necesaria para *Q* syss *Q* no habría ocurrido a no ser que *P* lo hubiera hecho, o: si *Q* hubiera ocurrido, también lo habría hecho *P*.

Véase también **CAUSALIDAD, ESTADO DE COSAS, PROPIEDAD.**

ES

CONDICIÓN NECESARIA, véase **CONDICIÓN.**

CONDICIÓN PERSONAL, posición aparentemente problemática de la persona en tanto que sujeto de experiencia en la medida en que se asume que todas nuestras experiencias son privadas y nadie más puede tenerlas. Hay dos problemas que se plantean en relación a nuestra capacidad para obtener concimiento empírico. En primer lugar, es difícil ver de qué forma podemos obtener conocimiento empírico de lo que otros experimentan si toda experiencia es privada. No es posible tomar su experiencia y ver cómo es, porque cualquier experiencia que podamos tener es la nuestra y no la suya. En segundo lugar, es difícil ver cómo obtenemos conocimiento empírico de cómo es el mundo exterior de forma independiente a nuestra experiencia. Todas nuestras experiencias empíricamente justificadas parecen reposar en última instancia en lo que está dado en nuestra experiencia, y si lo empíricamente dado es privado, entonces parece que sólo puede apoyar opiniones justificadas acerca del mundo tal y como uno mismo lo experimenta. Un tercer problema, ya más general, es el que se refiere a nuestra capacidad para comunicarnos con los demás. Es difícil ver cómo podemos describir el mundo en un lenguaje que otros entiendan. Damos significado a algunas de nuestras palabras definiéndolas en términos de otras que ya tienen significado, dando lugar a un proceso que parece terminar en palabras que definimos por ostensión, es decir, que usamos para nombrar algo dado en la experiencia. Si las experiencias son privadas, ningún otro puede capturar el significado de las palabras que definimos por ostensión o cualesquiera otras palabras en cuya defínción éstas participen. Nadie puede entender nuestros intentos de describir el mundo.

Véase también **ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO, PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES.**

PMAR

CONDICIÓN SUFICIENTE, véase **CONDICIÓN.**

CONDICIONAL, enunciado complejo, como, por ejemplo, «Si María llama, entonces Juan responde», en el que un enunciado, el antecedente, se conecta con otro, el consecuente, mediante la conectiva «si... entonces». Los enunciados que se expresan por medio de condicionales se denominan *enunciados condicionales* y, de forma elíptica, simplemente *condicionales*. La ambigüedad de la partícula «si... entonces» da lugar a una clasificación semántica de los condicionales en condicionales materiales, condicionales causales, condicionales contrafácticos, y así sucesivamente. En la lógica tradicional, los condicionales reciben el nombre de hipótesis, mientras que en algunas áreas de la lógica matemática moderna reciben el nombre de implicaciones. El análisis del significado de los condicionales continúa siendo investigado y es objeto de intensas disputas.

Véase también **CONTRAFÁCTICOS, IMPLICACIÓN, PROPOSICIÓN, TABLA DE VERDAD.**

JCOR

CONDICIONAL, PROBABILIDAD, véase **PROBABILIDAD.**

CONDICIONAL, PROPOSICIÓN, véase **CONTRAFÁCTICOS, CONVERSA.**

CONDICIONAL CORRESPONDIENTE (A ARGUMENTO), cualquier enunciado condicional cuyo antecedente es la conjunción (lógica) de todas las premisas de un argumento y cuyo consecuente es la conclusión. Los dos condicionales, «Si Juan es Pedro y Pedro es sabio, entonces Juan es sabio» y «Si Pedro es sa-

bio y Juan es Pedro, Juan es sabio» son los correspondientes al argumento «Juan es Pedro y Pedro es sabio»; por tanto, «Juan es sabio». En el caso de argumentos formados por una única premisa el condicional correspondiente es aquel cuyo antecedente es la premisa y cuyo consecuente es la conclusión. Los casos límite en que el conjunto de premisas es el conjunto vacío y en el que es un conjunto infinito son tratados de diversas formas por distintos lógicos. En el caso más simple, se considera que bajo esas circunstancias no hay un condicional correspondiente.

El *principio de los condicionales correspondientes* afirma que para que un argumento sea válido es condición necesaria y suficiente que todos sus condicionales correspondientes sean tautológicos. La expresión comúnmente empleada «el condicional correspondiente a un argumento» se puede usar también cuando están presentes dos estipulaciones extra: primera, que el argumento se considere poseedor de un orden definido sobre sus premisas en lugar de tratarse como una colección desordenada; segundo, que la conjunción se considere una operación poliádica que produce de una única forma una secuencia de premisas más que como una operación diádica que combina premisas de dos en dos. Bajo estas estipulaciones, el *principio del condicional correspondiente* afirma que para que un argumento sea válido es condición necesaria y suficiente que el condicional correspondiente sea válido. Estos principios se hallan estrechamente relacionados con el *modus ponens,* la demostración de tipo condicional, y el denominado teorema de deducción.

Véase también **ARGUMENTO, CASO LÍMITE, CONDICIONAL, *MODUS PONENS,* PROPOSICIÓN, PRUEBA CONDICIONAL, TAUTOLOGÍA.**

JCOR

CONDICIONAL ESTRICTO, véase **CONTRAFÁCTICOS, IMPLICACIÓN.**

CONDICIONAL MATERIAL, véase **CONTRAFÁCTICOS, IMPLICACIÓN.**

CONDICIONAL SUBJUNTIVO, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

CONDICIONAMIENTO, forma de aprendizaje asociativo que tiene lugar cuando se producen cambios en el pensamiento o conducta producidos por relaciones temporales entre los fenómenos. Es habitual distinguir dos tipos de condicionamiento, uno *clásico* o pauvloviano, en el que el cambio de la conducta se produce a partir de fenómenos que tienen lugar antes de esa conducta, y otro, *operante* o instrumental, en el que el cambio en la conducta tiene lugar a partir de fenómenos que tienen lugar tras esa conducta. Básicamente, se puede decir que la diferencia entre conducta condicionada en sentido clásico y operante consiste en la distinción actual de la psicología folk entre conducta involuntaria y voluntaria u orientada a fines. En el condicionamiento clásico, los estímulos producen una respuesta (por ejemplo, la salivación); los estímulos neutrales (por ejemplo, una campanilla) obtienen el control sobre la conducta cuando se ven emparejados con estímulos que inducen esa conducta (por ejemplo, la aparición de comida). La conducta en este caso es involuntaria. En el condicionamiento operante, los estímulos refuerzan una conducta una vez que ésta se ha producido. Los estímulos neutrales consiguen un poder de refuerzo cuando son emparejados con reforzadores presentes. Aquí, las ocasiones en las que la conducta se ve reforzada sirve como una conducta discriminativa de los estímulos desencadenantes. El comportamiento operante está orientado a fines, si no de manera consciente o deliberada, sí al menos en el límite entre la conducta y el refuerzo. De este modo, la condimentación de la comida puede actuar como el estímulo discriminativo desencadenante de la petición «por favor, pásame la sal», mientras que responder «gracias» puede reforzar la conducta en el oyente de pasar la sal.

No es fácil integrar los fenómenos condicionantes en una teoría unificada acerca del condicionamiento. Algunos teóricos consideran que el condicionamiento operante es, en realidad, un condicionamiento clásico oculto tras relaciones temporales subyacentes entre fenómenos. Otros teóricos consideran que el condicionamiento operante precisa de representaciones mentales de reforzadores y estímulos discriminativos. B. F. Skinner (1904-1990) sostuvo en su *Walden Two (Walden Dos,* 1948) que aquellos ingenieros del comportamiento que resultasen suficientemente astutos y benevolentes podrían servirse del condicionamiento para crear una utopía social.

Véase también **REDINTEGRACIÓN.**

GAG

CONDICIONAMIENTO CLÁSICO, véase **CONDICIONAMIENTO.**

CONDICIONAMIENTO DE LA RESPUESTA, véase **CONDUCTISMO.**

CONDICIONAMIENTO OPERATIVO, véase **CONDICIONAMIENTO.**

CONDICIONES DE ASERTABILIDAD, véase **SIGNIFICADO.**

CONDICIONES DE SATISFACCIÓN, véase **SEARLE.**

CONDICIONES DE VERDAD, véase **VERDAD.**

CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE (1714-1780), filósofo empirista francés, considerado como la mayor mente analítica de su generación. Próximo a Rousseau y Diderot, se mantuvo, no obstante, dentro de la Iglesia. Se le asocia (tal vez en demasía) con la imagen de la estatua a la que en su *Traité des sensations* (1754) dota con los cinco sentidos para explicar cómo se asimilan las percepciones para generar conocimiento (cfr. igualmente su *Tratado sobre los orígenes del conocimiento humano,* 1746). Mantuvo una distancia crítica con sus precursores y, así, aunque adopta la *tabula rasa* de Locke, insiste desde su primera obra, *Logique* (1780), en el papel creativo de la mente cuando analiza y compara las impresiones de los sentidos. Su *Traité des animaux* (1755), donde se incluye una demostración de la existencia de Dios, considera a las criaturas sensibles algo más que las meras *animaux machines* cartesianas y ve a Dios sólo como una causa final. Reformula la monadología leibniziana en su *Monadologie* (1748) –redescubierta en 1980–. En *Langue des calcus* (1798) presenta la matemática como un modelo de claridad para el análisis.

El origen del lenguaje y la creación de los símbolos terminaron siendo sus principales preocupaciones. Su ruptura con la metafísica en *Traité des systèmes* (1749) ha sido exagerada, aunque reemplace los constructos racionales por la experiencia sensorial y la reflexión. Su empirismo ha sido confundido con un materialismo y su análisis claro con uno simple. Los «ideólogos» Destutt de Tracy y Laromiguière encontraron a Locke en sus escritos. Jefferson le admiró. Maine de Biran, aunque crítico con su obra, se mostraba en deuda con él por su concepción de la percepción y el yo. A Cousin le producía, sin embargo, desagrado. Saussure le consideró como un precursor en el estudio del lenguaje.

Véase también LEIBNIZ, LOCKE, SENSACIONALISMO.

OAH

CONDITIO SINE QUA NON (latín, «condición sin la cual no»), condición necesaria; algo sin lo cual otra cosa no podría darse o suceder. Por ejemplo, ser una figura plana es una *conditio sine qua non* para ser un triángulo. En ocasiones la frase se utiliza enfáticamente como sinónimo de un supuesto incondicionado, ya sea del inicio de una acción, o para que un argumento prosiga.

IBO

CONDORCET, marqués de, título correspondiente a Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1743-1794), destacado filósofo francés, así como un teórico de la política que contribuyó a la *Enciclopedia* y encabezó el análisis matemático de las instituciones sociales. Aunque fue una figura destacada en el gobierno revolucionario, acabó siendo denunciado por sus ideas políticas, muriendo en prisión.

Condorcet descubrió la paradoja del voto, que demuestra que el voto mayoritario puede producir preferencias cíclicas. Supóngase que los votantes *A, B* y *C* ordenan a sus candidatos del siguiente modo: $A = xyz$, $B = yzx$ y $C = zxy$. Entonces, en una votación con sistema mayoritario, *x* derrota a *y, y* derrota a *z,* el cual, a su vez, derrota a *x*. De este modo, el sistema resultante de preferencias se comporta cíclicamente. El descubrimiento de este problema contribuyó a iniciar la teoría de la elección social, ocupada de evaluar el sistema de voto. Condorcet argumentó que cualquier sistema satisfactorio de voto debe garantizar la elección de un candidato que derrota a todos sus rivales en una competición mayoritaria. Dicho candidato recibe el nombre de *ganador de Condorcet*. Su *teorema del jurado* dice que si una serie de votantes emite su opinión acerca de algún asunto, como, por ejemplo, si un acusado es o no culpable, y las probabilidades de que los individuos que votan estén de acuerdo son mayores que 1/2, iguales e independientes entre sí, entonces el voto mayoritario está más próximo a ser correcto que cualquier voto individual o minoritario.

Las principales obras de Condorcet son *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix (Ensayo sobre la aplicación del análisis de la probabilidad a las decisiones alcanzadas por una mayoría de votos*, 1785) y un tratado póstumo sobre asuntos sociales, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (Esquema para una representación histórica del progreso del espíritu humano,* 1795).

Véase también PARADOJA DEL VOTO, PROBABILIDAD, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL.

PWE

CONDUCTISMO, en un sentido amplio, punto de vista según el cual la conducta es fundamental para entender los fenómenos mentales. El término se aplica tanto a un programa de investigación científica en psicología como a una doctrina filosófica. De acuerdo con ello, distinguimos entre conductismo científico (psicológico, metodológico) y conductismo filosófico (lógico y analítico).

Conductismo científico. Propuesto primeramente por el psicólogo americano J. B. Watson (quien introdujo el término en 1913) y desarrollado posteriormente por C. L. Hull, E. C. Tolman y B. F. Skinner, supuso una ruptura con la tradición introspectiva al redefinir la tarea genuina de la psicología como la de la explicación y predicción de la conducta –donde explicar la conducta consiste en

suministrar un «análisis funcional» de la misma, es decir, en especificar las variables independientes (estímulos) de los cuales la conducta (respuesta) es una función–. Se insistió en que todas las variables –incluyendo la conducta como variable dependiente– deben ser especificables por medio de los recursos experimentales de las ciencias naturales: aquellos estados internos de la conciencia asequibles únicamente por introspección quedan así excluidos del dominio genuino de la psicología. Aunque algunos conductistas estuvieron dispuestos a admitir condiciones neurofisiológicas internas entre las variables («variables intermedias»), otros de orientación más radical (por ejemplo, Skinner) insistieron en considerar tan sólo variables conductuales, sosteniendo que cualesquiera variaciones relevantes en los hipotéticos estados internos resultarían ser ellas mismas una función de variaciones (pasadas y presentes) de variables conductuales (como sucede, por ejemplo, con la sed, que es una función de la privación de agua). Aunque algunas respuestas básicas sean actos reflejos heredados, la mayor parte son aprendidas e integradas en patrones complejos mediante un proceso de condicionamiento. En el *condicionamiento clásico* (de respuesta) una respuesta que ya se encuentre bajo el control de un cierto estímulo podrá ser provocada por nuevos estímulos si éstos son repetidamente asociados a los estímulos anteriores: éste es el modo en que aprendemos a responder a nuevas situaciones. En el *condicionamiento operante*, una respuesta que se ha visto acompañada repetidamente por un estímulo reforzante (recompensa) ocurrirá con mayor frecuencia, siendo «elegida» de éste modo sobre otras posibles respuestas: este es el modo en que aprendemos nuevas respuestas. Las respuestas condicionadas pueden ser igualmente olvidadas o «extinguidas» por medio de una disociación prolongada de los antiguos estímulos desencadenantes o mediante la suspensión reiterada de los estímulos reforzantes. Mostrar el modo en que toda la conducta humana, incluida la «cognitiva» o conducta inteligente, puede verse «determinada» por tales procesos de refuerzo selectivo y extinción de la respuesta fue el objetivo último del conductismo. Serias dificultades en el modo de llevar a cabo este objetivo condujeron a una liberalización radical de las características distintivas de la metodología conductista y a su eventual desplazamiento por enfoques de orientación cognitivista (por ejemplo, el de N. Chomsky).

Conductismo filosófico. Una tesis semántica acerca del significado de las expresiones mentales que obtuvo su formulación más vehemente de manos de los positivistas lógicos (particularmente Carnap, Hempel y Ayer). Éstos vinieron a afirmar que los enunciados que contienen expresiones de tipo mental tienen el mismo significado y son por ello traducibles a algún conjunto de enunciados públicamente verificables (confirmables o contrastables) que describen procesos y disposiciones conductuales y corporales (incluyendo disposiciones lingüístico-conductuales). Debido a los intereses reduccionistas expresados por las tesis del positivismo lógico relativas al fisicalismo y la unidad de la ciencia, el conductismo lógico (como algunos positivistas prefieren denominarlo) fue un corolario de la tesis de que la psicología es reductible en última instancia (a través de un análisis de la conducta) a la física y de que todos sus enunciados, como los de aquélla, son expresables en un lenguaje puramente extensional.

Otra formulación influyente del conductismo filosófico se debe a Ryle *(The Concept of Mind*, 1949), quien hace reposar su crítica al dualismo cartesiano en el punto de vista de que los términos mentales significan disposiciones a actuar de modos característicos. Los enunciados que atribuyen una disposición tienen para Ryle la forma de enunciados nomológicos de tipo condicional cuya función, a diferencia de lo que sucede con los genuinos enunciados categóricos, no es la de describir o referir cualesquiera hechos, físicos o no, sino dotar de racionalidad o legitimar inferencias acerca de la conducta. Suponer que todos los usos declarativos de un lenguaje mental tienen la función de establecer o referir hechos es para Ryle un «error categorial» –del cual tanto Descartes como los positivistas lógicos fueron culpables por igual–. El conductismo de Ryle es, de este modo, no reductivista.

Una última versión del conductismo filosófico es la que puede rastrearse en Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, 1953), quien sostiene que los criterios epistémicos para la aplicación de términos mentales no pueden ser estados mentales internos privados sólo accesibles por introspección, sino que ha de ser una conducta observable de forma intersubjetiva. A diferencia de las versiones del conductismo filosófico mencionadas antes, el conductismo de Wittgenstein parece ser compatible con el dualismo metafísico mente-cuerpo, siendo de este modo no reductivista.

El conductismo filosófico recibió severas críticas durante las décadas de 1950 y 1960, especialmente por parte de R. Chisholm, Charles Taylor, H. Putnam y J. Fodor, y ahora sólo sobrevive en formas modificadas bajo el rótulo de «funcionalismo».

Véase también **CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA, RYLE, VERIFICACIONISMO.**

AM

CONDUCTISMO CIENTÍFICO, véase **CONDUCTISMO.**

CONDUCTISMO FILOSÓFICO, véase **CONDUCTISMO.**

CONDUCTUALISMO, véase **JURISPRUDENCIA.**

CONECTIVA PROPOSICIONAL, véase **CONECTIVA SENTENCIAL.**

CONECTIVA SENTENCIAL, también llamada «operador sentencial», palabra o frase como «y», «o», «si... entonces» que se usa para construir oraciones compuestas a partir de oraciones atómicas (es decir, no compuestas). Una conectiva sentencial puede definirse formalmente como una expresión que contiene espacios en blanco, de modo que cuando en esos espacios se colocan oraciones el resultado es una oración compuesta. Así, «si... entonces...» y «... o...» son conectivas sentenciales, puesto que podemos colocar oraciones en los espacios en blanco para formar oraciones compuestas como «Si el cielo está despejado podremos ir a bañarnos» y «Podemos ir a bañarnos o quedarnos en casa».

La lógica clásica sólo hace uso de conectivas veritativo-funcionales, para las que el valor de verdad de la oración compuesta puede determinarse unívocamente a partir del valor de verdad de las oraciones que ocupan los espacios en blanco. Las conectivas veritativo-funcionales estándar son «y», «o», «no», «si... entonces» y «si y sólo si». También hay diversas conectivas no veritativo-funcionales como «Es posible que...» y «... porque...».

Véase también LÓGICA FORMAL, TABLA DE VERDAD.

VK

CONEXA, relación (*R*) que cumple que para cualesquiera dos elementos *distintos* del dominio *x* e *y*, o bien *xRy*, o bien *yRx*. *R* es *fuertemente* conexa si para cualesquiera elementos del dominio *x* e *y*, o bien *xRy*, o bien *yRx*, incluso si *x* e *y* son idénticos. Si se toma, por ejemplo, el dominio de los enteros positivos, la relación < es conexa, ya que para cualesquiera dos números naturales distintos, *a*, *b*, o bien $a < b$, o bien $b < a$. Sin embargo, < no es *fuertemente* conexa ya que si $a = b$ entonces no se da ni $a < b$ ni $b < a$. La relación ≤, por contra, sí es fuertemente conexa, ya que $a \leq b$ o $b \leq a$ para cualesquiera dos números naturales, incluyendo el caso en $a = b$. Un ejemplo de una relación que no es conexa es el de la relación de inclusión conjuntista ⊆, ya que no es cierto que para cualesquiera dos conjuntos *A*, *B*, $A \subseteq B$, o bien $B \subseteq B$.

Véase también RELACIÓN.

VK

CONEXIONISMO, aproximación a la modelización de sistemas cognitivos que utiliza redes formadas por unidades de procesamiento simples, inspiradas en la estructura del sistema nervioso. Otros nombres para este tratamiento del problema son *modelización por redes neuronales* y *procesamiento distribuido en paralelo*. El conexionismo fue iniciado en el periodo de 1940-1965 por investigadores tales como Frank Rosenblatt y Oliver Selfridge. El interés por el uso de estas redes disminuyó durante la década de 1970 debido a las limitaciones surgidas en las redes entonces existentes y el creciente atractivo de la modelización computacional de la mente (de acuerdo con el cual la mente almacena símbolos en su memoria y en sus registros y realiza cálculos a partir de ellos). Los modelos conexionistas experimentaron un resurgimiento a lo largo de la década de 1980, debido en parte al descubrimiento de medios para superar las limitaciones anteriores (por ejemplo, el desarrollo del algorimo de propagación inversa del aprendizaje diseñado por David Rumelhart, Geoffrey Hinton y Donald Williams y el algortimo de aprendizaje de la máquina de Bolztmann, diseñado por David Ackley, Gregory Hinton, y Terrence Sejnowski) y en parte también a que las limitaciones halladas en el modelo computacional animaron el interés por las alternativas. Investigadores que utilizan redes de tipo conexionista se puede encontrar en una gran variedad de disciplinas, incluyendo la psicología, la inteligencia artificial, la neurociencia y la física. Hay, no obstante, diferencias considerables en los objetivos de estos investigadores: los psicólogos y los expertos en inteligencia artificial están interesados en el uso de estas redes para modelizar la conducta cognitiva, mientras que los neurocientíficos las usan para modelizar el procesamiento en sistemas neurológicos particulares.

Un sistema conexionista consta de una serie de unidades de procesamiento que pueden tomar valores de activación. Estas unidades están conectadas de tal modo que algunas de ellas pueden activar o inhibir a las otras. La activación de una unidad particular estará determinada por una o varias de las siguientes circunstancias: *inputs* procedentes del exterior del sistema, la excitación o inhibición producidas por otras unidades y la activación previa de la unidad. Hay una gran variedad de arquitecturas que son invocadas en los sistemas conexionistas. En las *redes de avance* las unidades están dispuestas en hileras de modo que las conexiones transmiten la activación de una forma unidireccional, desde una hilera de unidades de *inputs* a una hilera de unidades de *outputs* pasando, posiblemente, a través de una o más hileras ocultas. En estos sistemas, el procesamiento necesita pasar una sola vez a lo largo del sistema. Las *redes interactivas* no muestran direccionalidad en el procesamiento: una unidad determinada puede excitar o inhibir a otra unidad y esta última, u otra influida por ella, puede

exitar o inhibir a la primera. Una vez que se suministra un *input* a una o varias de las unidades que forman la red, puede ser necesario un número de ciclos hasta que ésta adopta un estado o puede suceder que los ciclos afecten a una porción de la red.

Una de las características más destacadas de las redes conexionistas es su capacidad para el aprendizaje. Esto se logra ajustando los pesos de las conexiones entre las distintas unidades del sistema, alterando, de este modo, la forma en que la red responde a los *inputs*. Para ilustrar el proceso básico del aprendizaje conexionista, considérese una red de avance con tan sólo dos hileras de unidades y una de conexiones. Un procedimiento de aprendizaje (comúnmente conocido como la *regla delta)* precisa primeramente que el sistema responda a un *input* utilizando los pesos actuales del sistema. Las activaciones de las unidades de la segunda hilera se comparan entonces con un conjunto de activaciones tomadas como objetivo y se utilizan las diferencias detectadas para ajustar los pesos procedentes de las unidades activas de *inputs*. Este procedimiento reduce progresivamente la diferencia entre la respuesta actual y aquella que se toma como objetivo.

Para construir estas redes de modo que resulten modelos cognitivos es necesario dotar de una interpretación a las unidades de *input* y de *output*. Las interpretaciones *locales* tratan a las unidades individuales de *input* y de *output* como si representaran conceptos como aquellos que se encuentran en los lenguajes naturales. Las interpretaciones de *distribución* conectan patrones de activación de un cierto número de unidades con los conceptos del lenguaje ordinario. En algunas ocasiones (aunque no siempre) los modelos de distribución interpretan las unidades individuales como representativas de micropropiedades. En una interesante variación de la representación distribuida, conocida con el nombre de *codificación gruesa*, cada símbolo queda asignado a un subconjunto distinto de unidades del sistema, y el símbolo será reconocido como activo sólo si un número predeterminado de unidades del sistema se encuentra activo.

Hay una serie de características de las redes conexionistas que las hacen particularmente atractivas para modelizar los fenómenos cognitivos, aparte de su habilidad para aprender de la experiencia. Resultan extremadamente eficientes en tareas de reconocimiento de patrones y suelen proponer generalizaciones bastante adecuadas a partir de *inputs* de prueba cuando se les somete a test. Suelen recuperar modelos completos a partir de información parcial, convirtiéndose en buenos modelos de memoria orientada al contenido. Las redes interactivas son particularmente útiles para modelizar tareas cognitivas en las que es necesario satisfacer múltiples requisitos de forma simultánea o en las que el objetivo es satisfacer requisitos en conflicto del mejor modo posible. Éstos pueden superar en un modo bastante natural algunas condiciones impuestas sobre un problema cuando no es posible satisfacerlas todas ellas, interpretando así estas restricciones en un sentido *débil*. Aunque los modelos cognitivos conexionistas no pretenden modelizar el procesamiento neuronal real, sí que sugieren cómo pueden realizarse estos procesos cognitivos en el *hardware* neuronal. Muestran también una característica que exhibe el cerebro pero que es difícil de representar en términos simbólicos: cuando las unidades o sus conexiones son eliminadas, o cuando la capacidad del sistema es superada, su eficacia disminuye con agilidad en vez de romperse por completo.

La utilidad del conexionismo como herramienta para la modelización de los procesos cognitivos ha sufrido importantes desafíos. Muchos de éstos proceden de pensadores que se han centrado en el estudio de las complejidades del lenguaje, en especial de la sistematicidad que éste exhibe. Jerry Fodor y Zenon Pylyshyn, por ejemplo, han hecho hincapié en el modo en que el significado de los enunciados complejos se construye por composicion a partir del significado de sus componentes, sosteniendo ambos que la composicionalidad también se aplica por lo general al pensamiento, lo cual hace que se precise para ello un sistema simbólico. Por esto aunque los sistemas cognitivos pueden ser implementados en redes conexionistas, estas redes nunca llegan a caracterizar la arquitectura del sistema cognitivo mismo, el cual debe disponer de capacidad para almacenar y manipular símbolos. Los conexionistas han desarrollado una gran variedad de respuestas para estas objeciones, incluyendo aquellas que ponen de manifiesto la importancia de funciones cognitivas tales como el reconocimiento de patrones, que nunca ha sido tratada con éxito desde los sistemas simbólicos, aquellas otras que desafían la necesidad de un procesamiento simbólico para dar cuenta de la conducta lingüística y, también, diseñando arquitecturas conexionistas más complejas, tales como redes recurrentes capaces de producir y responder a estructuras sistemáticas.

Véase también CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, INTELIGENCIA ARTIFICIAL.

WB

CONFIRMACIÓN, relación que aporta evidencia y que se da entre una cierta evidencia y cualquier enunciado (especialmente una hipótesis científica) al que ésta apoya. Es esencial distinguir entre dos significados distintos y radicalmente diferentes del término: *a)* el sentido *gradual*, en el que un elemento probatorio contribuye, al menos en alguna

medida o grado, a apoyar la hipótesis en cuestión, –por ejemplo, hallar una huella dactilar del sospechoso en la escena del crimen concede algún peso a la hipótesis de que el sospechoso es culpable, y *b)* el sentido *absoluto*, en el cual un cuerpo de pruebas suministra un gran soporte a la hipótesis en cuestión –por ejemplo, una prueba presentada por la acusación que hace prácticamente cierta la sospecha de que el acusado es culpable–. Si se piensa en la confirmación en términos de probabilidad, entonces se puede decir que la evidencia que *incrementa* la probabilidad de una hipótesis la confirma de forma gradual, mientras que la evidencia que hace una hipótesis *altamente probable* la confirma en un sentido absoluto.

Dentro de cada una de las dos interpretaciones anteriores aún es posible distinguir tres tipos de confirmación: 1) *cualitativa*, 2) *cuantitativa* y 3) *comparativa*. 1) Los ejemplos citados hasta ahora ilustran un tipo cualitativo de confirmación, ya que en ningún momento se mencionan valores numéricos para el grado de confirmación. 2) Si un jugador, tras saber que un contrincante tiene cierta carta, afirma que sus posibilidades de ganar han pasado de ser 2/3 a 3/4, entonces estaremos ante un caso de confirmación gradual de tipo cuantitativo. Si un médico establece a partir de una radiografía que la probabilidad de que su paciente tenga tuberculosis es de 0,95, entonces estaremos ante un caso de confirmación cuantitativa absoluta. En el caso gradual, cualquier caso de confirmación cuantitativa supone una *diferencia* entre dos valores numéricos de la probabilidad. En el caso absoluto, cualquier ejemplo de confirmación cuantitativa involucra *sólo un* valor para la probabilidad. 3) La confirmación comparativa en el sentido gradual quedaría ilustrada por aquella circunstancia en la que un investigador afirma que la posesión del arma del delito actúa de forma más decisiva contra el sospechoso que la mera localización de las huellas dactilares en la escena del crimen. Una confirmación comparativa en un sentido absoluto es aquella que posee un fiscal cuando afirma disponer de pruebas sólidas contra dos sospechosos posiblemente involucrados en el crimen, aunque en un caso las pruebas son mucho más graves que en el otro.

Incluso admitiendo las seis variedades anteriores de confirmación, hay una controversia considerable acerca de su análisis. Algunos autores sostienen que la confirmación cuantitativa no existe y sólo es posible la confirmación cualitativa y/o comparativa. Otros afirman que la confirmación no tiene nada que ver con la probabilidad, mientras que los hay –los conocidos como bayesianos– que analizan la confirmación explícitamente en términos del teorema de Bayes y mediante el cálculo matemático de la probabilidad. Entre aquellos que ofrecen un análisis probabilitario hay diferencias acerca de qué interpretación de la probabilidad es la adecuada en este contexto. Popper defiende una concepción centrada en la corroboración que difiere considerablemente de la confirmación.

Se han propuesto muchas paradojas (reales o aparentes) relativas a la confirmación; la más famosa de todas ellas es la *paradoja de los cuervos*. Es plausible suponer que el enunciado «Todos los cuervos son negros» puede ser gradualmente confirmado por la observación de una de sus instancias, a saber, un cuervo negro. «Todos los cuervos son negros» es lógicamente equivalente a «Todas las cosas que no son negras no son cuervos». Por un principio de paridad en el razonamiento, una instancia de este enunciado, a saber, cualquier cosa no negra que no sea cuervo (por ejemplo, un zapato blanco), debería confirmarlo de forma gradual. Por otra parte, la *condición de equivalencia* –cualquier cosa que confirma una hipótesis debe confirmar igualmente cualquier enunciado lógicamente equivalente al anterior– parece básicamente razonable. El resultado viene a facilitar la ornitología casera, ya que la observación de un zapato blanco parece confirmar de forma gradual la hipótesis de que todos los cuervos son negros. Es posible encontrar en la literatura un gran número de propuestas de solución a esta paradoja.

Véase también **CONTRASTABILIDAD, VERIFICACIONISMO.**

WCS

CONFIRMACIÓN, GRADO DE, véase **CARNAP.**

CONFIRMACIÓN, PARADOJAS DE LA, véase **CONFIRMACIÓN.**

CONFIRMACIONAL, HOLISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

CONFUCIANISMO, escuela china de pensamiento, y una serie de enseñanzas morales, éticas y políticas que tienen como fundador a Confucio. Antes de la llegada de Confucio (siglos VI-V a.C.) existía un grupo social, el *Ju* (literalmente, los «canijos» o «incluseros») formado por ritualistas y en ocasiones maestros profesionales. Confucio perteneció a este grupo y, aunque conservó el interés por los ritos, también se vio afectado por el caos social y la situación política y, como consecuencia, por la búsqueda de un remedio para ello. Confucio creyó que este remedio se hallaba en la restauración y mantenimiento de ciertos valores y normas tradicionales. Pensadores posteriores que actuaron como seguidores de Confucio compartieron con él esa preocupación y, aunque interpretaron y desarrollaron las ideas de Confucio en diferentes direc-

ciones, se les suele considerar pertenecientes a la misma escuela de pensamiento, tradicionalmente denominada por los estudiosos chinos como *Ju-chia*, o la escuela del *Ju*. El término «confucianismo» se usa para referirse a parte o a todo un espectro de fenómenos, incluyendo el modo de vida del *Ju*, entendido éste como un grupo de ritualistas, la escuela de pensamiento conocida como *Ju-chia*, y las ideas éticas, sociales y políticas defendidas por esta escuela de pensamiento (que incluye mucho más que la mera práctica de los ritos), y la influencia de tales ideas en el actual orden social y político y en la vida de los chinos.

Como escuela de pensamiento, el confucianismo se caracteriza por un ideario ético común que incluye un compromiso afectivo con todos los seres vivos, que varía en grado y naturaleza dependiendo del modo en que tales cosas se relacionen con uno mismo; una actitud reverencial ante los demás que se manifiesta, entre otras cosas, en el modo de recibir invitados; una capacidad para establecer la propia conducta, tanto si ésta reclama la observancia de las normas como si se aleja de ellas; y un fuerte compromiso con la propia conducta de modo tal que uno no ceda ante las circunstancias adversas, como, por ejemplo, la pobreza o la muerte. Todo el mundo tiene la capacidad para alcanzar este ideal y se anima a la persona a una constante vigilancia sobre su carácter de tal modo que llegue a transformarse a sí misma hasta encarnar plenamente dicho ideal. En su versión política, un gobernante que encarne el ideal demostrará un cuidado por la gente preocupándose de ella, provocando así una atracción hacia su persona; el ejemplo moral ofrecido tendrá un efecto transformador en la gente.

Los distintos pensadores confucianos han mostrado concepciones distintas acerca del modo en que este ideal ético puede ser justificado o alcanzado. Mencio (siglo IV a.C.) contempló ese ideal como la realización plena de ciertas tendencias morales compartidas por todos los seres humanos enfatizando la necesidad de reflexionar acerca de ellas y de desarrollarlas completamente. Hsün Tzu (siglo III a.C.) consideró el ideal como un modo de optimizar la satisfacción de los deseos humanos presociales y enfatizar la necesidad de aprender las normas que controlan las distinciones sociales haciendo que se transformen y regulen la búsqueda de la satisfacción de tales deseos. Tipos diferentes de confucianismo continuaron evolucionando hasta ofrecer pensadores de la talla de Tung Chung-shu (siglo II a.C.) y Han Yü (768-824 d.C.). Han Yü consideró a Mencio como el verdadero transmisor del pensamiento de Confucio, consiguiendo que este punto de vista fuese generalmente aceptado, debido en buena medida a los esfuerzos de Chu Hsi (1130-1200). La forma que Mencio da al confucianismo continuó su evolución produciendo pensadores de la importancia de Chu Hsi, Wang Yang-ming (1472-1529) y Tai Chen (1723-1777), los cuales difieren por el modo de alcanzar el ideal confuciano así como por su metafísica subyacente. Al margen de estos desarrollos divergentes, Confucio continuó siendo reverenciado dentro de esta tradición como su primero y más importante pensador y la escuela confuciana continuó ejerciendo una gran influencia en la vida china y en el orden social y político hasta el siglo XX.

Véase también CHU HSI, MENCIO, WANG YANG-MING.

KLS

CONFUCIO, conocido también por K’ung Ch’iu, K’ung Tzu, Kung Fu-Tzu (siglos VI-V a.C.). Pensador chino considerado como el fundador de la escuela de pensamiento que lleva su nombre. Sus enseñanzas aparecen recogidas en *Lun Yü* o *Analectas*, formado por una colección de dichos de Confucio y sus discípulos así como por conversaciones entre ellos. Su máximo ideal ético es el *jen* («humanidad», «bondad»), que incluye un compromiso afectivo con el bienestar de los demás, una serie de atributos deseables (por ejemplo, el amor filial) dentro de la familia y las instituciones sociales y políticas, y otros atributos tales como el *yung* («coraje» o «valor»). Una parte importante de este ideal está formado por la observancia del *li* («ritos»), las normas tradicionales que gobiernan la conducta de la gente en relación a su posición social, así como por una reflexión crítica acerca de tales normas y una disposición a adaptarlas a las circunstancias presentes. La conducta humana no debería estar determinada por reglas fijas, sino que debería resultar sensible a consideraciones relevantes mostrándose de acuerdo con el *yi* («rectitud», «deber»). Otros conceptos importantes son el *shu* («consideración», «reciprocidad»), que supone no hacer a otros aquello que uno no querría que le hicieran a él, y el *chung* («lealtad», «compromiso»), interpretado de distintas formas como el compromiso con el ejercicio del *shu*, con las normas del *li*, o con los deberes que uno tiene hacia sus iguales o superiores. El ideal del *jen* está al alcance de toda persona, de tal modo que cada uno debe reflexionar constantemente sobre su carácter y corregir sus deficiencias. El *jen* posee una capacidad de transformación que debería constituir idealmente el fundamento del gobierno; un gobernante con *jen* mostraría preocupación y cuidado por la gente, la cual se sentiría atraída hacia su persona, inspirándose en el ejemplo moral que ofrece para transformarse ellos mismos.

Véase también CONFUCIANISMO, *JEN*, *LI*[2].

K-LS

CONGRUENCIA, véase **LEWIS, C. I.**

CONJETURA, véase **POPPER.**

CONJUGACIÓN EMOTIVA, construción gramatical destinada a exponer y hacer mofa del carácter sesgado del individuo que corresponde a la primera persona, y en la cual una misma acción es descrita en términos cada vez más peyorativos, de la primera a la segunda persona, y de ésta a la tercera (por ejemplo, «Yo soy persona firme, tú eres terco, él es obstinado»).

Este ejemplo fue usado por Russell en el curso del programa «Brains' Trust» de la BBC en 1948. Se popularizó cuando *The New Stateman* lanzó una competición para buscar otros ejemplos. Una «respuesta sin precedentes» llevó a coleccionar más de dos mil ejemplos entre los que se encuentran: «Yo soy persona bien informada, tú escuchas los rumores, él cree todo lo que viene en el periódico», y «Yo estudié en Oxford, tú en Cambridge y él en la London School of Economics» (Russell se formó en Cambridge y fue luego profesor allí).

Véase también RUSSELL.

NG

CONJUNCIÓN, la operación lógica que se realiza sobre un par de proposiciones expresada generalmente por la conjunción copulativa «y». La tabla de verdad de la conjunción es:

P	*Q*	*P* y *Q*
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Junto a «y» existen otras partículas tales como «pero», «además» «también» y la coma «,» que también pueden indicar la presencia de una conjunción lógica.

Véase también TABLA DE VERDAD.

RWB

CONJUNCIÓN CONSTANTE, véase **CAUSALIDAD, HUME.**

CONJUNTO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

CONJUNTO BIEN ORDENADO, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

CONJUNTO DE HINTIKKA, denominado también *conjunto modelo* o *conjunto saturado descendente,* conjunto de fórmulas bien formadas que son verdaderas bajo una única interpretación de sus símbolos no lógicos (recibe ese nombre por haber sido ideado por Hintikka). Cada uno de estos conjuntos puede ser concebido como una descripción (parcial) de un estado de cosas lógicamente posible, o mundo posible, lo suficientemente completa, eso sí, como para hacer evidente que el mundo descrito es, de hecho, posible. De este modo, lo que se requiere de un conjunto de Hintikka Γ es que no contenga una fórmula y su negación, que $A, B \in \Gamma$ si $A \ \& \ B \in \Gamma$, que $A \in \Gamma$ o $B \in \Gamma$ si $A \lor B \in \Gamma$, y así sucesivamente para cada constante lógica.

Véase también MUNDOS POSIBLES, TEORÍA DE CONJUNTOS.

GFS

CONJUNTO DIFUSO, conjunto en el que la pertenencia es una cuestión de grado. En la teoría clásica de conjuntos, para cada conjunto *S* y objeto *x*, o bien *x* es un miembro de *S*, o bien no lo es. En la teoría de conjuntos difusos, los objetos *x* pueden ser miembros de un conjunto *S* en cualquier grado entre 0 y 1, ambos inclusive. El grado 1 corresponde a «es un miembro de» y 0 corresponde a «no es un miembro de». Los grados intermedios son grados de vaguedad o incertidumbre –por ejemplo, cuando *S* es el conjunto de los hombres calvos a los cuarenta años–. L. A. Zadeh desarrolló una lógica de conjuntos borrosos como base para una lógica de predicados vagos. Un conjunto difuso puede ser matemáticamente representado como una función que va de un universo dado al intervalo [0, 1].

Véase también TEORÍA DE CONJUNTOS, VAGUEDAD.

DH

CONJUNTO MÁXIMAMENTE CONSISTENTE, en lógica formal, cualquier conjunto de enunciados *S* consistente –esto es, en el que no es posible probar ninguna contradicción– y que es, además, máximo –esto es, si *T* es consistente y $S \subseteq T$, entonces $S = T$–. Se puede mostrar que si *S* es máximamente consistente y σ es un enunciado del mismo lenguaje, entonces o bien σ o $\neg \sigma$ (la negación de σ) están en *S*. De este modo, un conjunto máximamente consistente es completo: determina la respuesta a cualquier pregunta que pueda ser formulada en el lenguaje.

Véase también COMPLETITUD, TEORÍA DE CONJUNTOS.

PMAD

CONJUNTO MODELO, véase **CONJUNTO DE HINTIKKA.**

CONJUNTO POTENCIA, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

CONJUNTO UNITARIO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

CONNOTACIÓN, 1) ideas y asociaciones que provoca en la mente una expresión (se usa en oposición a

«denotación» y a «significado»); 2) un uso técnico, propiedades que son conjuntamente necesarias y suficientes para la correcta aplicación de la expresión en cuestión.

Véase también DENOTACIÓN, SIGNIFICADO.

TM

CONOCIMIENTO, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

CONOCIMIENTO, PARADOJA DEL, véase **PARADOJAS DEÓNTICAS.**

CONOCIMIENTO, RELATIVIDAD DEL, véase **MANNHEIM.**

CONOCIMIENTO, TEORÍA CAUSAL DEL, véase **EPISTEMOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA NATURALISTA.**

CONOCIMIENTO *DE DICTO*, véase **CONOCIMIENTO *DE RE*.**

CONOCIMIENTO *DE RE*, conocimiento de un objeto en tanto que poseedor de una propiedad particular, o de una colección de objetos en tanto que poseedores de una cierta relación que los conecta. El conocimiento *de re* se opone tradicionalmente al conocimiento *de dicto*, que es el conocimiento de hechos o proposiciones. Si dos personas *A* y *B* saben que hay alguien que ha sido declarado como ganador de unas elecciones, pero sólo *B* sabe quién es esa persona, entonces ambos poseen el conocimiento *de dicto* de que alguien ha ganado, pero sólo *B* tiene el conocimiento *de re* referido a algún candidato y por el cual *B* sabe que es el ganador. *B* puede atribuir con conocimiento de causa la propiedad de ser el ganador a uno de los candidatos. Se suele admitir que para tener conocimiento *de re* acerca de un objeto se debe estar familiarizado en algún sentido con el mismo o tener alguna conexión causal con el objeto en cuestión.

Un concepto relacionado con éste es el de conocimiento *de se*. Se trata de una especie de conocimiento reflejo del tipo que se expresa en «Yo soy...». El conocimiento *de se* no es un simple conocimiento *de re* acerca de uno mismo. Una persona podría ver un grupo de personas en un espejo y apreciar que una de ellas tiene una mota roja en su nariz. Entonces tiene un concimiento *de dicto* acerca de que alguien de ese grupo tiene una mota roja en la nariz. Para la mayoría de los tratamientos de este problema, tiene también un conocimiento *de re* acerca del individuo que tiene esa mota. Pero si no es capaz de darse cuenta de que es él mismo el que tiene la mota, entonces dejará de tener un conocimiento *de se*. Esa persona no sabe (o no cree) lo que expresaría al afirmar «Tengo una mota roja en la nariz». De este modo, y de acuerdo con este punto de vista, el conocimiento *de se* no es meramente un conocimiento *de re* acerca de uno mismo.

Véase también ***DE DICTO*.**

RFE

CONOCIMIENTO *DE SE*, véase **CONOCIMIENTO *DE RE*.**

CONOCIMIENTO DIRECTO, véase **RELACIÓN FUNDAMENTANTE.**

CONOCIMIENTO INDIRECTO, véase **RELACIÓN FUNDAMENTANTE.**

CONOCIMIENTO INFERENCIAL, tipo de conocimiento «indirecto», es decir, uno basado en una inferencia o que resulta de ella. Si se asume que el conocimiento es una creencia justificada casi verdadera, el conocimiento inferencial estará formado por una creencia que está justificada porque ha sido inferida a partir de otras creencias. El conocimiento del hecho de que 7 es igual a 7 parece no inferencial. No hay nada de lo que derivemos como conclusión que 7 es igual a 7 –es obvio y autoevidente–. El conocimiento de que 7 es la raíz cúbica de 343, por contra, parece inferencial. No podemos saber esto sin inferirlo de alguna otra cosa, como, por ejemplo, de la consideración de que esa es la cifra que resulta de multiplicar 7 por 7 y por 7.

El hecho de que oraciones del tipo «¿Cómo lo sabes?» y «¡Demuéstralo!» parezcan siempre pertinentes sugiere que todo el conocimiento es inferencial –una versión de la teoría de la coherencia–. El bien conocido argumento del regreso al infinito parece sugerir, por contra, que no todo el conocimiento es inferencial –una versión del fundacionalismo–. Si *S* sabe algo de una forma inferencial, *S* debe inferirlo correctamente a partir de premisas que sabe verdaderas. La cuestión de si esas premisas se conocen también de una forma inferencial da lugar al inicio del (o al) regreso al infinito de las inferencias (lo que es humanamente imposible), o bien un círculo de la justificación (que podría dejar de constituir un razonamiento adecuado).

Incluso si se asume el fundacionalismo es objeto de debate qué tipos de conocimiento no sean de origen inferencial. Cuando vemos, por ejemplo, que una manzana es roja, nuestro conocimiento se basa de algún modo en el aspecto que tiene la manzana. «¿Cómo sabes que es roja?» se puede responder «Por el aspecto que tiene». Esta respuesta parece correcta, no obstante, sólo si hay una inferencia debidamente garantizada entre su aspecto y el hecho de ser roja. No obstante, las creencias perceptuales se forman de una manera tan automática que hablar de inferencia es algo que parece inapropiado. Además, la inferencia como un proceso por el

cual se adquieren las creencias como el resultado de sostener otras creencias se puede distinguir de la inferencia como un estado en el cual una creencia se sostiene a partir de otras. El conocimiento que es inferencial en un sentido no tiene por qué serlo en el otro.

Véase también FUNDACIONALISMO, INFERENCIA, RAZONAMIENTO PRÁCTICO.

WAD

CONOCIMIENTO MEDIO, conocimiento de una clase particular de proposiciones, denominadas en la actualidad «contrafácticos de la libertad», que fue atribuido a Dios por vez primera por Luis de Molina, jesuita del siglo XVI. Estos enunciados establecen, para cada posible criatura libre que Dios pudiera haber creado, lo que esa determinada criatura haría en cada situación de libre elección ante la cual pudiera llegar a encontrarse. La afirmación de que Dios conoce estas proposiciones ofrece importantes ventajas teológicas; ayuda a entender tanto el modo en que Dios puede poseer presciencia referida a las acciones libres como la forma en que es capaz de mantener un estrecho control providencial sobre toda acción libre. Los pensadores contrarios al conocimiento medio suelen aducir que es imposible establecer la existencia de contrafácticos de libertad que sean verdaderos.

Véase también MOLINA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.

WHAS

CONOCIMIENTO POR DESCRIPCIÓN, véase CONOCIMIENTO POR FAMILIARIDAD.

CONOCIMIENTO POR FAMILIARIDAD, conocimiento de los objetos por medio de una conciencia directa de los mismos. La noción de conocimiento por familiaridad se asocia en primer término con Russell (*Los problemas de la filosofía,* 1912). Russell empieza por distinguir entre un conocimiento de las verdades y un conocimiento de las cosas. A partir de ahí diferencia entre dos tipos de conocimiento de las cosas: el conocimiento por familiaridad y el conocimiento por descripción. El discurso ordinario sugiere que estamos familiarizados con las personas y los objetos físicos que hay en nuestro entorno inmediato. Desde el punto de vista de Russell, no obstante, nuestro contacto con este tipo de cosas es indirecto y se halla mediado por nuestras representaciones mentales de las mismas. Sostiene que las únicas cosas que conocemos por familiaridad son los conceptos de nuestra mente, los universales abstractos y, tal vez, a nosotros mismos.

Russell sostiene que el conocimiento por descripción es un conocimiento indirecto de los objetos, mediado por otros objetos y otras verdades. Lo que viene a sugerir es que tenemos conocimiento de los objetos externos, tales como mesas u otras personas, sólo por descripción (por ejemplo, la causa de mi experiencia presente). La discusión de Russell a este respecto es bastante oscura y confundente. Las consideraciones que le llevan a decir que carecemos de familiaridad con los objetos externos le lleva también a decir que, estrictamente hablando, también carecemos de conocimiento de dichos objetos. Esto parece venir a parar en la afirmación de que lo que ha denominado «conocimiento por descripción» no es, estrictamente hablando, conocimiento en absoluto.

Russell sostiene también que cada proposición que es entendida por una persona debe estar enteramente compuesta por elementos con los que esa persona está familiarizada. Esto le lleva a proponer análisis de las proposiciones más familiares en términos de objetos mentales con los que estamos familiarizados.

Véase también PERCEPCIÓN, RUSSELL.

RFE

CONOCIMIENTO PROPOSICIONAL, véase EPISTEMOLOGÍA.

CONSCIENCIA, véase BUTLER, FILOSOFÍA DE LA MENTE, SINDÉRESIS.

CONSECUENCIA, véase SEMÁNTICA FORMAL.

CONSECUENCIA, RELACIÓN DE, véase SEMÁNTICA FORMAL, CONSECUENCIA LÓGICA.

CONSECUENCIA LÓGICA, proposición, enunciado u otro elemento de información que se sigue lógicamente de una o más proposiciones, enunciados o elementos de información. Una proposición *C* se sigue lógicamente, o es una consecuencia lógica, de las proposiciones P_1, P_2,... P_n si sucede que, a partir del supuesto de que P_1, P_2,... P_n son todas ellas verdaderas, la proposición *C* es también verdadera. Por ejemplo, la proposición «Pérez es corrupto» es una consecuencia lógica de las dos proposiciones siguientes: «Todos los políticos son corruptos» y «Pérez es un político», y, por tanto, si se asume que esas dos proposiciones son verdaderas, entonces también lo será que «Pérez es corrupto».

Obsérvese que la proposición *C* puede ser una consecuencia lógica de P_1, P_2,... P_n incluso si estas proposiciones no son realmente verdaderas. De hecho, éste es el caso en el ejemplo. «Todos los políticos son corruptos» no es verdadera: hay algunos políticos que son honestos. Pero si fuera cierta, y Pérez fuera un político, entonces «Pérez es corrupto» sería a su vez verdadera. Es debido a esto que esa proposición es una consecuencia lógica de las otras dos proposiciones.

La relación de consecuencia lógica se suele escribir usando el símbolo ⊨. De este modo, para indicar que *C* es una consecuencia lógica de $P_1, P_2,... P_n$ escribiríamos:

$$P_1, P_2,... P_n \models C$$

o:

$$\mathbf{P} \models C$$

donde **P** figura en lugar del conjunto que contiene las proposiciones $P_1, P_2,... P_n$.

El término «consecuencia lógica» se reserva en ocasiones para aquellos casos en que *C* se sigue de $P_1, P_2,... P_n$ solamente en virtud del significado de las denominadas expresiones lógicas (por ejemplo, «algunos», «todos», «o», «y», «no») contenidas en esas proposiciones. En este sentido más estricto, «Pérez no es un político» no es una consecuencia lógica de «Todos los políticos son corruptos» y «Pérez es honesto», puesto que para reconocer la relación de consecuencia en este caso, debemos entender también los significados específicos de expresiones no lógicas como «corrupto» y «honesto».

Véase también DEDUCCIÓN, FORMA LÓGICA, IMPLICACIÓN, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

JET

CONSECUENCIA SEMÁNTICA, véase **LÓGICA MODAL.**

CONSECUENCIALISMO, aquella doctrina según la cual la corrección moral de un acto se determina exclusivamente por la bondad de las consecuencias de ese acto. Entre los consecuencialistas más destacados se encuentran J. S. Mill, Moore y Sidgwick. Las versiones más radicales del consecuencialismo sostienen que un acto es moralmente adecuado si y sólo si produce las *mejores* consecuencias de aquellas asociadas a los actos que puede realizar un agente. El consecuencialismo afín a la noción de satisfacción sostiene que un acto es moralmente correcto si y sólo si produce consecuencias *suficientemente* buenas en términos generales. Las teorías consecuencialistas se oponen a las deontológicas, como la kantiana, que sostienen que la corrección moral de una acción está determinada, al menos en parte, por algo distinto de la bondad de las consecuencias de esa acción.

Unas pocas versiones del consecuencialismo son relativas al agente: esto es, atribuyen a cada individuo diferentes objetivos, con lo que es posible que los objetivos de los distintos sujetos puedan entrar en conflicto. Por ejemplo, el consecuencialismo egoísta sostiene que la corrección moral de los actos de un agente depende solamente de la bondad de las consecuencias que tiene para ese agente. En cualquier caso, la inmensa mayoría de las teorías consecuencialistas han permanecido neutrales en relación al sujeto (en ocasiones el consecuencialismo se define de modo que las versiones relativas a los agentes no cuentan como variantes del consecuencialismo). Una doctrina es neutral con respecto al agente cuando concede a cada sujeto los mismos fines, de tal modo que los objetivos de los distintos agentes nunca entran en conflicto. Así, por ejemplo, el utilitarismo sostiene que un acto es moralmente correcto si y sólo si produce mayor felicidad a los seres a los que afecta que cualquier otra acción que el agente pudiera haber adoptado. Esto otorga a cada individuo los mismos objetivos últimos y por ello es neutral con respecto a los agentes.

Las teorías consecuencialistas difieren unas de otras en las características de los actos por las que se determina su bondad. Las versiones utilitaristas sostienen que las únicas consecuencias de un acto que son relevantes para su bondad son sus efectos sobre la felicidad de los seres vivos. Otros consecuencialistas sostienen, sin embargo, la existencia de otras cosas que también son de importancia –los logros personales, la autonomía, el conocimiento, la belleza, por ejemplo–. El utilitarismo, con su doctrina basada en la optimización de la felicidad desde un punto de vista independiente del agente, es sólo una de las muchas versiones del consecuencialismo.

Véase también ÉTICA; MILL, J. S.; MOORE; SIDGWICK; UTILITARISMO.

BGA

CONSECUENCIALISMO INDIRECTO, véase **BUTLER.**

CONSECUENTE, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

CONSENTIMIENTO INFORMADO, acuerdo voluntario alcanzado a la luz de una información relevante, especialmente en el caso de un paciente en relación a un procedimiento médico. Un ejemplo de esto sería el consentimiento mostrado por un sujeto adulto competente e informado ante la aplicación de una determinada terapia médica disponiendo de una comprensión adecuada de todos los tratamientos relevantes alternativos y de sus riesgos. Es ampliamente sabido que tanto la moral como la ley exigen que ninguna terapia médica se aplique a adultos responsables sin su consentimiento informado. Esta doctrina ha sido caracterizada en las leyes de procedimiento desde 1950 y ha constituido un tema de intenso debate en la ética médica. Esta doctrina, propuesta con el compromiso de proteger los derechos de los pacientes y, por tanto, con el compromiso del bienestar de los pacientes, fue introducida en un intento de delimitar el deber de los médicos

de informar a los pacientes de los riesgos y beneficios de las alternativas médicas y de obtener un consentimiento para un determinado tratamiento o diagnóstico. La interpretación del alcance legítimo de esta doctrina se ha centrado en una variedad de problemas relativos a la medida en que un paciente es competente para dar un consentimiento y, de aquí, a qué pacientes se les puede pedir un consentimiento tal; en qué y cuánta información se precisa y con qué grado de detalle; y en qué tipo de condiciones se precisan para asegurar que hay una interpretación adecuada de la información y que el consentimiento es auténticamente voluntario y no inducido por la autoridad institucional del médico.

Véase también **ÉTICA.**

JRM

CONSENTIMIENTO TÁCITO, véase **CONTRATO SOCIAL.**

CONSEQUENTIA MIRABILIS, principio lógico por el cual si un enunciado se sigue de su negación, entonces ha de ser verdadero. La *consequentia mirabilis estricta* es el principio por el cual si un enunciado es consecuencia lógica de su negación, resulta ser lógicamente verdadero. Este principio se conecta generalmente con las paradojas de la implicación estricta, según las cuales de una contradicción se sigue cualquier enunciado. En la medida en que la negación de una tautología es una contradicción, toda tautología se sigue de su propia negación. De todos modos, si toda expresión de la forma «si *p* entonces *q*» implica *«no-p* o *q»* (no se precisa equivalencia), entonces de «si *no-p*» entonces *p»* se seguirá *«no-no-p* o *p* y de todo ello (por los principios de doble negación y repetición) se seguirá *p*. En la medida en que todas estas reglas no son excepcionales, el principio de *consequentia mirabilis* tampoco lo es. Sí es, no obstante, un principio bastante contraintuitivo, de ahí el nombre, que se retrotrae a sus descubridores (o redescubridores) medievales.

Véase también **IMPLICACIÓN.**

RP

CONSERVACIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

CONSERVACIÓN, PRINCIPIO DE, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

CONSISTENCIA, en la lógica aristotélica se concibe como una noción semántica según la cual dos o más enunciados son consistentes si son simultáneamente verdaderos bajo alguna interpretación. (cfr., por ejemplo, W. S. JEVONS, *Elementary Lessons in Logic,* 1870). En la lógica moderna existe una definición de tipo sintáctico que también se ajusta al caso de teorías complejas (matemáticas) como las que empezaron a desarrollarse tras el *Begriffsschrift* (1979) de Frege: un conjunto de enunciados es consistente con respecto a un cálculo lógico previamente dado, si ninguna fórmula de tipo «P & $\neg P$» es derivable a partir de esos enunciados por medio de las reglas del cálculo; esto es, la teoría se halla libre de contradicciones. Si estas definiciones son equivalentes para una lógica dada, entonces estamos ante un hecho significativo, ya que esa equivalencia es lo mismo que establecer la completitud del sistema de reglas. El primero de estos resultados de completitud fue obtenido para la lógica sentencial o proposicional por Paul Bernays en 1918 (en su *Habilitationsschrift,* que fue parcialmente publicada bajo el título de *Axiomatische Untersuchung des Aussagen-Kalküls der «Principia Mathematica»,* 1926) e independientemente por Emil Post (en *Introduction to a General Theory of Elementary Propositions*, 1921); la completitud de la lógica de predicados fue establecida por Gödel (en *Die Vollständigkeit der Axiome des logischen funktionenkalküs,* 1930). El paso crucial en estas demostraciones consiste en establecer que la consistencia sintáctica implica la consistencia semántica.

Cantor aplicó la noción de consistencia a los conjuntos. En una carta muy conocida dirigida a Dedekind (1899) distingue entre una multiplicidad consistente y otra inconsistente; esta última es tal «que la suposición de que todos sus elementos "están juntos" conduce a contradicción», mientras que los elementos de la primera «pueden ser pensados sin contradicción como "hallándose juntos"». Cantor había expresado estas distinciones y su motivación en una carta a Hilbert en 1897 (véase W. PURKERT y H. J. ILGAUDS, *Georg Cantor,* 1987). Hilbert declaró explícitamente en 1904 que Cantor no había dado un criterio riguroso para distinguir entre multiplicidades consistentes e inconsistentes. En *Über den Zahlbegriff* (1899) Hilbert ya había sugerido un remedio para ofrecer demostraciones de consistencia para sistemas axiomáticos apropiados; por ejemplo, dar la prueba de la «existencia de la totalidad de los números reales o –en la terminología de G. Cantor– la prueba del hecho de que el sistema de los números reales es un conjunto consistente (completo)» estableciendo la consistencia de una caracterización axiomática de los reales –en terminología moderna, de la teoría de cuerpos completos y ordenados–. Sostuvo, de forma algo indefinida, que esto podría lograrse mediante «una modificación apropiada de métodos familiares».

Después de 1904, Hilbert se puso a la búsqueda de un nuevo procedimiento para ofrecer pruebas de consistencia. Este nuevo procedimiento, animado aún por el mismo propósito, consistía en hacer uso de la formalización de la teoría analizada. De todos

modos, en la formulación que recibe el programa de Hilbert durante la década de 1920, el objetivo de las pruebas de consistencia ya no era garantizar la existencia de conjuntos apropiados, sino más bien, establecer la utilidad instrumental de ciertas teorías matemáticas T, como la teoría axiomática de conjuntos, para la matemática finitista. Este objetivo reposa en la observación de que el enunciado que establece la consistencia sintáctica de T es equivalente al principio de reflexión $Pr(a, «s») \rightarrow s$, donde Pr es el predicado de demostrabilidad finitista correspondiente a la teoría T, *s* es un enunciado significativo en un sentido finitista, y «*s*» es su traducción al lenguaje de T. Si fuera posible establecer por medios finitistas la consistencia de T, entonces se podría estar seguro –sobre una base finitista– de que T es una herramienta fiable para la demostración de enunciados de carácter finitista.

Hay muchos ejemplos de pruebas significativas de consistencia relativa: *a)* la geometría no euclídea con respecto a la euclídea, la geometría euclídea respecto al análisis; *b)* la teoría de conjuntos con el axioma de elección con respecto a la teoría de conjuntos (sin el axioma de elección), la teoría de conjuntos con la negación del axioma de elección respecto a la teoría de conjuntos; *c)* la aritmética clásica con respecto a la aritmética intuicionista, subsistemas del análisis clásico con respecto a teorías intuicionistas de ordinales constructivos. El significado matemático de las pruebas de consistencia relativa se desarrolla en ocasiones refinándolo hasta obtener resultados de extensión preservadora. Esto último puede asegurar, por ejemplo, que las teorías afectadas tienen la misma clase de funciones totales demostrables. La motivación inicial para tales discusiones es, con frecuencia, de tipo filosófico: lo que se intenta es garantizar la coherencia de la teoría original sobre una base epistemológica diferenciada.

Véase también CANTOR, COMPLETITUD, PROGRAMA DE HILBERT, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

WS

CONSISTENCIA, AXIOMA DE, véase **AXIOMA DE CONSISTENCIA.**

CONSISTENCIA GENÉRICA, PRINCIPIO DE, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

CONSISTENCIA SEMÁNTICA, véase **CONSISTENCIA.**

CONSISTENCIA SINTÁCTICA, véase **CONSISTENCIA.**

CONSTANT, BENJAMIN, su nombre completo es Henri-Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830). De origen suizo, Constant fue un decidido defensor del liberalismo y un apasionado analista de la política francesa y europea. Dio la bienvenida a la Revolución francesa oponiéndose al Reino del Terror. Pudo huir de su violencia al aceptar un encargo diplomático menor en la ciudad de Braunschweig (1787-1794). En 1795 regresó a París con Madame de Staël e intervino en los debates parlamentarios. En sus panfletos se opone tanto a los jacobinos como a los bonapartistas. Impresionado por la lectura del *El contrato social* de Rousseau, empezó a temer que, al igual que la dictadura de Napoleón, la «voluntad general» pudiera llegar a desafiar a los derechos civiles. Aunque al principio diera la bienvenida a Napoleón, se volvió pronto contra su autocracia. Favoreció la democracia parlamentaria, la separación entre Iglesia y Estado y la promulgación de una carta de derechos. El punto álgido de su carrera política llega con su nombramiento para el Tribunat (1800-1802), una cámara consultiva nombrada por el Senado.

Su posición centrista queda patente en sus *Principios de política* (1806-1810). ¿Acaso no había resultado el terror republicano tan destructivo como el del imperio? En los capítulos 16 y 17, Constant compara la libertad de los antiguos con la de los modernos. Asumía la tendencia del mundo griego a la guerra, fortaleciendo por ello la «libertad política» que favorece al Estado sobre el individuo (la libertad de los antiguos). De talante fundamentalmente optimista, pensó que la guerra era algo del pasado y que el mundo moderno necesitaba proteger la «libertad civil», esto es, la libertad del individuo (la libertad de los modernos). El gran mérito de la comparación que establece Constant es el análisis de las fuerzas históricas, la teoría según la cual los gobiernos deben prestar atención a las necesidades actuales sin tener que depender *de facto*res deterministas tales como el tamaño del Estado, su forma de gobierno, el clima y la raza. Con ello contradice la doctrina de Montesquieu.

La oposición entre libertad antigua y moderna expresa un liberalismo radical que no encaja perfectamente bien en la política francesa. En cualquier caso, constituye el comienzo de la tradición liberal al oponer la libertad política al servicio del Estado a la libertad civil propia del ciudadano (cfr. *On Liberty* de Mill, 1859, y *Two Concepts of Liberty* de Berlin, 1958). Los *Principios* permanecieron como manuscrito hasta 1861; las ediciones académicas de Étienne Hofmann (1980) son bastante más recientes. Hofmann califica los *Principios* como el texto esencial entre Montesquieu y Tocqueville. Se tradujo al inglés como *Constant. Political Writtings* (ed. Biancamaria Fontana, 1988 y 1997).

Forzado al retiro por voluntad de Napoleón, Constant escribió las que son sus principales obras

literarias, *Adolphe* y sus diarios. Completó los *Principios* y volvió a la redacción de *De la Religion* (6 vols.) que él mismo considera como su principal logro.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA, MONTESQUIEU.**

OAH

CONSTANTE LÓGICA, un símbolo, como, por ejemplo, ¬, ∧, ∨, ⊃ o ≡, o los cuantificadores ∃ o ∀ de la teoría cuantificacional elemental, que representa la forma lógica. La oposición se establece aquí con expresiones tales como términos, predicados y símbolos de función, que se supone representan el «contenido» de un enunciado o proposición. Más allá de esto existe poco consenso acerca de cómo entender las constantes lógicas. En ocasiones se afirma, por ejemplo, que un símbolo es una constante lógica si su interpretación queda fijada mediante el conjunto de valuaciones admisibles, aunque hay desacuerdo acerca de cómo considerar exactamente ese requisito ligado a su «fijeza». Este tratamiento parece hacer de la forma lógica un mero objeto resultado de la elección de una determinada teoría de modelos. Desde un punto de vista más general, se ha cuestionado también si hay fundamentos objetivos para clasificar algunas expresiones como lógicas y otras no, o si esa distinción es (en todo o en parte) convencional. Algunos otros filósofos han sugerido que la noción de constante lógica es menos una noción semántica que una de tipo epistémico: en términos muy generales, esto vendría a significar que α es una constante lógica si la conducta semántica de otras determinadas expresiones junto con la contribución semántica de α determinan a priori (o de alguna otra forma privilegiada) las extensiones de expresiones complejas en las que α tiene lugar. Hay también un considerable debate sobre si algunos símbolos particulares, como, por ejemplo, el signo de identidad, los operadores modales u otros cuantificadores distintos de ∀ y ∃ son, o deberían ser, tratados como constantes lógicas.

Véase también **FORMA LÓGICA, TEORÍA DE MODELOS.**

GFS

CONSTATATIVO, véase **TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

CONSTITUCIÓN, relación entre particulares concretos (incluyendo objetos y sucesos) y sus partes, de acuerdo con la cual, en algún instante *t* un particular concreto se dice constituido por la suma de sus partes sin ser necesariamente idéntico a esa suma. Por ejemplo, en un cierto momento *t* el monte Everest está formado por los diversos bloques de roca y material que lo integran. No obstante, el monte Everest habría seguido siendo el Everest aun si alguno de esos bloques que es parte del todo hubiera estado ausente. De aquí resulta que el monte Everest, aunque no es idéntico en un instante *t* a la suma de sus bloques de roca, sí que está formado por ellos. La relación de constitución figura de forma destacada en los intentos recientes por articular y defender el fisicalismo metafísico (naturalismo). Para capturar la idea de que todo lo que existe es en última instancia físico, tenemos que defender que, al menor nivel de la realidad, sólo hay fenómenos microfísicos gobernados por las leyes de la microfísica y que todos los demás objetos y fenómenos están finalmente constituidos por objetos y fenómenos en el nivel microfísico.

Véase también **FISICALISMO, NATURALISMO, REALISMO MORAL, REDUCCIÓN.**

MCT

CONSTITUTIVO, PRINCIPIO, véase **KANT.**

CONSTRUCCIÓN LÓGICA, cualquier tipo de construcción mediante operaciones lógicas a partir de ciertos elementos. Supóngase que cualquier enunciado *S* que contiene términos que aparentemente se refieren a objetos de un tipo *F* se puede parafrasear sin pérdida esencial de contenido en algún enunciado S_p (posiblemente mucho más complicado) que contiene sólo términos relativos a objetos de un tipo *G* (distintos de F): en este caso, los objetos del tipo *F* pueden ser considerados construcciones lógicas obtenidas a partir de objetos del tipo *G*. La noción se origina en el concepto russelliano de «símbolo incompleto», que éste introduce en conexión con su teoría de descripciones. Según Russell, una descripción definida –esto es, una locución descriptiva tal como «el actual rey de Francia», que aparentemente apuntan a un único objeto– no puede ser tomada en su valor significado literal como un término genuinamente referencial. Una razón para esto es que la existencia de los objetos a los que aparentemente hacen referencia esas expresiones puede ser significativamente rechazada. Podemos decir «El actual rey de Francia no existe», siendo difícil ver de qué modo esto tiene un significado si «el actual rey de Francia», para ser significativo, tiene que hacer referencia al actual rey de Francia. Una solución, defendida por Meinong, consiste en afirmar que los referentes requeridos por lo que la gramática ordinaria sugiere acerca de los términos singulares exige algún tipo de «ser», incluso si éste no llega a convertirse en una existencia real; pero esta solución ofende gravemente el «sólido sentido de la realidad» de Russell. De acuerdo con Russell, una proposición como «El *F* es *G*» ha de ser entendida como algo equivalente a (o algo similar a) «Una y sólo una de las cosas *F* es *G*» (la expresión «una y sólo una» puede parafraseada en términos de

cuantificadores e identidad). La característica crucial de este análisis es que no define los fragmentos problemáticos suministrando sinónimos, sino que en su lugar suministra una regla, que Russell llama «una definición en uso», para parafrasear enunciados completos en los que aquellos fragmentos no ocurren. Ésta es la razón por la cual las descripciones definidas son «símbolos incompletos»: no especificamos los objetos que son sus significados; en realidad lo que hacemos es dar una regla que explica el significado del enunciado completo en que ocurren. De este modo, las descripciones definidas desaparecen bajo el análisis y con ellas los habitantes fantasmales del reino del ser de Meinong.

Russell consideró que el tipo de análisis representado por la teoría de descripciones da la pista para llegar al método más adecuado para la filosofía: la solución de los problemas metafísicos y epistemológicos mediante la reducción de los compromisos ontológicos. La tarea de la filosofía es reemplazar, siempre que sea posible, las entidades pretendidas por las construcciones lógicas. De este modo, y por lo que hace a la filosofía de las matemáticas, Russell intentó eliminar los números como una categoría distinta de objetos mostrando de qué modo los enunciados matemáticos pueden ser traducidos mediante (lo que él consideró) enunciados puramente lógicos. Pero lo que realmente dio mordiente al programa de Russell fue la idea de que sólo podemos referirnos a objetos con los que tenemos una familiaridad directa. Esto le lleva a comprometerse con la afirmación de que todos aquellos términos que hacen referencia a objetos que no pueden ser considerados como objetos familiares en su sentido deberían ser dados mediante definiciones contextuales en la línea de la teoría de descripciones: es decir, tratando todo lo que se encuentra más allá del alcance de la familiaridad como una construcción lógica. Russell consideró los objetos físicos como construcciones lógicas obtenidas a partir de los datos-sensibles y vio en ello un medio de resolver el problema del escepticismo sobre la existencia de nuestro conocimiento del mundo externo.

El proyecto que intenta mostrar de qué modo los objetos físicos pueden ser tratados como construcciones lógicas hechas a partir de datos-sensibles constituyó una de las mayores preocupaciones de los filósofos analíticos en el periodo de entreguerras. La obra de Carnap titulada *Der Logishe Aufbau der Welt (La estructura lógica del mundo,* 1928) pasa por ser la mayor contribución en este sentido. De todos modos, este proyecto no culminó con éxito. Incluso la construcción de Carnap involucra un sistema de coordinados espaciotemporales que no puede ser analizado en términos de datos-sensibles y en la actualidad pocos filósofos, si es que hay alguno, creen que proyectos tan ambiciosos puedan ser llevados a cabo.

Véase también **DEFINICIÓN, REDUCCIÓN, RUSSELL, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

MW

CONSTRUCCIÓN OPACA, véase **CUANTIFICACIÓN EXTERNA.**

CONSTRUCCIONISMO SOCIAL, véase **CONSTRUCTIVISMO SOCIAL.**

CONSTRUCTIVISMO ÉTICO, forma de antirrealismo en los dominios de la ética que sostiene que hay hechos y verdades morales, pero insiste en que esos hechos y verdades están constituidos de algún modo por, o son dependientes de, nuestras creencias morales, reacciones o actitudes. Por ejemplo, una teoría del observador ideal que representa la corrección y el error morales de un acto en términos de la aprobación o desaprobación moral que el sujeto moral hubiera mostrado bajo ciertas condiciones ideales puede ser entendida como una forma de constructivismo ético. Otra forma de constructivismo es la que identifica la verdad de una creencia moral con el hecho de formar parte de un sistema apropiado de creencias; por ejemplo, de un sistema de creencias morales y no morales que es internamente coherente. Este punto de vista desemboca en una teoría coherentista de la verdad moral. El relativismo moral es una variante de constructivismo que admite una pluralidad de actos y verdades morales. De este modo, si las condiciones ideales a que se apela en una teoría del observador ideal admiten que diferentes sujetos morales tengan diferentes reacciones ante las mismas acciones bajo condiciones ideales, entonces esa teoría del observador ideal en cuestión resultará ser tanto una versión del relativismo moral, como una del constructivismo ético. O si diferentes sistemas de creencias morales satisfacen ciertas condiciones epistémicas adecuadas (por ejemplo, son todos ellos coherentes), entonces la verdad o la falsedad de creencias morales particulares podrán ser relativizadas a los distintos sistemas o códigos considerados.

Véase también **ÉTICA, OBJETIVISMO ÉTICO, OBSERVADOR IDEAL, RELATIVISMO.**

DOB

CONSTRUCTIVISMO MATEMÁTICO, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

CONSTRUCTIVISMO SOCIAL, cualquier tesis que afirme que, de alguna manera, el conocimiento es el producto de nuestras prácticas sociales e instituciones o de las interacciones y negociaciones entre grupos sociales relevantes. Las versiones modera-

das mantienen que los factores sociales moldean las interpretaciones del mundo. Otras versiones más extremadas mantienen que el mundo, o una porción significativa de él, es de algún modo constituido por teorías, prácticas e instituciones. Sus defensores van con frecuencia de formulaciones moderadas a formulaciones extremas insistiendo en que el mundo nos es accesible sólo a través de interpretaciones y que la idea de una realidad independiente es en el mejor de los casos una abstracción irrelevante, y en el peor, incoherente. (Esta posición filosófica es distinta de, aunque está lejanamente emparentada con ella, una tesis con el mismo nombre de la psicología social y del desarrollo, asociada con figuras como Piaget y Lev Vigotski, que concibe el aprendizaje como un proceso en el que los sujetos construyen activamente el conocimiento.)

El constructivismo social está enraizado en el idealismo kantiano, que afirma que no podemos conocer las cosas en sí mismas y que el conocimiento del mundo sólo es posible imponiendo las categorías preestablecidas del pensamiento a una experiencia de otro modo incipiente. Pero donde Kant creía que las categorías con las que interpretamos y, así, construimos el mundo están dadas a priori, los constructivistas contemporáneos creen que los conceptos y las prácticas asociadas pertinentes varían de un grupo o periodo histórico a otro. Puesto que no hay normas independientes para evaluar los esquemas conceptuales, el constructivismo social lleva naturalmente al relativismo.

Suele considerarse que estas tesis están presentes en *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, quien argumenta que la observación y los métodos de la ciencia dependen marcadamente de las teorías y que los científicos con asunciones (o paradigmas) fundamentalmente diferentes viven efectivamente en mundos diferentes. Kuhn ofrece así una visión de la ciencia opuesta tanto al realismo científico (que mantiene que los métodos teóricamente dependientes pueden proporcionarnos conocimiento de un mundo independiente de las teorías) como al empirismo (que traza una línea tajante entre teoría y observación).

Kuhn era reluctante a aceptar las consecuencias aparentemente radicales de sus concepciones, pero su obra ha influido en estudios sociales de la ciencia recientes, cuyos proponentes suelen suscribir el relativismo y también el constructivismo social. Otra de sus influencias es el principio de simetría defendido por David Bloor y Barry Barnes, que mantiene que los sociólogos tienen que explicar la aceptación de tesis científicas del mismo modo tanto si creen que esas tesis son verdaderas, como si creen que son falsas. Este enfoque se elabora en los trabajos de Harry Collins, Steve Woolgar y otros. Los temas constructivistas también destacan en la obra de críticas feministas de la ciencia como Sandra Harding y Donna Haraway y en las complejas concepciones de Bruno Latour.

Críticos como Richard Boyd y Philip Kitcher, aplaudiendo los detallados estudios de casos particulares realizados por los constructivistas, afirman que los argumentos positivos en favor del constructivismo son falaces, que no dan cuenta satisfactoriamente de la práctica científica real y que como otras versiones del idealismo y el relativismo su coherencia es dudosa.

Véase también **ANTIRREALISMO, CONSTRUCTIVISMO ÉTICO, CONSTRUCTIVISMO MATEMÁTICO, EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA, KANT, KUHN, RELATIVISMO.**

PGAS

CONSTRUCTIVO, DILEMA, véase **DILEMA.**

CONSTRUCTO, véase **CONSTRUCCIÓN LÓGICA, OPERACIONALISMO.**

CONSTRUCTO HIPOTÉTICO, véase **OPERACIONALISMO.**

CONSTRUCTO TEÓRICO, véase **TÉRMINO TEÓRICO.**

CONSTRUCTOR UNIVERSAL, véase **AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR.**

CONSUBSTANCIACIÓN, véase **TRANSUBSTANCIACIÓN.**

CONTABLE, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

CONTENIDO, véase **INDÉXICO, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

CONTENIDO AMPLIO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

CONTENIDO ESTRICTO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

CONTENIDO FACTUAL, véase **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO.**

CONTENIDO LATENTE, véase **FREUD.**

CONTENIDO MANIFIESTO, véase **FREUD.**

CONTENIDO PROPOSICIONAL, véase **RAZONAMIENTO CIRCULAR.**

CONTENIDO RESTRINGIDO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

CONTEXTO, PRINCIPIO DEL, véase **FREGE.**

CONTEXTO OBLICUO, según la explicación de Frege en «Über Sinn und Bedeutung» (1892), un contexto lingüístico es oblicuo *(ungerade)* si y sólo si una expresión (por ejemplo, un nombre propio, una cláusula subordinada o una oración) no expresa en ese contexto su sentido directo (usual). Para Frege, el sentido de una expresión es el modo de presentación de su *nominatum*, si lo hay. Así, en discurso directo, el sentido directo (usual) de una expresión designa a su *nominatum* directo (usual). Por ejemplo, el contexto del nombre propio «Kepler» en

1. Kepler murió en la miseria

no es oblicuo, sino directo, puesto que el nombre propio expresa su sentido directo (usual), a saber, el sentido de «el hombre que descubrió que las órbitas de los planetas son elípticas», y por tanto designa a su *nominatum* directo (usual), el propio Kepler. Además, la oración como un todo expresa su sentido directo, es decir, la proposición de que Kepler murió en la miseria, designando por consiguiente a su *nominatum* directo, que es un valor de verdad, en este caso *verdadero*. Por el contrario, una expresión en sentido indirecto ni expresa su sentido directo ni, por tanto, designa a su nominatum directo. Una variedad de contexto oblicuo es la cita directa, como en

2. «Kepler» tiene seis letras.

La palabra que aparece entre comillas ni expresa su sentido directo (usual) ni, por ello, designa a su *nominatum* directo (usual), Kepler. Designa más bien a una palabra, un nombre propio. Otro tipo de contexto oblicuo es el producido por los verbos de actitud proposicional. Así, el contexto del nombre propio «Kepler» en

3. Frege creía que Kepler murió en la miseria

es oblicuo, puesto que el nombre propio expresa su sentido indirecto; a saber, el sentido de las palabras «el hombre conocido como Kepler», designando entonces a su *nominatum* indirecto, que es el sentido de «El hombre que descubrió que las órbitas planetarias son elípticas». Adviértase que el nominatum indirecto de «Kepler» en 3) es el mismo que el sentido directo de «Kepler» en 1). Así, mientras «Kepler» designa en 1) al ser humano Kepler, en 3) designa al sentido directo (usual) de la palabra «Kepler» en 1). Análogamente, en 3) el contexto de la cláusula subordinada «Kepler murió en la miseria» es oblicuo, puesto que la cláusula subordinada expresa su sentido indirecto; a saber, el sentido de las palabras «la proposición de que Kepler murió en la miseria» designando por consiguiente a su *nominatum* indirecto –la proposición de que Kepler murió en la miseria–. Adviértase que el *nominatum* indirecto de «Kepler murió en la miseria» en 3) coincide con el sentido directo de «Kepler había muerto en la miseria» en 1). De este modo, mientras «Kepler murió en la miseria» designa en 1) a un valor de verdad, «Kepler murió en la miseria» designa en 3) a una proposición, el sentido directo (usual) de las palabras «Kepler murió en la miseria» en 1).

Véase también CUANTIFICACIÓN, DISCURSO INDIRECTO, SIGNIFICADO.

RFG

CONTEXTO OPACO, véase CUANTIFICACIÓN EXTERNA.

CONTEXTO TRANSPARENTE, véase REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.

CONTEXTUAL, DEFINICIÓN, véase DEFINICIÓN.

CONTEXTUALISMO, punto de vista según el cual la justificación inferencial siempre tiene lugar sobre el trasfondo de creencias u opiniones que no están apoyadas por la evidencia. Esta doctrina no ha sido siempre defendida de forma explícita, pero Dewey, Popper, Austin y Wittgenstein están claramente entre sus más notables exponentes. Como esta lista parece tal vez sugerir, el contextualismo está íntimamente relacionado con la concepción de la justificación centrada en las «alternativas relevantes», según la cual los enunciados de conocimiento se justifican no mediante la eliminación de todos y cada uno de los modos lógicamente posibles en los que se puede mostrar que lo asertado es falso o inadecuadamente fundado, sino mediante la exclusión de alternativas relevantes o atajos epistemológicos que varían de un contexto de investigación a otro.

Desde un punto de vista formal, el contextualismo se asemeja al fundacionalismo, pero difiere del fundacionalismo tradicional en dos aspectos cruciales. En primer lugar, el fundacionalismo insiste en que las opiniones básicas resultan autojustificativas o intrínsecamente creíbles. Aunque cierto para los fundacionalistas contemporáneos, esta credibilidad intrínseca no tiene por qué suponer incorregibilidad, como otros teóricos anteriores parecían suponer, siendo necesario pese a ello, un cierto grado de credibilidad intrínseca para las creencias básicas. En segundo lugar, las teorías fundacionalistas sustantivas limitan la credibilidad intrínseca, y, por tanto, el *status* de lo que es considerado como epistemológicamente básico, a creencias de tipos muy precisos. Por contra, los contextualistas rechazan cualquier forma de la doctrina de la credibilidad intrínseca y, en consecuencia, no imponen ninguna limitación sobre los tipos de creencias que pueden operar, bajo circunstancias apropiadas,

como *contextualmente* básicas. Los contextualistas contemplan este extremo como un fortalecimiento de su posición, ya que la defensa y la atribución de credibilidad intrínseca ha sido siempre el principal problema del fundacionalismo.

El contextualismo difiere también de la teoría coherentista de la justificación que ha sido el principal rival del fundacionalismo. Los teóricos de la coherencia se muestran igual de contrarios que los contextualistas a los tipos de creencias básicas sostenidas por los fundacionalistas. Los teóricos de la coherencia reaccionan ante esto proponiendo un modelo radicalmente holístico de justificación inferencial, según el cual una creencia se justifica mediante su incorporación en un sistema global adecuado de creencias o «visión total». Hay muchos problemas bien conocidos asociados a este tratamiento: el criterio de coherencia nunca ha sido claramente articulado; tampoco resulta claro qué es lo que tenga que ver la satisfacción de ese criterio con el hecho de que nuestras opiniones sean verdaderas; y en la medida en que es dudoso que poseamos una visión muy clara de nuestros sistemas de creencias u opiniones tomados como un todo, la insistencia en que la justificación supone la comparación de los méritos de otros sistemas rivales parece someter las prácticas habituales de justificación a una fuerte idealización. El contextualismo, en virtud de su similitud formal con el fundacionalismo, permite evitar todos estos problemas.

Los fundacionalistas y los coherentistas están prontos a responder que los contextualistas sacan beneficio de su situación dejando de mostrar de qué modo es posible una justificación epistémica genuina. El contextualismo, sostienen, es en última instancia indistinguible de la concepción escéptica según la cual la «justificación» depende de supuestos no fundamentados. Incluso si en su contexto resultan pragmáticamente aceptables, desde un punto de vista epistémico aquéllos resultan aún meros supuestos.

Esta objeción hace surgir la cuestión de si los contextualistas intentan responder las mismas preguntas que los teóricos más tradicionales o de si intentan responderlas del mismo modo. Las teorías tradicionales están dispuestas de forma que puedan servir para responder a problemas generales fuertemente escépticos –por ejemplo, ¿hay alguna justificación para cualquiera de mis creencias acerca del mundo exterior?–. Es posible que las teorías contextualistas se hayan propuesto (o deban hacerlo) no tanto como respuestas directas al escepticismo, sino en compañía de otros intentos por diagnosticar o disolver los problemas escépticos tradicionales. Los contextualistas necesitan mostrar cómo y por qué las demandas tradicionales de una justificación «global» fallan, si es que lo hacen. Si los problemas clásicos del escepticismo se toman en su valor facial, cabe dudar de si el contextualismo puede responderlos.

Véase también COHERENTISMO, EPISTEMOLOGÍA, FUNDACIONALISMO, JUSTIFICACIÓN.

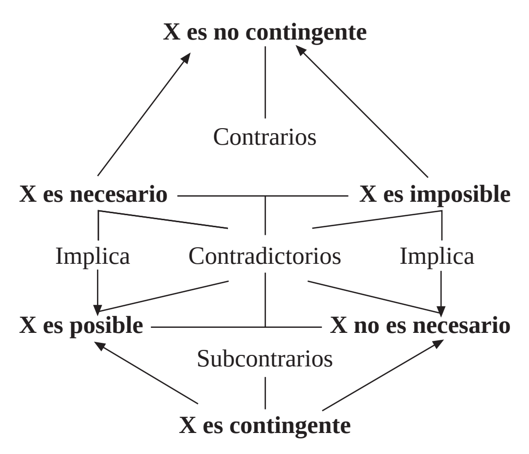
MW

CONTIGÜIDAD, véase ASOCIACIONISMO.

CONTINENCIA, véase *AKRASIA*.

CONTINENTAL, RACIONALISMO, véase RACIONALISMO.

CONTINGENTE, aquello que no es ni imposible ni necesario, es decir, que es posible pero no resulta necesario. La propiedad modal de ser contingente se puede atribuir a una proposición, un estado de cosas, un fenómeno, o –más discutiblemente– a un objeto. Los conflictos acerca de la relación entre ésta y otras propiedades de tipo modal han abundado ya desde Aristóteles, quien incialmente equiparó la contingencia con la posibilidad para observar más tarde que algo que es posible puede ser también necesario, mientras que algo que es contingente no puede ser necesario. Aún en la actualidad hay muchos filósofos que no parecen tener clara la «oposición» existente entre contingencia y necesidad, considerando erróneamente que se trata de nociones contradictorias (probablemente debido a que dentro del dominio de las proposiciones *verdaderas,* lo contingente y lo necesario son excluyentes y complementarios lo uno de lo otro). Sin embargo, lo contrario de «necesario» es «no-necesario», y lo contrario de «contingente» es «no-contingente», como el siguiente cuadro modal de oposiciones viene a mostrar:



Estas relaciones lógico sintácticas se preservan a través de diversas interpretaciones semánticas, tales como aquellas que se refieren a: *a)* las modalidades lógicas (una proposición *P* es lógicamente contingente precisamente si *P* no es ni una verdad lógica ni una falsedad lógica); *b)* las modalidades

causales o físicas (un estado de cosas o fenómeno *F* es físicamente contingente si *F* no es ni físicamente necesario ni físicamente imposible); y *c)* las modalidades deónticas (un acto *A* es moralmente indeterminado si *A* no es ni moralmente obligatorio ni está tampoco prohibido).

En ninguno de estos casos vemos que «contingente» signifique ser «dependiente». Sin embargo, esta interpretación de la contingencia es la que parece predominar en ciertas formulaciones del argumento cosmológico, según el cual todas las criaturas creadas son denominadas seres contingentes, mientras que Dios es el único ser necesario o no contingente. No hay ganancia alguna en claridad asimilando este sentido de «contingente» a los anteriores.

Véase también LÓGICA MODAL, NECESIDAD.

RDB

CONTINGENTE, SER, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

CONTINGENTES FUTUROS, véase **FUTUROS CONTINGENTES.**

CONTINUIDAD CORPORAL, véase **IDENTIDAD PERSONAL.**

CONTINUIDAD ESPACIOTEMPORAL, propiedad de los cursos, o trayectorias espaciotemporales, de los objetos que se comportan normalmente. Una trayectoria espaciotemporal es una serie de posibles posiciones espaciotemporales, representadas (en un sistema de coordenadas elegido) por un par ordenado consistente en un tiempo (su componente temporal) y un volumen espacial (su componente espacial). Esa trayectoria será espaciotemporalmente continua si es tal que, con respecto a cualquier marco inercial elegido como sistema de coordenadas, *a)* para cualquier segmento de la serie, los componentes temporales de los miembros del segmento forman un intervalo temporal continuo, y *b)* para cualesquiera dos miembros < *ti, Vi* > y < *tj, Vj* > de la serie que difieran por sus componentes temporales (*ti* y *tj*), si *Vi* y *Vj* (los componentes espaciales) difieren por su tamaño, forma o localización, entonces entre ambos miembros de la serie hay un miembro cuyo componente espacial se parece más a *Vi* y *Vj* a esos respectos que lo que éstos se parecen entre sí.

El interés filosófico de la noción proviene en parte de sus conexiones con las nociones de identidad a través del tiempo y causalidad. Dejando a un lado precisiones como las requeridas por consideraciones cuánticas, los objetos materiales (al menos los objetos macroscópicos familiares) no pueden sufrir aparentemente cambios discontinuos de lugar ni puede haber vacíos en sus historias, y por tanto la trayectoria espaciotemporal descrita por el objeto aparentemente tiene que ser espaciotemporalmente continua. Más discutible es la afirmación de que la continuidad espaciotemporal, unida a cierta continuidad con respecto a otras propiedades, sea suficiente y necesaria para la identidad de semejantes objetos –por ejemplo, que si una trayectoria espaciotemporal continua es tal que el componente espacial de cada uno de los miembros de la serie es ocupado por una mesa con una determinada descripción en el momento correspondiente al componente temporal de ese miembro, entonces hay una única mesa que responde a esa descripción que traza esa trayectoria–. Quienes lo niegan a veces dicen defender que la identidad de los objetos materiales exige además que haya una dependencia causal y contrafáctica de los estados posteriores con respecto a los anteriores *(ceteris paribus,* si la mesa hubiera sido diferente ayer, hoy sería diferente del modo correspondiente). Como parece que las cadenas causales han de describir trayectorias espaciotemporalmente continuas, podría suceder que en la medida en que la identidad transtemporal exija la continuidad espaciotemporal, tal exigencia se deba a que así lo requiere la causalidad transtemporal.

Véase también IDENTIDAD TEMPORAL, PORCIÓN TEMPORAL.

SSHO

CONTINUIDAD PSICOLÓGICA, véase **IDENTIDAD PERSONAL.**

CONTINUO, HIPÓTESIS DEL, véase **CANTOR, PROBLEMA DEL CONTINUO.**

CONTRACTUALISMO, familia de teorías morales y políticas que hacen uso de la idea de contrato social. Los filósofos (Hobbes y Locke) han usado tradicionalmente la idea de un contrato social para justificar ciertas concepciones del Estado. En el siglo XX filósofos como John Rawls han usado la noción de contrato social para definir y defender concepciones morales (tanto de la justicia política como de la moral individual) asociadas con frecuencia (aunque no siempre) al desarrollo de teorías del contrato social relativas al Estado. El término «contractualismo» se aplica con mayor frecuencia al segundo tipo de teoría.

Hay dos tipos de argumentos morales que han sido engendrados a partir de la imagen del contrato, uno que tiene sus raíces en Hobbes y otro que las tiene en Kant. Los hobbesianos sostienen que aquello que se puede valorar es lo que una persona realmente desea o prefiere y no aquello que debería desear o preferir (ya que no existe un objeto tan

prescriptivamente poderoso), siendo la acción racional aquella que obtiene u optimiza la satisfacción de esos deseos o preferencias. Insisten en que es racional para el individuo realizar una acción moral si y sólo si dicha acción supone avance en la satisfacción de sus deseos o preferencias. Argumentan que gracias a que la acción moral conduce a una vida pacífica y armónica orientada a la satisfacción de los deseos y preferencias de prácticamente todo el mundo, las acciones morales son racionales para casi todos y, por tanto, gozan de un «mutuo acuerdo». Los hobbesianos piensan, sin embargo, que para asegurarse de que ninguna persona cooperativa resulte presa de agresores inmorales, las acciones morales deben ser las normas convencionales de una comunidad, de tal modo que toda persona pueda estar segura de que si actúa de modo cooperativo, los demás también lo harán. Estas convenciones constituyen la institución de la moral en una sociedad.

De este modo, la teoría moral hobbesiana se ve comprometida con la idea de que la moral es una institución creada por el hombre que se justifica sólo en la medida en que hace progresar efectivamente los intereses humanos. Los hobbesianos explican la existencia de una moral en la sociedad apelando a la capacidad para producir convenciones de los seres humanos, mientras argumentan que la *justificación* de la moral en cualquier sociedad humana depende de cuán satisfactorio sea el servicio que sus convenciones morales presentan a los desos y preferencias de los individuos. Considerando «aquello con lo que *podríamos* estar de acuerdo» si se procediera a reevaluar y rehacer las convenciones cooperativas en nuestra sociedad, podemos determinar la medida en que las convenciones presentes gozan de un «acuerdo mutuo» y, en consecuencia, la medida en que es racional aceptarlas y actuar conforme a ellas. Los hobbesianos invocan de este modo acuerdos actuales (o, más bien, convenciones) y acuerdos hipotéticos (que implican considerar qué convenciones podrían adoptarse de «mutuo acuerdo») en distintos puntos de su teoría, siendo los primeros aquello en que consiste nuestra vida moral, y los segundos, aquello en que creen que *debería* consistir esa vida moral –aquello que nuestra vida moral real debería ilustrar–. La noción de contrato no tiene, en consecuencia, una función justificatoria por sí misma: el término se usa, en realidad, de forma metafórica. Aquello en lo que «podríamos estar de acuerdo» tiene una fuerza moral para los hobbesianos no porque la creencia en las promesas de mundos hipotéticos tenga ningún poder especial de cohesión, sino porque este tipo de acuerdo es un mecanismo que (simplemente) revela cuán racional es para todos nosotros el resultado de ese proceso. En particular, el pensar acerca de «aquello en lo que podríamos estar de acuerdo» nos permite construir una deducción de razón práctica que determina qué medidas son mutuamente ventajosas.

El segundo tipo de teoría contractual se deriva de la doctrina moral kantiana. En sus últimos escritos, Kant propone que la idea de un «Contrato Original» podría ser utilizada para determinar qué medidas serían justas para una sociedad. Cuando Kant pregunta «¿Qué es aquello con lo que podría estar de acuerdo la gente?» no está intentando justificar acciones o medidas invocando, en un sentido literal, el consenso de los individuos. Sólo el consenso de los individuos *reales* puede dar legitimidad, y Kant habla aquí de acuerdos hipotéticos alcanzados por individuos hipotéticos. Sin embargo, Kant piensa que esos acuerdos tienen también fuerza moral para nosotros debido a que el proceso por el cual estos individuos alcanzan un acuerdo es moralmente revelador.

El proceso contractual kantiano ha sido desarrollado posteriormente por filósofos como Rawls. Éste se centra en la definición de los sujetos hipotéticos que alcanzan el acuerdo, de modo tal que sus razonamientos no se vean empañados por la inmoralidad, la injusticia o el prejuicio y puedan así garantizar que el resultado de sus deliberaciones conjuntas sea moralmente consistente. Aquellos contractualistas que difieren de Rawls definen las partes contratantes de forma distinta, obteniendo, de este modo, resultados distintos. El contrato social de los kantianos es por ello un *recurso* empleado en su argumentación para *revelar* lo que es justo o moral. De este modo, y al igual que los hobbesianos, su forma de hablar de un contrato es simplemente un modo de razonar que permite obtener respuestas teóricas a problemas morales. Pero mientras que los hobbesianos utilizan el discurso contractualista para expresar el hecho de que, según su punto de vista, la moral es una invención humana que (si está correctamente diseñada) debería resultar mutuamente ventajosa para todos, el uso que los kantianos hacen de ese discurso se orienta a mostrar cómo los principios y concepciones morales resultan ser teoremas demostrables a partir de un proceso de razonamiento imperativo y moralmente revelador, o «procedimiento de demostración moral», que hace uso de la idea de un contrato social.

Ambos tipos de teoría contractual son individualistas en el sentido de que asumen que las medidas morales y políticas deben ser justificadas en relación, y como respuesta, a las necesidades de los individuos. No es de extrañar, por tanto, que estas teorías hayan sido criticadas por los filósofos comunitaristas, quienes sostienen que las medidas morales y políticas pueden y deben ser decididas

sobre la base de lo que es mejor para la comunidad. También son atacadas por los teóricos del utilitarismo, cuyo criterio para una moral es la optimización de la utilidad dentro de la comunidad y no la satisfacción mutua de las necesidades o preferencias de los individuos. Los contractualistas responden que mientras que el utilitarismo fracasa a la hora de considerar seriamente la diferencia entre los individuos, las teorías contractuales hacen que las disposiciones morales y políticas den respuesta a los intereses y necesidades legítimas de los sujetos, lo cuales, a diferencia de los comunitaristas, son tomados aquí como el punto de partida de la discusión moral.

Véase también **CONTRATO SOCIAL, FILOSOFÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA SOCIAL, KANT.**

JHAM

CONTRADICCIÓN, véase **TABLA DE VERDAD.**

CONTRADICCIÓN PRAGMÁTICA, contradicción generada por una implicación pragmática más que lógica. *A* implica lógicamente *B* si es imposible que *B* sea falsa si *A* es verdadera, mientras que *A* implica pragmáticamente *B* si en la mayoría (pero no necesariamente la totalidad) de los contextos decir *A* puede tomarse razonablemente como una indicación de que *B* es verdadera. Así, si digo: «Está lloviendo», *lo que* digo no implica lógicamente que crea que está lloviendo, puesto que es posible que llueva sin que yo lo crea. Tampoco implica lógicamente el que yo diga que está lloviendo que crea que lo está, puesto que puedo decirlo sin creerlo. Pero el que yo lo diga implica pragmáticamente que creo que está lloviendo, puesto que, normalmente, que lo diga puede tomarse razonablemente como una indicación de que lo creo. Según esto, si dijera: «Está lloviendo, pero no lo creo», el resultado sería una contradicción pragmática. La primera parte («Está lloviendo») no implica lógicamente la negación de la segunda parte («No creo que esté lloviendo»), pero que yo diga lo primero implica pragmáticamente la negación de lo segundo.

Véase también **IMPLICATURA, PRESUPOSICIÓN.**

RFO

CONTRADICTORIOS, véase **CUADRADO DE LAS OPOSICIONES.**

CONTRADOMINIO, véase **RELACIÓN.**

CONTRAEJEMPLO, 1) ejemplo particular de un esquema o forma argumental en el que sucede que las premisas son ciertas, mientras que la conclusión es falsa, mostrando así que esa forma o esquema no es universalmente válida. El argumento de la forma «$p \vee q, \neg p / \therefore \neg q$», por ejemplo, resulta inválido a la vista del contraejemplo «La hierba es o bien verde, o bien roja; la hierba no es roja; por tanto, la hierba no es verde». 2) Ejemplo falso de un esquema de enunciado que muestra que ese esquema no es una verdad lógica. Un contraejemplo del esquema «$(p \vee q) \supset p$» sería, por ejemplo, el enunciado «Si la hierba es, o bien verde, o bien roja, entonces la hierba es roja». 3) Ejemplo particular que muestra que una generalización universal es falsa. El enunciado universal «Todas las grandes ciudades en los Estados Unidos están al este del Mississippi» resulta falsa al mencionar el ejemplo de San Francisco, que es la mayor ciudad americana que no está al este del Mississippi.

VK

CONTRAEJEMPLOS DE TIPO GETTIER, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

CONTRAFÁCTICA, ANÁLISIS DE LA CAUSALIDAD, véase **CAUSALIDAD.**

CONTRAFÁCTICOS, condicionales subjuntivos en los que se presupone la falsedad de sus antecedentes, como, por ejemplo, en «Si Hitler hubiera invadido Inglaterra, Alemania habría ganado la guerra» y «Si yo fuera tú, correría».

Los condicionales (o enunciados hipotéticos) son enunciados complejos de la forma «Si *p* (entonces) *q*» o, equivalentemente, «*q* si *p*». El componente simbolizado por *p* recibe el nombre de antecedente, y el simbolizado por *q*, consecuente. Un condicional como «Si Oswald no *mató* a Kennedy, entonces algún otro lo *hizo*» se denomina indicativo porque su antecente y su consecuente están en modo indicativo. Uno del tipo «Si Oswald no *hubiera matado* a Kenedy, entonces algún otro lo *habría hecho*» es subjuntivo. Muchos condicionales subjuntivos y todos los indicativos están *abiertos* al no suponer nada acerca del antecedente. A diferencia de lo que sucede con «Si Roberto hubiera ganado, entonces sería rico», los enunciados «Si Roberto hubiera tenido que ganar, entonces sería rico» y «Si Roberto gana se hace rico» no implican que Roberto no ganase. Los contrafácticos presuponen, más que afirman, la falsedad de su antecedente. «Si Reagan hubiera sido presidente, entonces habría sido famoso» parece inapropiada y fuera de lugar, pero no falsa, ya que Reagan fue en efecto presidente. La diferencia entre contrafácticos y subjuntivos abiertos es lógicamente menos importante que la existente entre condicionales subjuntivos e indicativos. Mientras que el condicional indicativo acerca de Kennedy es verdadero, el subjuntivo es probablemente falso. Sustitúyase la mención que ahí se hace de «alguien» por «nadie» y los valores de verdad se invierten.

La característica lógica más destacada de los contrafácticos es que no tienen una conducta veritativo-funcional. Un compuesto veritativo-funcional es uno cuyo valor de verdad está completamente determinado en todo caso por el valor de verdad de sus componentes. Por ejemplo, la falsedad del enunciado «El presidente es la abuela de Carlos» y la de «El presidente es soltero» implican lógicamente la falsedad de «El presidente es la abuela de Carlos y es además soltero»: *todas* las conjunciones con algún coyunto falso son falsas. Pero mientras que «Si el presidente fuera la abuela de Carlos, entonces sería soltero» es falso, otros contrafácticos con componentes igualmente falsos son verdaderos, como, por ejemplo, «Si el presidente fuera la abuela de Carlos, entonces sería la madre de alguno de los padres de Carlos». El valor de verdad de un contrafáctico está determinado en parte por el *contenido* específico de sus componentes. Esta propiedad resulta compartida por los condicionales indicativos y subjuntivos, como se ve al hacer variar el léxico del ejemplo. En abierto contraste con esto, el condicional material $p \supset q$ de la lógica moderna, definido como sinónimo de o bien *p* es falso, o bien *q* es verdadero, es totalmente veritativo-funcional. «El presidente es la abuela de Carlos ⊃ El presidente es soltero» es tan verdadero como «El presidente es la abuela de Carlos ⊃ El presidente es la madre de alguno de los padres de Carlos». Aunque más fuerte que el condicional material, el contrafáctico es más débil que el condicional estricto, $p ⥽ q$, de la moderna lógica modal, el cual afirma que $p \supset q$ es necesariamente verdadero. «Si el interruptor hubiera sido pulsado, la luz se habría encendido» puede de hecho ser verdadera incluso siendo posible que se pulse el interruptor sin que se encienda la luz, simplemente porque la bombilla esté fundida.

El hecho de que los contrafácticos no sean ni condicionales estrictos ni materiales ha generado el problema de los condicionales contrafácticos (propuesto por Roderick M. Chisholm y Nelson Goodman): ¿cuáles son las condiciones de verdad de un contrafáctico y cómo se determinan a partir de sus componentes? De acuerdo con el tratamiento «metalingüístico» del problema, el cual imita al modelo nomológico-deductivo de explicación, un contrafáctico es verdadero si sucede que su antecedente, tomado en conjunción con las *leyes naturales* y con *condiciones relativas al entorno,* implica lógicamente su consecuente. Según esto, «Si el interruptor hubiera sido pulsado, la luz se habría encendido» es verdadero porque el enunciado que afirma que se pulsa el interruptor junto con las leyes de la electricidad y los enunciados que describen el estado y estructura del circuito entrañan el enunciado que afirma que la luz se enciende. El principal problema consiste en especificar *qué* hechos han de considerarse «fijos» para un cierto contrafáctico y un determinado contexto. Las condiciones contextuales específicas no pueden incluir la negación del antecedente o del consecuente, aunque sean ciertas, ni ninguna otra cosa que no resultase verdadera en caso de que el antecedente sí lo fuera. El caso de los contraidénticos, esto es, condicionales contrafácticos cuyos antecedentes introducen identidades, ilumina esta dificultad: el contexto para «Si yo fuera tú, entonces correría» debe incluir hechos acerca de mi carácter y la situación del otro, pero no al revés. Los contralegales como «Las leyes de Newton fallarían si los planetas tuvieran órbitas cuadradas», cuyos antecedentes niegan leyes naturales muestran que incluso el conjunto de leyes no puede ser totalmente exhaustivo.

Otro tratamiento destacado del problema (impulsado por Robert Stalnaker y David K. Lewis) es el que pasa por extender la semántica de mundos posibles desarrollada para la lógica modal afirmando que un contrafáctico es verdadero si su consecuente es verdadero en el *mundo posible más próximo* (o *parecido)* en el cual su antecedente es verdadero. El contrafáctico acerca del interruptor es verdadero, según esto, suponiendo que un mundo en el que el interruptor se pulsa y la luz se enciende está más próximo al mundo real que uno en el que al pulsar el interruptor la luz no se enciende. El principal problema consiste en especificar qué mundo es el que es más próximo o parecido para cualquier contrafáctico y contexto dado. La diferencia entre condicionales indicativos y subjuntivos puede especificarse en términos de un conjunto diferente de condiciones de fondo, o de una medida distinta de la proximidad o parecido.

Los contrafácticos aparecen en una gran variedad de contextos filosóficos. Para distinguir *leyes* como «Toda pieza de cobre es conductora» de generalizaciones también verdaderas como puede ser «Todo lo que hay en mi monedero es conductor», se ha indicado que, mientras que cualquier cosa *resultaría* conductora si *fuera* de cobre, no todo objeto que estuviera en mi monedero sería por ello conductor. Para mostrar una *disposición* como la de la solubilidad no basta con que el objeto se disuelva o no en el agua: debe ser cierto, además, que el objeto se habría disuelto si hubiera estado en el agua. De modo similar se ha sugerido que un fenómeno es *causa* de otro sólo si este último nunca hubiera ocurrido sin darse el primero; que una acción es *libre* sólo si el agente hubiera podido, si así lo hubiera querido, actuar de otro modo; que un sujeto tiene un determinado *estado mental* sólo si se hubiera comportado de un cierto modo ante la presencia de ciertos estímulos, y que una acción es *correcta* sólo si un

agente racional y plenamente informado la hubiera escogido.

Véase también CAUSALIDAD, MUNDOS POSIBLES.

WAD

CONTRAIDÉNTICOS, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

CONTRAPOSICIÓN, operación lógica inmediata que se realiza sobre cualquier proposición categórica y que se obtiene al formar, en primer lugar, los complementos tanto del sujeto como del predicado, para intercambiar a continuación sus posiciones. De este modo, la aplicación de contraposición a la proposición categórica «Todos los gatos son felinos» arroja «Todos los que no son felinos no son gatos» donde «no felino» y «no gato» son los complementos (o términos complementarios) de «felino» y «gato» respectivamente. El resultado de aplicar contraposición a una proposición categórica se denomina la contraposición de esta proposición.

Véase también CUADRADO DE LAS OPOSICIONES, SILOGISMO.

RWB

CONTRAPOSITIVO, véase **CONTRAPOSICIÓN.**

CONTRARIO A LOS HECHOS, CONDICIONAL, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

CONTRARIO AL DEBER, IMPERATIVO, véase **PARADOJAS DEÓNTICAS.**

CONTRARIOS, par de proposiciones para las que resulta imposible ser simultáneamente verdaderas al mismo tiempo, aunque sí pueden ser falsas. Por extensión, cualquier par de propiedades que no pueden predicarse de un mismo objeto, aunque sí pueden dejar ambas de ser satisfechas por ese objeto. Las proposiciones «Este objeto es totalmente rojo» y «Este objeto es verde» son contrarias, al igual que lo son las propiedades de ser todo rojo y ser todo verde. Tradicionalmente se había venido considerando que las proposiciones categóricas del tipo *A*, «Todos las cosas que son *S* son *P*» y las proposiciones categóricas del tipo *E*, «Ninguna cosa que sea *S* es *P*» eran contrarias. Sin embargo, de acuerdo con Augustus de Morgan y la mayoría de los lógicos posteriores, estas proposiciones pueden ambas ser verdaderas cuando no hay individuos que sean *S*. De este modo, los lógicos modernos no suelen considerar las proposiciones categóricas de tipo *A* y de tipo *E* como auténticas contrarias.

Véase también CUADRADO DE LAS OPOSICIONES, IMPORTE EXISTENCIAL, SILOGISMO.

RWB

CONTRASTABILIDAD, en ciencias, capacidad de una teoría de ser sometida a contrastación experimental. Las teorías de las ciencias naturales son sometidas regularmente a pruebas experimentales que comportan el control detallado y riguroso de los factores variables. La marca distintiva de la contrastación no es la observación ingenua del funcionamiento de la naturaleza, sino la intervención disciplinada, respondiendo a un plan, en ese funcionamiento. Desde un punto de vista lógico, la contrastación adopta la forma de una búsqueda de confirmación de las teorías mediante la obtención de resultados positivos en las pruebas experimentales. Podemos representar una teoría como una conjunción de una hipótesis y un enunciado de condiciones iniciales $(H \wedge A)$. Esa conjunción entraña deductivamente una consecuencia observable o contrastable *O*. Por tanto $(H \wedge A) \to O$. Si se da *O*, se dice que $(H \wedge A)$ ha sido confirmada, o que se ha mostrado que es probable. Pero semejante confirmación no es decisiva; *O* puede ser entrañada, y por tanto explicada, por muchas otras teorías. Por esta razón, Karl Popper insiste en que la contrastabilidad de teorías tendría que buscar la disconfirmación o la falsación. El esquema lógico

$$\begin{array}{l} (H \wedge A) \to O \\ \text{no-}O \\ \hline \text{no-}(H \wedge A) \end{array}$$

es deductivamente válido y, por consiguiente, aparentemente decisivo.

Desde esta perspectiva, la ciencia progresa, no encontrando la verdad, sino descartando la falsedad. La contrastación se convierte en *falsación*. Este esquema deductivo *(modus tollens)* también se emplea en el análisis de experimentos cruciales. Considérense dos hipótesis H_1 y H_2 introducidas para explicar un mismo fenómeno. H_1 predice que, bajo determinadas condiciones experimentales *C*, la prueba dará el resultado «si *C* entonces e_1», y H_2 el resultado «si *C* entonces e_2», donde e_1 y e_1 son lógicamente incompatibles. Si el experimento falsa «si *C* entonces e_1» (la prueba no arroja el resultado e_1), la hipótesis H_1 es falsa, lo que implica que H_2 es verdadera. Se supuso al principio que los experimentos de J. B. L. Foucault habían constituido una falsación decisiva de la teoría corpuscular de la naturaleza de la luz, asentando con ello de forma decisiva la verdad de su rival, la teoría ondulatoria de la luz.

Esta descripción de los experimentos cruciales ignora ciertos aspectos lógicos y también el papel auxiliar de las hipótesis en la ciencia. Como señaló Duhem, rara vez, si alguna, se enfrenta una hipótesis con los hechos sin el apoyo de otras hipótesis

auxiliares. Además, es un hecho lógico que la falsación de la conjunción de una hipótesis con sus asunciones auxiliares y condiciones iniciales (no-($H \wedge A$)) es lógicamente equivalente a (no-*H* o *no-A*), y el propio resultado experimental no indica qué alternativa hay que rechazar. Duhem sugirió además que el rechazo de cualquier parte componente de una teoría compleja se basa en consideraciones ajenas a las pruebas materiales (factores como la simplicidad o la fecundidad) y no puede ser determinada por resultados experimentales negativos. La aceptación de las ideas de Duhem llevó a Quine a sugerir que una teoría se enfrenta con el tribunal de la experiencia en bloque, ninguna hipótesis aislada puede contrastarse aisladamente. Las concepciones originales de la contrastación y la falsación llevaron a identificar el método científico con un método hipotético-deductivo. Las dificultades de esas reconstrucciones de la lógica experimental han llevado a los filósofos de la ciencia a favorecer una explicación del apoyo empírico basada en la lógica de la probabilidad.

Véase también DUHEM, EXPERIMENTO CRUCIAL, MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO, PROBABILIDAD.

REB

CONTRATO SOCIAL, acuerdo, bien entre el pueblo y el gobernante, bien entre los componentes de una comunidad. La idea de contrato social ha sido usada en argumentos que difieren por lo que quieren justificar o explicar (por ejemplo, el Estado, una concepción de la justicia, la moral), el modo de entender el problema de la justificación, o por si presuponen o no una teoría moral o por si pretenden *ser* o no una teoría moral.

Tradicionalmente el término se usa en argumentos que intentan explicar la naturaleza de la obligación política y/o el tipo de responsabilidad de los gobernantes para con sus súbditos. Filósofos como Platón, Hobbes, Locke, Rousseau y Kant argumentan que los seres humanos encontrarían tan difícil la vida en un «estado de naturaleza» prepolítico (un estado que para algunos de ellos es también presocietal) que habrían acordado –entre sí o con un gobernante *in pectore*– crear las instituciones políticas que en opinión de todos mejorarían su suerte. Obsérvese que como el argumento explica la cohesión política o social como producto de un acuerdo entre individuos, convierte a esos individuos en conceptualmente anteriores a las unidades políticas o sociales. Marx y otros pensadores socialistas y comunistas se muestran críticos con semejante conceptualización de las relaciones de un individuo con su comunidad política y social.

¿Realmente se han dado contratos sociales en las sociedades políticas? Hume ridiculiza la idea de que sean reales y cuestiona el valor que los acuerdos imaginarios puedan tener para explicar las obligaciones políticas reales. Aunque muchos teóricos del contrato social admiten que casi nunca hay un acto explícito de acuerdo en una comunidad, siguen manteniendo que tal acuerdo está implícito cuando los miembros de la sociedad participan en determinados actos por los que dan su *consentimiento tácito* al régimen de gobierno. Se discute qué acciones suponen dar un consentimiento tácito: Platón y Locke mantienen que basta con la aceptación de beneficios para otorgar ese consentimiento, pero algunos alegan que es una equivocación considerarnos comprometidos por quienes nos dan subrepticiamente beneficios que no hemos pedido. Tampoco está claro cuál sea el grado de obligación de una persona que sólo da un consentimiento tácito al régimen.

¿Cómo han de entenderse los términos de un contrato social que establece un Estado? ¿Cuando la gente acuerda obedecer al gobernante, le entrega su poder, como quería Hobbes? ¿O se limita a cedérselo, reservándose el derecho a recuperarlo cuando lo estime oportuno, como mantenía Locke? Si el poder sólo ha sido cedido al gobernante, la rebelión contra él puede ser perdonable cuando viole las condiciones de esa cesión. Pero si es una entrega, no hay tales condiciones y la gente nunca estará justificada al derribar ese poder por medio de la revolución.

Pese a las controversias acerca de su interpretación, los argumentos contractualistas han sido importantes para el desarrollo de los modernos Estados democráticos: la idea de que el gobierno es una creación del pueblo, que puede y debe juzgarlo y que tiene derecho a deponerlo si lo considera deseable, contribuyó al desarrollo de las formas democráticas de política en los siglos XVIII y XIX. Los revolucionarios americanos y franceses reconocieron expresamente su deuda con teóricos del contrato social como Locke y Rousseau.

En el siglo XX, la idea de contrato social ha sido un recurso para definir varias concepciones morales (por ejemplo, teorías de la justicia) de quienes consideran que su atención a los individuos es útil para desarrollar teorías que argumentan contra concepciones (como el utilitarismo) que permiten el sacrificio de los individuos en beneficio del grupo.

Véase también CONTRACTUALISMO, FILOSOFÍA POLÍTICA, HOBBES, ROUSSEAU.

JHAM

CONTRAVÁLIDA, proposición *(P)* que en un sistema lógico se comporta de tal forma que toda proposición de ese sistema es una consecuencia de *P*. En la mayoría de los sistemas más familiares,

la contravalidez coincide con la autocontradictoriedad.

Véase también IMPLICACIÓN.

RWB

CONTRIBUTIVO, VALOR, véase **VALOR.**

CONTROL, circunstancia de aspecto causal muy cercana al hecho de tener poder y que es importante en asuntos tales como la acción intencional, la libertad y la responsabilidad moral. Dependiendo del control que la persona tenga sobre un determinado suceso o evento, el hecho de encontrar el coche robado de un amigo puede ser o no una acción intencional, libre, o una de la cual quepa atribuir bondad moral. El control parece ser un fenómeno de tipo causal. Intentemos imaginar, por ejemplo, el hecho de controlar un coche sin que eso tenga efecto causal alguno. Si no se es capaz de causar acción alguna, entonces no se puede decir que se controle la circunstancia en cuestión. El control no precisa, no obstante, tener un efecto causal de tipo determinista. Incluso si hay un auténtico generador de azar conectado al volante de nuestro coche de modo que sólo nos ofrece un 99 por 100 de probabilidades de llevar a cabo los movimientos que deseamos hacer, aun en ese caso, podremos decir que conservamos un alto grado de control de esa circunstancia. Algunos filósofos sostienen que no es posible tener control sobre nada si el determinismo causal es cierto. Pero esta afirmación es falsa. Cuando conducimos nuestro coche, aún controlamos cosas como la velocidad y el sentido, pese a que nuestro mundo sea realmente determinista.

Véase también DETERMINISMO, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, PODER.

ARM

CONVENCIÓN, véase **LEWIS, DAVID.**

CONVENCIÓN V, criterio de adecuación material (para las definiciones de verdad propuestas) descubierto, formalmente articulado, adoptado y bautizado con ese nombre por Tarski en relación a su definición de 1929 del concepto de verdad en los lenguajes formalizados. De distintas propuestas independientes entre sí que Tarski hizo acerca del tratamiento filosóficamente correcto y lógicamente preciso del concepto de verdad, la convención V es una de las más importantes. Aunque algunas de esas propuestas han sido criticadas, la convención V prácticamente no ha experimentado cambios y es considerada casi como un axioma de la filosofía analítica. Decir que una definición de un concepto establecido es materialmente adecuada es decir que «no es ni demasiado amplia ni demasiado restrictiva», esto es, que el concepto que caracteriza es coextenso con el concepto establecido. Dado que, como destacó Tarski, para muchos lenguajes formalizados no hay criterios de verdad, podría parecer que tampoco hay criterios generales de adecuación material para las definiciones de verdad. Pero Tarski evitó brillantemente este obstáculo al descubrir una especificación que cumple el concepto establecido de la verdad como correspondencia y que además tiene la propiedad de que cualesquiera dos conceptos que lo cumplan son necesariamente coextensos. Básicamente, la convención V exige a las definiciones de verdad para ser materialmente adecuadas que impliquen los infinitos bicondicionales tarskianos relevantes; por ejemplo, la oración «Algún número perfecto es impar» es verdadera si y sólo si algún número perfecto es impar. Un bicondicional tarskiano para una oración del español viene a ser una oración obtenida a partir de la forma «La oración ______ es verdadera si y sólo si ______», rellenando segundo espacio en blanco con una oración y el primero con un nombre de esa oración. Tarski llamó «equivalencias de la forma V» a esos bicondicionales y se refirió a esa forma como un «esquema». Autores posteriores se refieren a la forma como «esquema V».

Véase también ADECUACIÓN MATERIAL, SATISFACCIÓN, SEMÁNTICA FORMAL, TARSKI, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, VERDAD.

JCOR

CONVENCIONAL, IMPLICATURA, véase **IMPLICATURA.**

CONVENCIONAL, SIGNO, véase **TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

CONVENCIONALISMO, doctrina filosófica según la cual las verdades de la lógica y las matemáticas son creadas a través de nuestras elecciones y no son dictadas o impuestas por el mundo. Esta doctrina constituye una versión más concreta de la teoría lingüística de la verdad lógica y matemática, de acuerdo con la cual los enunciados de la lógica y la matemática son verdaderos a causa del modo en que usamos el lenguaje. Es evidente que todo enunciado debe su verdad en alguna medida a ciertos hechos relativos al uso del lenguaje. Por ejemplo, «La nieve es blanca» es un enunciado verdadero (en castellano) gracias a que: *a)* «nieve» denota nieve, *b)* «es blanca» resulta verdadero cuando se predica de cosas blancas y *c)* la nieve es efectivamente blanca. Lo que la teoría lingüística afirma es que los enunciados de la lógica deben su verdad *enteramente* al modo en que usamos el lenguaje. Los hechos extralingüístico como *c)* no son relevantes para la verdad de tales enunciados. Pero, ¿qué aspectos del uso del lenguaje son los responsables de la verdad lógica y la verdad matemática? La respuesta convencionalista es: ciertas conven-

ciones lingüísticas. Estas convenciones incluyen reglas de inferencia, axiomas y definiciones.

La idea de que la verdad en geometría es algo creado a través de la adopción de ciertas convenciones es algo que recibió cierto apoyo a partir del descubrimiento de las geometrías no euclídeas. Antes de este descubrimiento, la geometría euclídea había sido considerada como el paradigma del conocimiento a priori. El descubrimiento posterior de que estos sistemas alternativos son consistentes hizo que la geometría euclídea pareciera rechazable sin violar la racionalidad. Adoptar un sistema euclídeo o uno no euclídeo parece ser una cuestión de elección basada en consideraciones pragmáticas tales como la simplicidad o la conveniencia.

Si nos desplazamos a la teoría de números, vemos que el convencionalismo parece recibir, *prima facie*, un revés con el descubrimiento de que la aritmética es incompleta si es que es consistente. Supóngase que *S* es una proposición *indecidible*, esto es, un enunciado para el cual no hay una prueba ni una refutación. Supóngase además que *S* es verdadera. ¿De qué convenciones depende esta verdad? Desde luego, no de axiomas, reglas de inferencia o definiciones, ya que si su verdad dependiese de estos ítems, entonces resultaría demostrable. Supongamos que *S* no es verdadera. Entonces su negación ha de ser verdadera. ¿De qué convenciones depende *su* verdad? De nuevo, no hay respuesta. Parece que si es el caso que, o bien *S* es verdadera, o bien es verdadera su negación, y sin embargo ninguna de las dos es demostrable, entonces no toda verdad aritmética lo es por convención. La respuesta que podría ofrecer el convencionalismo es que ni *S* ni su negación son verdaderas si *S* es indecidible. Esto es, el convencionalismo podría sostener que la aritmética tiene lagunas en cuanto al valor de verdad de sus enunciados.

Por lo que se refiere a la lógica, todas las verdades de la lógica clásica son demostrables y, a diferencia de lo que sucede con la teoría de números y la geometría, los axiomas son prescindibles; las reglas de inferencia bastan. Al igual que con la geometría, hay alternativas a la lógica clásica. El intuicionismo, por ejemplo, no acepta la regla «de *no-no-A* infiérase *A*». Incluso la regla de *modus ponens* –de *A* y de si *A* entonces *B* infiérase *B*»– es rechazada en algunos sistemas de lógica multivaluada. Estos hechos apoyan la doctrina convencionalista de que adoptar un conjunto de reglas de inferencia es un asunto de elección basado en consideraciones pragmáticas. Sin embargo, (podría responder el anticonvencionalismo), considérese una simple verdad lógica como pueda ser «Si Tomás es bajo, entonces Tomás es bajo». Una vez que se aprecia que ese enunciado es demostrable mediante reglas de inferencia a partir del conjunto vacío de premisas, ¿de dónde se sigue que su verdad no viene dada por hechos extralingüísticos acerca de Tomás? Si Tomás es bajo, entonces el enunciado es verdadero porque su consecuente es verdadero. Si Tomás no es bajo, entonces el enunciado es verdadero porque su antecedente es falso. En cualquier caso, el enunciado debe su verdad a hechos acerca de Tomás.

Véase también FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, LÓGICA MULTIVALUADA, POINCARÉ.

CS

CONVENCIONALISMO ÉTICO, véase RELATIVISMO.

CONVENCIONALISMO GEOMÉTRICO, véase POINCARÉ.

CONVERGENCIA, véase FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

CONVERSA, 1) en un sentido estricto se aplica al resultado de realizar la operación lógica denominada *conversión* sobre cualquier proposición categórica, operación que tiene lugar al intercambiar el sujeto y el predicado de esa proposición. De este modo, la conversa de la proposición categórica «Todos los gatos son felinos» es «Todos los felinos son gatos». 2) En un sentido más amplio, se aplica a la proposición obtenida de un condicional dado del tipo «si... entonces...» al intercambiar el antecedente y el consecuente, es decir, las proposiciones que siguen al «si» y al «entonces» respectivamente. Se aplica también al argumento obtenido a partir de otro de la forma «*P*, por tanto *Q*» intercambiando la premisa y la conclusión.

Véase también RELACIÓN.

RWB

CONVERSA, EXTERNA E INTERNA, respectivamente, resultado de «alternar» los dos «términos» o el verbo relacional de un enunciado relacional. La conversa externa de «Juan ayuda a María» es «María ayuda a Juan», mientras que la conversa interna es «Juan es ayudado por María». En oraciones simples o atómicas las conversas externas e internas expresan proposiciones equivalentes y, así, en estos casos, no hay ambigüedad informativa al adjuntar giros como «por el contrario», etc., con independecia de que tales expresiones no indican el término que es aludido. De todos modos, en enunciados complejos o cuantificados, como, por ejemplo, «Todo entero precede a algún entero», sí que se produce una ambigüedad informativa genuina. Bajo lo que serían interpretaciones normales de las oraciones respectivas, la conversa externa da lugar a la proposición falsa que afirma que hay algún entero que es precedido por todo entero, mientras que la conversa interna expresaría la proposición verdadera que afirma que todo entero es precedido por algún entero. Es posible entrar en consideraciones mucho

más complejas cuando se consideran oraciones relacionales doblemente cuantificadas, como, por ejemplo, «Todo entero precede a cualquier otro entero mayor que él». El concepto de alcance serviría para explicar dicha ambigüedad estructural: en el enunciado «Todo entero precede a algún entero y al contrario», «al contrario» tiene, si se toma en sentido externo, un gran alcance, mientras que si se toma en sentido interno tiene un alcance estricto.

Véase también ALCANCE, AMBIGÜEDAD, CONVERSA, RELACIÓN.

JCOR

CONVERSA, RELACIÓN, véase **RELACIÓN.**

CONVERSA INTERNA, véase **CONVERSA, EXTERNA E INTERNA.**

CONVERSACIONAL, IMPLICATURA, véase **IMPLICATURA.**

CONVERSIÓN, véase **CONVERSA.**

CONWAY, ANNE *(ca.* 1630-1679), filósofa inglesa. Sus *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690; traducción inglesa con el título de *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy,* 1692) proponen una ontología monista en la cual todas las cosas creadas son modos de una substancia espiritual que emana de Dios. Esta substancia está formada por un número infinito de espíritus ordenados jerárquicamente a los que esta autora denomina mónadas. La materia es ese espíritu solidificado. El movimiento se concibe no de un modo dinámico, sino vital. El esquema trazado por lady Conway implica una explicación moral del dolor y de la posibilidad de la salvación universal. Repudió tanto el dualismo de Descartes y del que fuera su maestro, Henry More, como el materialismo de Hobbes y Spinoza. Su obra muestra la influencia de la cábala, así como una afinidad con el pensamiento del que fuera su mentor en sus últimos años, Francis Mercius van Helmont, a través del cual Leibniz llegó a conocer su obra.

SH

COOK WILSON, JOHN, véase **WILSON.**

COORDINACIÓN, PROBLEMA DE, véase **TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL.**

COORDINATIVA, DEFINICIÓN, véase **DEFINICIÓN.**

COPERNICANA, REVOLUCIÓN, véase **KANT.**

COPRESENCIA, relación no analizable que según Russell, en sus últimos escritos (especialmente en su *Human Knowledge: Its Scope and Limits,* 1948), permite analizar los objetos particulares concretos. Los objetos particulares concretos son analizables en términos de complejos de cualidades cuyos miembros son todos *copresentes*. Aunque esta relación puede sólo ser definida por ostensión, Russell afirma que aparece en psicología como «simultaneidad en una experiencia» y en física, como «superposición en el espaciotiempo». Los *complejos completos de copresencia* son complejos de cualidades que tienen las dos propiedades siguientes: *a)* todos los miembros del complejo son copresentes, y *b)* dada cualquier cosa que no sea un miembro del complejo, existe al menos un miembro del complejo con el cual no es copresente. Russell sostiene que existe una fuerte evidencia empírica acerca de la no existencia de dos complejos completos que tengan todas sus propiedades en común. Finalmente, los puntos-instantes en el espaciotiempo son analizados como complejos completos de copresencia. Los concretos particulares, por otra parte, son analizados como series de complejos *incompletos* de copresencia conectados mediante ciertas leyes causales.

Véase también RUSSELL, TEORÍA DEL RACIMO.

AC

CÓPULA, en lógica se aplica a la forma del verbo «ser» que conecta sujeto y predicado para formar proposiciones singulares y categóricas. En «Jorge es calvo» y en «Los cisnes son bonitos», por ejemplo, «es» y «son» son cópulas en este sentido. Sin embargo, no todas las ocurrencias del verbo ser son admisibles como cópulas en sentido lógico. En enunciados tales como «Son las doce» no hay un uso del verbo «ser» como el que se ha indicado más arriba.

Véase también DEFINICIÓN, INTENSIÓN, SIGNIFICADO.

VK

COPULATIO, véase ***PROPIETATES TERMINORUM.***

CORAJE, véase **VIRTUDES CARDINALES.**

CORAZÓN, véase ***HSIN*[1].**

CORDEMOY, GÉRAUD DE (1626-1684), filósofo francés, miembro de la escuela cartesiana. Su obra más importante es su *Le discernement du corps et de l'âme en six discours,* publicado en 1666 y reimpreso (bajo títulos ligeramente distintos) varias veces. También son relevantes su *Discours physique de la parole* (1668), una teoría cartesiana acerca del lenguaje y la comunicación y *Une lettre écrite à un sçavant religieux* (1668), donde se hace una defensa de la ortodoxia cartesiana en asuntos de filosofía natural. Cordemoy escribió también

una historia de Francia, que quedó incompleta a causa de su fallecimiento.

Como Descartes, Cordemoy defendió una física mecanicista que explica los fenómenos físicos en términos de tamaño, forma y movimiento local y considerando las mentes como substancias pensantes incorpóreas. Al igual que la mayoría de los cartesianos, Cordemoy defendió una versión del ocasionalismo. Pero a diferencia de otros cartesianos, se mostró a favor del atomismo y admitió el vacío. Estas innovaciones no fueron bien recibidas por otros miembros de la escuela cartesiana. Pese a ello, Cordemoy es citado con frecuencia por pensadores posteriores, tales como Leibniz, como un importante defensor del atomismo durante el siglo XVII.

Véase también **OCASIONALISMO.**

DGARB

CORPOREIDAD, los aspectos corpóreos de la subjetividad humana. La corporeidad es el tema central de la fenomenología europea; se encuentra su tratamiento más extenso en las obras de Maurice Merleau-Ponty. El tratamiento que Merleau-Ponty hace de esta noción le lleva a distinguir entre «el cuerpo objetivo», que es el cuerpo considerado como una entidad fisiológica, y «el cuerpo fenoménico», que no es *ningún* cuerpo particular, ninguna entidad fisiológica, sino *mi* (tu) cuerpo tal y como yo (tú) lo experimento. Evidentemente, es posible experimentar el propio cuerpo como una entidad fisiológica, pero éste no es el caso habitual. Lo característico es que yo experimente mi cuerpo (tácitamente) como una capacidad unida para hacer esto y aquello –escribir esta oración, aliviar este picor, etc–. Sucede, además, que este sentido que yo tengo de mis propias capacidades motoras (expresadas, digamos, como un cierto tipo de confianza corporal) no depende de ninguna comprensión del proceso fisiológico involucrado por la ejecución de una acción.

La distinción entre el cuerpo objetivo y el fenoménico es central para la comprensión del tratamiento fenomenológico de la corporeidad. Este concepto no es uno que pertenezca al cuerpo en tanto que una entidad fisiológica, más bien pertenece al cuerpo fenoménico y al papel que éste desempeña en nuestras experiencias objetuales.

Véase también **FENOMENOLOGÍA, MERLEAU-PONTY.**

DL

CORRECCIÓN, 1) de un argumento: la propiedad consistente en ser válido y que todas sus premisas sean verdaderas; 2) de una lógica: la propiedad consistente en no ser demasiado potente a determinado respecto. Una lógica *L* es *débilmente correcta* si todo teorema de *L* es válido. *L* es *fuertemente correcta* si para todo conjunto Γ de enunciados, todo enunciado deducible de Γ usando *L* es una consecuencia lógica de Γ.

Véase también **COMPLETITUD, CONSECUENCIA LÓGICA, FORMA LÓGICA, VÁLIDO.**

GFS

CORRECCIÓN DÉBIL, véase **CORRECCIÓN.**

CORRECCIÓN FUERTE, véase **CORRECCIÓN.**

CORRECCIÓN OBJETIVA, en ética, es objetivamente correcto que una persona realice una acción (en una ocasión determinada) si su realización por el agente (en esa ocasión) *es* realmente correcta, lo crea o no el agente o cualquier otro. Es *subjetivamente* correcto que una persona realice una acción (en una ocasión determinada) si el agente cree, o quizá cree justificadamente, de esa acción que es (objetivamente) correcta. Por ejemplo, según una versión del utilitarismo, una acción es objetivamente correcta si la acción es optimizante en el sentido de que las consecuencias que se seguirían de su realización son al menos tan buenas como las que resultarían de cualquier acción alternativa que el agente pudiera realizar en su lugar. Si esta teoría fuera correcta, una acción que sería objetivamente correcta que realizase un agente (en una ocasión determinada) es aquella que de hecho es optimizante. Una acción puede ser objetiva y subjetivamente correcta o ninguna de las dos cosas. Pero también puede ser subjetiva, pero no objetivamente correcta, como cuando la acción no es optimizante (asumiendo de nuevo la corrección de una teoría utilitarista) aunque el agente cree que es objetivamente correcta. Asimismo, una acción puede ser objetiva pero no subjetivamente correcta, cuando, pese a su corrección objetiva, el agente no tiene ninguna creencia acerca de su corrección o cree equivocadamente que no es objetivamente correcta.

Esta distinción es importante en nuestra evaluación moral de los agentes y sus acciones. En los casos en los que juzgamos que la acción de una persona es objetivamente incorrecta, muchas veces atemperamos nuestro juicio del agente cuando juzgamos que la acción era, para el agente, subjetivamente correcta. Esta misma distinción objetivo-subjetivo se aplica a otras categorías éticas, como la injusticia o la obligatoriedad, y algunos filósofos la extienden a ítems distintos de las acciones, por ejemplo, las emociones.

Véase también **OBJETIVISMO ÉTICO, SUBJETIVISMO, UTILITARISMO.**

MCT

CORRECCIÓN SUBJETIVA, véase **CORRECCIÓN OBJETIVA.**

CORRECTIVA, JUSTICIA, véase **JUSTICIA.**

CORREGIBILIDAD, véase **ACCESO PRIVILEGIADO.**

CORRELATIVIDAD, véase **DERECHOS, POLARIDAD.**

CORRESPONDENCIA, TEORÍA DE LA VERDAD COMO, véase **VERDAD.**

CORTADURA DE DEDEKIND, véase **DEDEKIND.**

COSA, véase **METAFÍSICA.**

COSA-EN-SÍ, véase **KANT.**

COSMOLOGÍA, véase **METAFÍSICA.**

COSMOLÓGICO, ARGUMENTO, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

COSTE-BENEFICIO, ANÁLISIS, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

COURNOT, ANTOINE-AGUSTIN (1801-1877), matemático y economista francés. Adoptó un realismo crítico en cuestiones científicas y filosóficas al tiempo que se mostraba conservador en religión y política. Su obra *Investigaciones de los principios matemáticos de la teoría del bienestar* (1838), aunque resultó un auténtico fiasco en su época, inició el camino de la economía matemática. Cournot mantuvo una posición a medio camino entre la ciencia y la metafísica. Su filosofía descansa en tres conceptos básicos: orden, azar y probabilidad. Su *Exposición de la teoría del azar y la probabilidad* (1843) se centra en una exposición del cálculo de probabilidades y desarrolla una teoría del azar distinguiendo entre probabilidad objetiva, subjetiva y filosófica. En el *Ensayo sobre los fundamentos del conocimiento* (1861) define la ciencia como un conocimiento lógicamente avanzado. Cournot desarrolló una epistemología de corte probabilista, mostró la relevancia de la probabilidad para el estudio científico de los actos humanos y asumió la existencia de un orden providencial y complejo que rige el universo. En *Materialismo, vitalismo, racionalismo* (1875) admite una superación del racionalismo abriendo un hueco a la finalidad, al sentido y a Dios.

J-LS

COUSIN, VICTOR (1792-1867), filósofo francés; intentó combinar la tradición psicológica francesa con el pragmatismo de Locke y Condillac y con las sugerencias de los idealistas escoceses (Reid, Stewart) y alemanes (Kant, Hegel). Sus primeros cursos en la Sorbona (1815-1818), dedicados a los valores «absolutos» que podrían servir para superar el materialismo y el escepticismo, despertaron un gran entusiasmo. El curso de 1818, titulado *Du Vrai, du Beau, et du Bien (De la verdad, de la belleza y del bien),* ha sido conservado gracias a la edición de Adolphe Garnier (1836); otros textos aparecen también en *Fragments philosophiques* (1826). Fue separado de su puesto docente por liberal (1820) y buscado y detenido por la policía en Berlín (1824). No se reincorporó a su puesto hasta 1828. Bajo el reinado de Luis Felipe alcanzó los máximos honores, y llegó a ser ministro de educación y, como tal, introdujo la filosofía en los planes de estudio. Su eclecticismo, transformado en espiritualismo y en un culto al *just milieu*, llegó a convertirse en una especie de filosofía oficial. Cousin reescribió su obra de acuerdo con estos principios llegando incluso a conseguir que su *Du Vrai* (^{3}1853) fuese tachada del Índice de libros prohibidos por la Iglesia católica. En 1848 se vio obligado a retirarse. Es una figura notable por sus reformas educativas, como historiador de la filosofía, por sus traducciones (Proclo y Platón), por sus ediciones (Descartes) y por sus retratos de las damas de la sociedad del siglo XVII.

OAH

COUTURAT, LOUIS (1868-1914), filósofo y lógico francés, interesado en la historia de la filosofía, la lógica, la filosofía de las matemáticas y en la posibilidad de un lenguaje universal. Couturat refutó el finitismo de Renouvier defendiendo un infinito actual en su obra *El infinito matemático* (1896). Sostuvo que la suposición de la existencia de infinitos números era indispensable para mantener la continuidad de las magnitudes. Vio en Leibniz un precursor de la lógica moderna y basó sus interpretaciones en el *Discurso de la metafísica* y en la correspondecia que Leibniz mantuvo con Arnauld. Su clásico titulado *Lógica de Leibniz* (1901) describe la metafísica leibniziana como un tipo de *panlogismo*. Couturat publicó un estudio de la filosofía matemática de Kant *(Revue de Métaphysique,* 1904), defendió la lógica de Peano, el álgebra de Whitehead y la lógica de Russell en *The Algebra of Logic* (1905). También contribuyó al *Vocabulaire tecnique et critique de la philosophie* (1926) de André Lalande.

J-LS

CRAIG, REDUCTO DE, véase **TEOREMA DE INTERPOLACIÓN DE CRAIG.**

CRAIG, TEOREMA DE, véase **TEOREMA DE INTERPOLACIÓN DE CRAIG.**

CREACIÓN *EX NIHILO*, acto de dar existencia a algo a partir de la nada. De acuerdo con la teología tradicional cristiana, Dios creó el mundo *ex nihilo*. Decir que el mundo fue creado de la nada no significa que hubiese una especie de substancia no existente a partir de la cual se diseñó el mundo, sino, más bien, que no había nada a partir de lo cual Dios creara el mundo. De todos modos, algunos padres de la Iglesia influidos por Plotino –por ejemplo, Gregorio de Nisa– parecen entender la creación *ex nihilo* como una *emanación* de Dios, de modo que lo que es creado procede, no de la nada, sino de Dios mismo. No todo lo que Dios hace tiene que ser creado de la nada, ya que si Dios (Génesis 2: 7, 19) creó a los seres humanos y a los animales a partir del barro, un material ya existente, es obvio que no los creó a partir de la nada. Con independencia de cómo se crearan los cuerpos, la teología ortodoxa considera que las almas humanas sí fueron creadas *ex nihilo*. El punto de vista contrario, el *traducianismo,* considera que las almas se propagan al mismo tiempo que lo hacen los cuerpos.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, GREGORIO DE NISA, PLOTINO.**

ERW

CREACIONISMO, aceptación de los primeros capítulos del Génesis tomados en un sentido literal. El Génesis afirma que el universo y todas las criaturas vivas, incluyendo los seres humanos, fueron creados en el plazo de seis días. La necesidad de reconciliar de algún modo esta historia con los enunciados de la ciencia se intensificó durante el siglo XIX tras la publicación de *El origen de las especies* (1859) de Darwin. En los Estados del sur de los Estados Unidos, la interpretación local del protestantismo declaró una oposición total al evolucionismo rechazando cualquier intento de reconciliación y afirmando un total compromiso con un «creacionismo» literal obtenido de la Biblia. Debido a esta actitud, varios Estados dictaron leyes en las que se prohibía la enseñanza del evolucionismo. Más recientemente, los defensores de una lectura literal han sostenido que la Biblia puede obtener el pleno respaldo de la ciencia, argumentando, entonces, que la «ciencia de la creación» puede ser propiamente enseñada en las escuelas públicamente subvencionadas de los Estados Unidos sin que se viole por ello la separación entre Iglesia y Estado. Esta propuesta fue lanzada en 1981 en el Estado de Arkansas siendo finalmente rechazada por la Corte Suprema de Estados Unidos.

La disputa creacionista ha despertado ciertos problemas de interés e importancia filosófica. El más obvio se refiere a la cuestión de qué constituye una ciencia en un sentido genuino. ¿Hay algún *criterio de demarcación* entre ciencia y no ciencia que pueda poner al evolucionismo de un lado y al creacionismo de otro? Algunos filósofos que argumentan en la línea de Popper piensan que puede encontrarse un criterio tal. Otros no se muestran tan seguros, y aun los hay que piensan que dicho criterio se puede encontrar y llegar a mostrar que el creacionismo es ciencia genuina, aunque una para la que se ha establecido ya su falsedad.

Los filósofos de la educación han mostrado también algún interés en el creacionismo debido a lo que éste representa. Si se admite que incluso la ciencia más ortodoxa puede contener un componente valorativo, que refleja e influye sobre la cultura de quienes la practican, entonces es casi seguro que enseñar una disciplina como la biología no es una empresa normativamemte neutral. En ese caso, y sin que sea necesario concederle nada al creacionimso acerca de la verdadera naturaleza de la ciencia o los valores, tal vez se deba reconocer que la ciencia y su enseñanza no es algo que pueda o deba ser puesto aparte del resto de la sociedad, como si se tratara de un fenómeno totalmente aislado.

Véase también **CONTRASTABILIDAD, DARWINISMO, FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

MR

CREACIONISMO TEOLÓGICO, véase **PREEXISTENCIA.**

CREDIBILIDAD, véase **CARNAP.**

CREENCIA, estado psicológico disposicional en virtud del cual una persona asiente ante una proposición bajo determinadas circunstancias. El conocimiento de tipo proposicional, tal y como se suele entender, supone un estado de creencia.

Para la *concepción conductista* las creencias son, precisamente, disposiciones a actuar de un cierto modo. Creer que el horno está caliente consiste, justamente, en el mostrarnos dispuestos a actuar de forma consecuente con este hecho. El problema consiste en que nuestras creencias, incluyendo su contenido proposicional expresado por cláusulas de relativo del tipo «que + oración», explican por qué hacemos lo que hacemos. Evitamos tocar el horno *porque* creemos que es peligroso tocarlo. Explicar la acción a través de creencias hace referencia de manera indispensable al contenido proposicional; sin embargo, las tesis conductistas no son capaces de dar acomodo a este dato.

La *concepción estado-objeto* considera que la creencia consiste en una especial relación entre un estado psicológico y un objeto de creencia, aquello que es creído. Los objetos de creencia, tal y como se entienden habitualmente, son proposiciones abstractas que existen independientemente del hecho de que alguien piense en ellas. El estado de creer

constituye una *actitud proposicional* que supone un cierto grado de confianza ante el objeto proposicional de la creencia. Este punto de vista permite que dos personas, incluso separadas por un largo lapso de tiempo, puedan creer en la misma cosa.

Esta concepción admite que las creencias sean algo disposicional más que episódico, ya que pueden existir aunque no tenga lugar acción alguna. Esta doctrina sanciona, de todos modos, que alguien pueda tener una disposición a actuar debido al hecho de que cree algo. Por lo que se refiere a la acción mental, una creencia es algo que siempre produce una disposición a *asentir,* al menos bajo las circunstancias adecuadas, a la proposición que es objeto de la creencia. Debido al papel central que en este caso desempeña el contenido proposicional, la doctrina del estado-objeto niega que las creencias sean sólo disposiciones a actuar de un cierto modo. Además, este punto de vista se ve obligado a distinguir entre una creencia disposicional y lo que es una mera disposición a creer. Se puede estar simplemente dispuesto a creer muchas cosas que en la actualidad no se creen debido a la ausencia de la actitud psicológica adecuada hacia el contenido proposicional relevante.

Las creencias son o *actuales,* o bien *no actuales.* Las creencias actuales, a diferencia de las no actuales, requieren el asentimiento ante la proposición creída. Si el asentimiento es plenamente consciente, la creencia es una creencia actual *explícita;* si el asentimiento o acuerdo no es consciente, la creencia es una creencia actual *implícita*. Las creencias no actuales permiten que no dejemos de creer que 2 + 2 = 4, por ejemplo, simplemente porque estemos pensando ahora en otra cosa, o simplemente en nada.

Véase también **CONDUCTISMO, DISPOSICIÓN, FILOSOFÍA DE LA MENTE, INTENCIONALIDAD, PROPOSICIÓN, PSICOLOGÍA DEL ACTO-OBJETO, RAZONES PARA LA CREENCIA.**

PKM

CREENCIA, ÉTICA DE LA, véase **CLIFFORD.**

CREENCIA OCURRENTE, véase **CREENCIA.**

CREENCIA PARCIAL, véase **PROBABILIDAD.**

CREENCIA PROPIAMENTE BÁSICA, véase **EVIDENCIALISMO, PLANTINGA.**

CRESCAS, HASDAI (muerto en 1412), filósofo judío español, teólogo y estadista. Fue un representante bien conocido de la comunidad judía en las ciudades de Barcelona y Zaragoza. Tras la muerte de su hijo en las algaradas antijudías de 1391, escribió una crónica de las masacres (publicada como un apéndice al *Shevet Yehudah,* editado por M. Wiener, 1855). La dedicación que Crescas muestra a la protección del judaísmo español en una época en que se animó el proceso de conversión está documentada en una obra que ha sobrevivido, la *Refutación de los dogmas del cristianismo* (1397-1398), que se encuentra en traducción al hebreo en la obra de Joseph Ibn Sem Tob *(Bittul 'Iqqarey ha-Noîrim).* Su principal obra filosófica, *Or Adonai (La luz del Señor),* fue concebida como la primera de las dos partes del proyecto que habría de incluir su propia sistematización de la *halakḥa* (ley judía) y una crítica a la obra de Maimónides. Esta segunda parte, que habría de titularse «La luz del divino Mandamiento», nunca llegó a ser escrita.

Or Adonai constituye una respuesta filosófico-dogmática, así como un ataque, a las doctrinas aristotélicas que Crescas consideró como un desafío a la fe judía, doctrinas relativas a la naturaleza de Dios, al espacio, al tiempo, a la posición, al libre albedrío y al infinito. Razones de tipo teológico le llevan a intentar refutar los principos básicos de la física aristotélica. Ofrece, por ejemplo, una crítica de los argumentos aristotélicos contra la existencia del vacío. Los puntos de vista de Aristóteles acerca del tiempo también son rechazados. El tiempo, como el espacio, es considerado por Crescas como algo infinito. Además, no es un accidente del movimiento, sino que al contrario, sólo existe en el alma. En su defensa de las doctrinas fundamentales de la Torah, Crescas hubo de ocuparse de un problema discutido por sus predecesores, Maimónides y Gersónides, a saber, el de reconciliar la divina presciencia con la libertad humana. A diferencia de estos dos pensadores, Crescas adopta una forma de determinismo que afirma que Dios conoce tanto lo posible como lo que necesariamente habrá de suceder. Los actos resultan contingentes con respecto a ellos mismos y necesarios con respecto a sus causas y con respecto al conocimiento de Dios. Que un acto sea librememte querido no significa que ese acto sea absolutamente contingente, sino, más bien, que sea «querido internamente», en oposición a ser «querido externamente».

Las reacciones ante las doctrinas de Crescas fueron de dos tipos. Isaac Abrabanel, al margen de su respeto por los sentimientos de piedad mostrados por Crescas, rechazó sus puntos de vista como «ininteligibles» o como «simples». En el lado opuesto se encuentra a Giovanni Pico della Mirandola, quien hace uso de la crítica de Crescas a la física aristotélica, los *Diálogos sobre el amor* de Judah Abrabanel, que pueden ser considerados como un intento de acomodar la doctrina metafísica de Crescas, y las nociones de necesidad, libertad y extensión de Spinoza, que muy bien pueden ser entendidas bajo la influencia de las doctrinas de *Or Adonai.*

Véase también GERSÓNIDES, MAIMÓNIDES.

TMR

CRISIPO, véase **ESTOICISMO.**

CRITERIO, de forma general, condición suficiente para la presencia de una determinada propiedad o para la verdad de una determinada proposición. En circunstancias normales, y por lo general, un criterio sólo ha de ser suficiente y no absolutamente suficiente. Por lo común, un criterio es algo que destaca de algún modo, con frecuencia siendo a la vez condición necesaria y suficiente. Un conjunto de condiciones de verdad constituye un criterio para la verdad de una serie de proposiciones de un cierto tipo. El análisis conceptual de una noción filosóficamente importante puede tomar la forma de la propuesta de un conjunto de condiciones de verdad para proposiciones paradigmáticas que contienen el concepto en cuestión. Los filósofos han propuesto criterios para nociones tales como significatividad, intencionalidad, conocimiento, justicia, rectitud e identidad (incluyendo la identidad personal y la relativa a fenómenos), entre muchas otras.

Hay un uso especial del término en relación a la bien conocida observación de Wittgenstein según la cual, «"un proceso interno" tiene necesidad de criterios externos»; por ejemplo, gemidos y quejidos para el dolor. La sugerencia se refiere a que parece necesaria una *conexión criteriológica* para establecer un enlace conceptual entre ítems que son inteligibles y cognoscibles y otros que, de no ser por esa conexión, no resultarían ni inteligibles ni cognoscibles. Un simple *síntoma* no puede suministrar dicha conexión, ya que para establecer una conexión entre un síntoma y aquello de lo que aquél es síntoma hace falta suponer que la cosa en cuestión es ya inteligible y cognoscible. Una objeción a esta concepción criteriológica, ya sea acerca del dolor o de los quark, es que entra en conflicto con una posición realista acerca de las entidades en cuestión, cayendo, como puede ser el caso, en el conductismo o en el instrumentalismo. Esto es así porque proponer una conexión criteriológica implica suponer que la naturaleza y la existencia de entidades de cierto tipo pueden depender de las condiciones para su inteligibilidad o cognoscibilidad, poniendo de este modo el carro epistemológico delante de los bueyes ontológicos.

Véase también PROBLEMA DEL CRITERIO.

KB

CRÍTICA, FILOSOFÍA, véase **BROAD, KANT.**

CRÍTICO, véase **KANT.**

CROCE, BENEDETTO (1866-1952), filósofo italiano. Nació en Pescaseroli, Abruzzi, y vivió desde 1886 en Nápoles. Asistió a la Universidad de Roma por un breve lapso de tiempo, durante el cual se orientó hacia la filosofía de Herbart. En 1904 funda la muy influyente revista titulada *La Critica*. En 1910 es nombrado miembro vitalicio del Senado italiano. Al inicio de su carrera trabó amistad con Giovanni Gentile, amistad que se rompe a causa de la simpatía que este último mostró hacia el fascismo. Durante el periodo fascista y la Segunda Guerra Mundial Croce, vivió aislado como principal líder del pensamiento antifascista en Italia. Posteriormente se convirtió en líder del Partido Liberal y fundó, a la edad de ochenta años, el Instituo de Estudios Sociales.

Croce fue un estudioso de la literatura y la historia y combinó su gran interés en estos campos con la filosofía. Su obra más conocida es *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902). Ésta es la primera parte de su «filosofía del espíritu»; la segunda la ofrece su *Lógica* (1905), la tercera corresponde a su teoría de la *Praxis* y la cuarta es *Historiografía* (1917). Croce se vio influido por Hegel y por el teórico hegeliano de la estética Francesco de Sanctis (1817-1883), así como por las concepciones de Vico acerca del conocimiento, la historia y la sociedad. Es por ello que escribe *Filosofía de Giambattista Vico* (1911) y su famoso comentario de Hegel titulado *Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel* (1907), en la cual avanza su concepción de la «dialéctica de los diferentes» como algo de carácter más básico que la dialéctica hegeliana de los opuestos.

Croce consideró que la filosofía siempre surge a partir de la ocasión, punto de vista posiblemente enraizado en sus estudios concretos de la historia. Aceptó la identificación hegeliana de la filosofía con la historia de la filosofía. Su filosofía se origina a partir de su concepción de la estética. Para su estética resulta central su concepto de la intuición, el cual atravesó por diversas etapas a lo largo de su carrera. Consideró la experiencia estética como un tipo primitivo de actividad cognitiva. La intuición supone la conciencia acerca de una imagen particular, que constituye una forma no conceptual de conocimiento. El arte constituye la expresión de la emoción, pero no de un modo completamente independiente y autónomo. La expresión de la emoción puede producir un estado de conciencia cognitiva en la que el objeto particular intuido como una imagen puede poseer un aspecto cósmico en el cual se puede percibir el espíritu humano. Esta percepción se encuentra presente sobre todo en las obras maestras de la literatura universal. La concepción de Croce de la estética tiene conexiones con la «intuición» kantiana *(Anschauung)* y en alguna medida, con la idea de Vico acerca de una

forma primordial de pensamiento basada en la imaginación *(fantasia).*

El idealismo filosófico de Croce incluye concepciones plenamente desarrolladas de la lógica, la ciencia, el derecho, la historia, la política y la ética. Su influencia hasta nuestros días ha afectado principalmente al terreno de la estética y a las concepciones historicistas del conocimiento y la cultura. Su recuperación de la obra de Vico ha provocado la aparición de toda una escuela de estudiosos dedicados a este autor. La concepción de Croce de la «filosofía del espíritu» mostró que era posible desarrollar una filosofía posthegeliana que, junto con Hegel, afirme que «lo verdadero es el todo», pero que no se limite simplemente a imitar a Hegel.

Véase también HEGEL, KANT, VICO.

DPV

CRUSIO, CHRISTIAN AUGUST (1715-1775), filósofo alemán. Teólogo y luterano devoto que sostuvo que la religión resultaba gravemente dañada por las doctrinas racionalistas, especialmente la de Wolff. Dedicó su considerable capacidad filosófica a elaborar profundas e incisivas críticas de Wolff y a desarrollar una alternativa global al sistema de éste. Sus principales obras filosóficas fueron publicadas durante la década de 1740. Con su comprensión de la epistemología y la lógica, Crusio rompe con muchos de los supuestos que pemitían a Wolff pasar de cómo pensamos las cosas a cómo son éstas realmente. Crusio intentó mostrar, por ejemplo, que la necesidad presente en las conexiones causales no es la misma que la necesidad lógica. Rechazó el punto de vista leibniziano acerca de que este mundo sea el mejor de los mundos posibles y criticó la doctrina wolffiana del libre albedrío que ve en éste un simple mecanismo espiritual oculto.

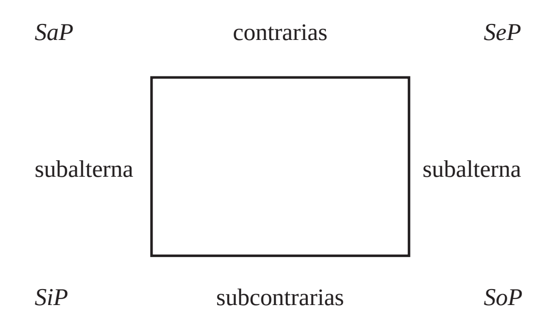
Su ética refuerza nuestra dependencia de Dios y de sus mandamientos, del mismo modo que lo hace la teoría de la ley natural de Pufendorf, aunque, no obstante, desarrolla esa doctrina de un forma considerablemente original. Al rechazar el voluntarismo, Crusio considera que los mandamientos divinos toman la forma de principios innatos de la voluntad (no del entendimiento). Cada cual es muy capaz de saber cuáles son éstos, de modo que (contra Wolff) no hay necesidad de expertos morales. Además, cada uno de ellos lleva consigo su propia fuerza motivacional, así que no hay necesidad de sanciones externas. Tenemos la obligación de ser prudentes en aquello que la voluntad hace de cara a nuestros propios fines; pero la auténtica obligación, la obligación de la virtud, surge sólo cuando actuamos para cumplir con la ley de Dios, al margen de cualesquiera fines propios. En esta distinción entre dos tipos de obligación, como en muchos de sus otros puntos de vista, Crusio anticipa mucho de lo que luego llegó a pensar Kant. Durante su juventud, Kant leyó y admiró su obra, razón principal por la cual es recordado en nuestros días.

Véase también KANT, LEY NATURAL, PUFENDORF.

JBS

CUADRADO DE LAS OPOSICIONES, representación gráfica de varias relaciones lógicas entre proposiciones categóricas. (También las relaciones entre proposiciones modales e incluso hipotéticas se han representado por medio del cuadrado.) Se dice que dos proposiciones son mutuamente *contradictorias* si exactamente una de ellas ha de ser verdadera y exactamente una falsa; *contrarias* si no pueden ambas ser verdaderas, aunque podrían ser ambas falsas; y *subcontrarias* si al menos una de ellas ha de ser verdadera, aunque ambas podrían serlo. Hay una relación de *subalternación* de una proposición llamada *subalterna* con otra llamada *superalterna*, si la verdad de la segunda implica la verdad de la primera pero no a la inversa.

Aplicando esas definiciones a los cuatro tipos de proposiciones categóricas, se descubre que *Sap* y *SoP* son contradictorias, y lo mismo sucede con *SeP* y *SiP*. *SaP* y *SeP* son contrarias. *SiP* y *SoP* subcontrarias. *SiP* es subalterna de *SaP*, y *SoP* es subalterna de *SeP*. Esas relaciones pueden representarse gráficamente en el cuadrado de la oposición:



Las cuatro relacionales del cuadrado tradicional se expresan en las siguientes tesis:

Contradictorias: $Sap \equiv \neg SoP, SeP \equiv \neg SiP$
Contrarias: $\neg (SaP \wedge SeP)$ o $SaP \supset \neg SeP$
Subcontrarias: $SiP \vee SoP$
Subalternas: $SaP \supset SiP, SeP \supset SoP$

Para que se den estas relaciones, ha de cumplirse una condición subyacente existencial: los términos que sirven como sujetos de las proposiciones han de ser satisfechos, no ser vacíos (por ejemplo, «hombre» es satisfecho y «elfo» es vacío). Sólo la oposición contradictoria se mantiene sin esa asunción.

Las interpretaciones modernas de las proposiciones categóricas excluyen la asunción existencial, con lo que sólo queda en el cuadrado la oposición contradictoria.

Véase también SILOGISMO.

IBO

CUADRADO MODAL DE LA OPOSICIÓN, véase CONTINGENTE.

CUALIDAD, véase SILOGISMO.

CUALIDADES, propiedades o características. Hay tres sentidos filosóficos específicos.

1. Las cualidades son propiedades físicas, construcciones lógicas a partir de propiedades físicas, o disposiciones. Las propiedades físicas, como la masa, la forma y la carga eléctrica, son propiedades por las que los objetos establecen relaciones causales. Las construcciones lógicas a partir de propiedades físicas incluyen conjunciones y disyunciones de éstas; tener 10 ± 0,2 cms de longitud es una propiedad disyuntiva. Una disposición de un objeto, como la solubilidad, es la potencialidad de ese objeto a establecer una interacción causal. Así, predicar una disposición de un objeto implica un condicional subjuntivo de la forma: si le sucediera tal y cual al objeto entonces le ocurriría tal y cual otra cosa. Que mi jarrón sea frágil implica que si recibiera un golpe lo bastante fuerte, se rompería. (Se discute si las propiedades físicas son distintas de las disposiciones.) Con frecuencia se distinguen tres variedades de cualidades. Las *cualidades primarias* son propiedades físicas o construcciones a partir de propiedades físicas. Las *cualidades secundarias* son disposiciones a producir experiencias sensoriales de determinados tipos de fenómenos en las condiciones apropiadas. Predicar una cualidad secundaria, *Q*, de un objeto implica que si el objeto fuera percibido en condiciones normales, entonces a los perceptores el objeto les parecería *Q:* si la rojez es una cualidad secundaria, entonces que su abrigo sea rojo implica que si su abrigo fuera visto en condiciones normales, se vería rojo. Locke mantuvo que las siguientes son propiedades secundarias: colores, sabores, olores, sonidos, calidez o frialdad. Las *cualidades terciarias* son disposiciones que no son cualidades secundarias, como la fragilidad. (En contra de Locke, quien tiene una concepción *realista de los colores* mantiene que los colores son cualidades primarias o terciarias, de modo que el que *x* sea amarillo es independiente del hecho de que *x* parezca amarillo en condiciones normales. Como distintos reflejos espectrales parecen ser la misma tonalidad de amarillo, algunos realistas del color mantienen que cualquier tonalidad de amarillo es una propiedad disyuntiva formada por reflejos espectrales.)

2. Si se asume una teoría representacional de la percepción, las cualidades tienen dos características: las cualidades son potencias (o disposiciones) de los objetos a producir experiencias sensoriales (datos sensoriales según algunas teorías) en los seres humanos y, en la experiencia sensorial, las cualidades se representan como propiedades intrínsecas de los objetos. Las propiedades intrínsecas de los objetos son propiedades que tienen los objetos con independencia de su entorno. Por consiguiente, un duplicado exacto de un objeto tiene todas las propiedades intrínsecas del original y una propiedad intrínseca de *x* nunca es de la forma *x*-está-en-tales-y-cuales-relaciones-con-*y*. Locke mantuvo que las propiedades primarias son la extensión (tamaño), la figura (forma), el movimiento o la quietud, la solidez (impenetrabilidad) y el número; las propiedades primarias se representan correctamente en la percepción como características intrínsecas de los objetos, y las cualidades secundarias (enumeradas en el apartado 1) incorrectamente como características intrínsecas de los objetos. (Locke parece haberse equivocado al considerar el número como una propiedad de los objetos.) Las *cualidades posicionales* son cualidades definidas en términos de las posiciones relativas de puntos en los objetos y su entorno: tamaño, forma, y movimiento y quietud. Como muchas de las cualidades primarias de Locke son posicionales, se necesita alguna cualidad no posicional para ocupar una posición. Según la descripción de Locke, la solidez cumple esta función, aunque algunos han aducido (Hume) que la solidez no es una cualidad primaria.

3. Las cualidades primarias son propiedades comunes e inseparables de toda la materia; las cualidades secundarias no son realmente cualidades de los objetos, sino sólo potencias de los objetos de producir efectos sensoriales en nosotros por medio de sus cualidades primarias. (Éste es otro uso de «cualidad» de Locke, en el que «primaria» funciona de una manera muy parecida a «real» y las propiedades reales vienen dadas por las asunciones metafísicas de la ciencia de los tiempos de Locke.)

Las cualidades son distintas de sus representaciones en la predicación. A veces una misma cualidad es representada de maneras distintas por distintos predicados: «Esto es agua» y «Esto es H_2O». La distinción entre las cualidades y sus representaciones en la predicación abre la posibilidad lockeana de que algunas cualidades sean representadas incorrectamente por algunos predicados. A veces se usan características de los predicados para definir una cualidad; las disposiciones se definen en ocasiones en términos de condicionales

subjuntivos (véase la definición de «cualidades secundarias» en el apartado 1), y las propiedades disyuntivas se definen en términos de predicados disyuntivos. También se usan las características de los predicados en la siguiente definición de «cualidades independientes»: dos cualidades *P* y *Q* son independientes si y sólo si, para todo objeto *x*, predicar *P* de *x* y predicar *Q* de *x* son cosas lógicamente independientes entre sí (es decir, que *x* es *P* y que *x* es *Q* son lógicamente independientes); la circularidad y la rojez son independientes, la circularidad y la triangularidad son dependientes. (Si dos cualidades determinadas, por ejemplo, circular y triangular, pertenecen a un mismo determinable, como la forma, entonces son dependientes, pero si dos cualidades determinadas, por ejemplo, cuadrado y rojo, pertenecen a determinables distintos, como la forma y el color, entonces son independientes).

Véase también PROPIEDAD, *QUALIA*.

EWA

CUALIDADES POSICIONALES, véase **CUALIDADES.**

CUALIDADES PRIMARIAS, véase **CUALIDADES.**

CUALIDADES SECUNDARIAS, véase **CUALIDADES.**

CUALIDADES TERCIARIAS, véase **CUALIDADES.**

CUALISIGNO, véase **PEIRCE.**

CUANTIFICACIÓN, aplicación de uno o más cuantificadores (por ejemplo, «para todo *x*», «para algún *y*») a una fórmula abierta. Una oración cuantificacional (o cuantificada) es el resultado de formar primero una fórmula abierta a partir de una oración, reemplazando en ella expresiones de una clase determinada de expresiones por variables (cuyos sustituyendos son las expresiones de esa clase), y a continuación prefijar a esa fórmula cuantificadores que usen esas variables. Por ejemplo, partiendo de «Guillermo odia a María» formamos «*x* odia a *y*», a la que prefijamos los cuantificadores «para todo *x*» y «para algún *y*», obteniendo la oración cuantificacional «para todo *x*, para algún *y*, *x* odia a *y*» («Todo el mundo odia a alguien»).

En la *cuantificación referencial* las variables sólo pueden reemplazar a términos referenciales. Los términos referenciales reemplazables son los sustituyendos de las variables. Los valores de las variables son todos los objetos a los que podríamos referirnos usando un término referencial del tipo de los reemplazables por las variables. Así, el ejemplo previo, «para todo *x*, para algún *y*, *x* odia a *y*», es una cuantificación referencial. Los términos están por personas («Guillermo», «María», por ejemplo). Son los sustituyendos de las variables *x* e *y*. Además, las personas son los valores de las variables.

En la *cuantificación sustitucional* las varibles pueden reemplazar a términos de todo tipo. Una variable que reemplaza a un término tiene como sustituyentes todos los términos del mismo tipo que el término reemplazado. Por ejemplo, a partir de «Guillermo se casó con María» podemos formar «Guillermo *R* María», y prefijándole entonces el cuantificador «para algún *R*» se obtiene la cuantificación sustitucional «para algún *R*, Guillermo *R* María». No es una cuantificación referencial, puesto que los sustituyendos de «*R*» son predicados binarios (como «casarse con»), que no son términos referenciales.

La cuantificación referencial es una variedad de la cuantificación objetual. Las condiciones de verdad de las oraciones cuantificadas objetualmente se interpretan en términos de los valores de la variable ligada por el cuantificador. Así, «para todo *v*, φv» es verdadera si «φv'es verdadera para todos los valores de la variable «*v*»; «para algún *v*, φv» es verdadera si «φv» es verdadera para algún valor de la variable «*v*». La verdad o falsedad de una cuantificación sustitucional depende, por el contrario, de la verdad o falsedad de las oraciones resultantes de sustituir en la fórmula cuantificada las variables por sus sustituyendos. Por ejemplo, «para algún *R*, Guillermo *R* María» es verdadera si alguna oración de la forma «Guillermo *R* María» es verdadera.

En la lógica clásica el cuantificador universal «para todo» es definible en términos del negador y el cuantificador existencial «para algún»: «para todo *x*» abrevia «no hay un *x* no». El cuantificador existencial es definible de forma similar en términos del negador y el cuantificador universal. No sucede lo mismo en la lógica intuicionista, en la que los dos cuantificadores se consideran primitivos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, LÓGICA FORMAL.

CS

CUANTIFICACIÓN ELEMENTAL, TEORÍA DE LA, véase **LÓGICA FORMAL.**

CUANTIFICACIÓN EXISTENCIAL, regla de inferencia admisible en la teoría clásica de la cuantificación. Esta regla permite inferir un enunciado cuantificado existencialmente del tipo $\exists xA$ a partir de cualquier fórmula del tipo $A(a/x)$. (Intuitivamente, permite concluir que «existe un sujeto mentiroso» a partir de «Epiménides es un mentiroso»). Es equivalente a la instanciación del cuantificador universal, regla que permite inferir cualquier fórmula del

tipo *A(a/x)* a partir de una de la forma ∀*xA*. (Intuitivamente, permite inferir «mi coche es valioso» de «todo es valioso»). Ambas reglas pueden gozar también de formulaciones equivalentes como axiomas. Cuando es así reciben el nombre de especificación (∀*xA* ⊃ *A(a/x)*) y particularización ((*A(a/x)* ⊃ ∃*xA*). Estos dos principios son rechazados por la lógica libre, la cual sólo admite versiones debilitadas de los mismos. En el caso de la cuantificación existencial la versión que se admite es: infiérase ∃*xA* a partir de *A(a/x)* & E!*a*. (intuitivamente, infiérase que «existe un mentiroso» a partir de «Epiménides es un mentiroso y Epiménides existe»).

Véase también **INSTANCIACIÓN EXISTENCIAL, INSTANCIACIÓN UNIVERSAL, LÓGICA FORMAL, LÓGICA LIBRE.**

EBEN

CUANTIFICACIÓN EXTERNA, uso de un cuantificador fuera de una construcción opaca para intentar ligar una variable que ocurre dentro de ella. Quien primero puso en duda la legitimidad de ese procedimiento fue W. V. Quine. Una construcción opaca es aquella que es refractaria a la sustitución de los idénticos. Entre otras, las construcciones de cita, los verbos de actitud proposicional y las modalidades lógicas pueden producir opacidad. Por ejemplo, la posición de «seis» en:

1) «seis» tiene exactamente cuatro letras

es opaca, puesto que la sustitución de «seis» por la expresión codesignativa «el sucesor de cinco» convierte una verdad en una falsedad:

1’) «el sucesor inmediato de cinco» tiene exactamente cuatro letras.

Asimismo, la posición de «la Tierra» en:

2) Tomás cree que la Tierra es habitable es opaca, si la sustitución de «la Tierra» por la expresión codesignativa «el tercer planeta más próximo al Sol», convierte una oración a la que Tomás asentiría en una de la que disentiría:

2’) Tomás cree que el tercer planeta más próximo al Sol es habitable.

Finalmente, la posición de «9» (y de «7») en:

3) Necesariamente (9 > 7)

es opaca, puesto que la sustitución de «el número de los planetas» por «9», siendo codesignativas, transforma una verdad es una falsedad:

(3’) Necesariamente (el número de los planetas > 7).

Quine aduce que puesto que las posiciones en las construccciones opacas son refractarias a la sustitutividad de los idénticos, su cuantificación carece de sentido. Según eso, las tres oraciones cuantificacionales que vienen a continuación carecen de sentido:

1’’) (∃x) («x» > 7),

2’’) (∃x) (Tomás cree que x es habitable),
3’’) (∃x) necesariamente (x > 7).

(1’’) (2’’) y (3’’) no tienen significado porque la segunda ocurrencia de «x» en cada una de ellas no funciona como una variable al manera cuantificacional usual (no esencialista). La segunda ocurrencia de «x» en (1’’) funciona como nombre de la vigesimosexta letra del alfabeto. Las segundas ocurrencias de «x» en (2’’) y en (3’’) no funcionan como variables, puesto que no permiten la sustitución por expresiones codesignativas sin alterar el valor de verdad. Así, aunque pueden tomar objetos como valores, sólo pueden tomar objetos designados de ciertos modos, por ejemplo, en términos de sus propiedades intensionales o esenciales. Por tanto, a menos que se acepte una metafísica intensionalista o esencialista, arguye Quine, en general no puede cuantificarse sobre contextos opacos.

Véase también **INTENSIONALIDAD, SIGNIFICADO, SUSTITUTIVIDAD *SALVA VERITATE*.**

RFG

CUANTIFICACIÓN OBJETUAL, véase **CUANTIFICACIÓN.**

CUANTIFICACIÓN REFERENCIAL, véase **CUANTIFICACIÓN.**

CUANTIFICACIÓN RESTRINGIDA, véase **LÓGICA FORMAL.**

CUANTIFICACIÓN SUSTITUCIONAL, véase **CUANTIFICACIÓN.**

CUANTIFICADOR, véase **LÓGICA FORMAL.**

CUANTIFICADOR BINARIO véase **LÓGICA PLURALITIVA.**

CUANTIFICADOR UNARIO, véase **LÓGICA PLURALITATIVA.**

CUANTIFICADOR UNIVERSAL, véase **LÓGICA FORMAL.**

CUASI INDICADOR, el término de Héctor Neri Castañeda para la referencia indéxica. Si Juan dice «Yo tengo hambre», es incorrecto afirmar «Juan dice que yo tengo hambre», puesto que «yo», al ser un indéxico, ex-

presa la referencia del hablante, no la de Juan. Sin embargo, «Juan dice que Juan tiene hambre» no representa el elemento indéxico de su aserción. En su lugar usamos «Juan dice que él tiene hambre», donde «él» es un cuasi indicador que representa la referencia de Juan a sí mismo *qua* yo. Por su carácter subjetivo y perspectivista, no podemos aprehender el contenido exacto de la referencia indéxica de otro, aunque son posibles representaciones cuasi indéxicas, puesto que nos enfrentamos al mundo por medio de poco más o menos los mismos *modos de presentación* indéxicos. Si esos modos son irreducibles, los cuasi indicadores son imprescindibles para describir los pensamientos y experiencias de los demás. En cuanto tales, no equivalen a ningún antecedente, como «el invitado hambriento», que ocurra fuera del alcance de los verbos psicológicos a los que están subordinados.

Véase también CASTAÑEDA, TEORÍA DE LA APARIENCIA.

TK

CUASICITA, véase **COMILLAS DE CUASICITA.**

CUATRO CAUSAS, véase **ARISTÓTELES.**

CUATRO ELEMENTOS, véase **EMPÉDOCLES.**

CUATRO HUMORES, véase **GALENO.**

CUDWORTH, DAMARIS, lady Masham (1659-1708), filósofa inglesa, autora de dos tratados sobre religión, *A Discourse Concerning the Love of God* (1690) y *Occasional Thoughts in Reference to a Virtuous Christian Life* (1705). En el primero de ellos polemiza contra las opiniones del pensador inglés, inspirado en Malebranche, John Norris. En el segundo, claramente dedicado a la importancia de la educación de la mujer, sostiene la necesidad de fundamentar la religión natural sobre principios racionales y explora el lugar de la religión revelada dentro de un marco racional. La reputación de Cudworth tiene su origen en su larga amistad con John Locke. Su correspondencia con este autor es casi por completo de tipo personal. También sostuvo una correspondencia breve aunque filosóficamente relevante con Leibniz.

Véase también LOCKE, MALEBRANCHE.

MAT

CUDWORTH, RALPH, véase **HILOZOÍSMO, PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE.**

CUERPO FENOMÉNICO, véase **CORPOREIDAD.**

CUERPO OBJETIVO, véase **CORPOREIDAD.**

CUESTIÓN DE MOLYNEUX, o problema de Molyneux, cuestión planteada por William Molyneux (o Molineux, 1656-1698), jurista dublinés y miembro del Parlamento irlandés, en su correspondencia con Locke y que éste insertó en la segunda edición de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1694, libro 2, cap. 9, sección 8):

> Supóngase que a un hombre ciego de nacimiento y ahora adulto se le hubiera enseñado a distinguir por el tacto un cubo y una esfera del mismo metal y aproximadamente de la misma magnitud, de modo que pudiera decir sintiendo uno u otro cuál es el cubo y cuál la esfera. Supóngase que se colocasen el cubo y la esfera sobre una mesa y que el ciego pudiera ver ahora. Pregunto si por la vista, sin tocarlos, podría distinguir ahora, y decir, cuál es el globo, cuál el cubo.

Aunque es tentador considerar la pregunta de Molyneux totalmente empírica, los intentos de medir las capacidades de adultos recientemente videntes han arrojado resultados desalentadores y ambiguos. Quizá sea más interesante la manera en que responden a la cuestión distintas teorías de la percepción. Así, según Locke, las modalidades sensoriales son canales perceptuales discretos, cuyos contenidos tienen que *aprender* a correlacionar los perceptores. La teoría da una respuesta negativa (lo mismo que el propio Molyneux). Otras teorías favorecen respuestas distintas.

Véase también PERCEPCIÓN.

JHEI

CULTURAL, RELATIVISMO, véase **RELATIVISMO.**

CULVERWEL, NATHANIEL, véase **PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE.**

***CUM HOC ERGO PROPTER HOC*,** véase **FALACIA INFORMAL.**

CUMBERLAND, RICHARD (1631-1718), filósofo y obispo inglés. Escribió un *Tratado de las leyes de la naturaleza* en latín que fue traducido en su día al inglés y al francés. Admirador de Grocio, Cumberland aspiró a refutar a Hobbes por el bien de la moral y la religión cristianas. Rechazó cualquier apelación a las ideas innatas y a argumentos a priori porque pensaba que Hobbes debía ser atacado en su propio terreno. De ahí que ofreza un tratamiento reduccionista y naturalista de la ley natural. La única ley moral básica en la naturaleza es la que afirma que perseguir el bien de todos los seres racionales es la mejor vía para el bien del propio individuo. Esto es así porque Dios hizo la naturaleza de tal modo que las acciones que ayudan a otros son seguidas de consecuencias beneficiosas para el agente, mientras que aquellas que resultan dañinas tam-

bién dañan a quien las provoca. En la medida en que las consecuencis naturales de nuestras acciones proveen sanciones que, una vez conocidas, nos hacen actuar por el bien de los demás, podemos concluir que existe una ley divina por la cual nos vemos obligados a actuar por el bien común. Las otras leyes de la naturaleza son consecuencia de esta ley básica. Cumberland rechazó cualquier discusión acerca del libre albedrío, sugiriendo de este modo una visión de la acción humana como algo plenamente determinado por causas naturales. Si bien en su teoría resulta una bendición que Dios hiciese que la naturaleza (incluyendo a los seres humanos) funcionase como lo hace, el lector religioso deberá sorprenderse si aún queda algún papel reservado a Dios en relación a la moral. Cumberland suele ser considerado como uno de los principales precursores del utilitarismo.

Véase también GROCIO, HOBBES, LEY NATURAL.

JBS

CURSUS CONINBRICENSIS**,** véase **FONSECA.**

CUSA, véase **NICOLÁS DE CUSA.**

CUSANO, véase **NICOLÁS DE CUSA.**

CZOLBE, HEINRICH (1819-1873) filósofo alemán. Nació en Danzig y cursó estudios de teología y medicina. Sus principales obras son *Neue Darstellung des Sensualismus* (1855), *Entstehung des Selbstbewusstseins (Orígenes de la autoconciencia*, 1856), *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis (Los límites y el origen del conocimiento humano*, 1865), y un estudio publicado póstumamente titulado *Grundzüge der extensionalen Erkenntnistheorie* (1875).

Czolbe propuso una teoría sensorial del conocimiento: el conocimiento constituye una copia de la realidad, concediendo una extensión espacial incluso a las ideas. El espacio constituye el soporte de todos los atributos. En su última obra defendió un materialismo de tipo no reduccionista. Czolbe hizo del rechazo a lo suprasensorial un principio central de su pensamiento, defendiendo un «sensacionismo» radical. Al margen de esto, nunca presentó un materialismo dogmático, sino que formuló su filosofía de una forma hipotética.

En su estudio del origen de la autoconciencia, Czolbe consideró que la insatisfacción con el mundo real produce ideas suprasensoriales y calificó esta actitud de «inmoral». Excluyó los fenómenos suprasensoriales a partir no de estudios de tipo científico o fisiológico, sino debido al «sentimiento moral de deber ante el orden natural del mundo y a la conformidad con él». La misma evaluación le conduce a postular la eternidad de la vida en la Tierra. Nietzsche era un buen conocedor de la obra de Czolbe e incorporó alguno de sus temas en su propia filosofía.

Véase también SENSACIONALISMO.

D

DADO, MITO DE LO, véase **SELLARS, WILFRID.**

DAMASCENO, JUAN, véase **JUAN DE DAMASCO.**

DAMASCIO *(ca.* 462-*ca.* 550), filósofo neoplatónico griego y último director de la Academia ateniense antes de su clausura por Justiniano en el 529 d.C. Nacido posiblemente en Damasco, estudió en primer lugar en Alejandría para trasladarse a Atenas justo poco tiempo antes de la muerte de Proclo en 485. Volvió a Alejandría para asistir a las clases de Ammonio y regresó poco después a Atenas para hacerse cargo de la dirección de la Academia. Tras su clausura, se retiró por un tiempo a Persia con otros filósofos, entre los que se encontraba Simplicio, lugar que abandonó un año después para mudarse posiblemente a Siria, donde murió.

Escribió numerosas obras, incluyendo una vida de su maestro Isidoro, que ha sobrevivido de forma fragmentaria. Es autor, asimismo, de comentarios sobre el libro de las *Categorías,* sobre el *De los cielos* y el *De los meteoros I,* de Aristóteles, todos ellos perdidos. Escribió también comentarios del *Alcibíades,* el *Fedón,* el *Filebo* y el *Parménides,* de Platón, los cuales se conservan y un tratado titulado *Sobre los primeros principios,* que también se conserva. Su sistema filosófico es una especie de elaboración del neoplatonismo escolástico de Proclo y exhibe una gran proliferación de entidades.

Véase también NEOPLATONISMO.

JMD

DANTO, ARTHUR COLEMAN (n. 1924), filósofo del arte estadounidense, con importantes contribuciones a la filosofía de la historia, de la acción, del conocimiento y de la ciencia, así como a la metafilosofía. Entre sus estudios más influyentes en historia de la filosofía se encuentran obras sobre Nietzsche, Sartre y el pensamiento hindú.

Danto formula su filosofía del arte a través del denominado «método de los indiscernibles», el cual ha influido muy considerablemente en la estética filosófica. De acuerdo con su metafilosofía, las preguntas genuinamente filosóficas surgen cuando existe una necesidad teórica de distinguir dos cosas que son perceptualmente indiscernibles –tales como las acciones que tienen su origen en la prudencia y aquellas que tienen un origen moral (Kant), las cadenas causales y las secuencias constantes de conjunciones (Hume) y los sueños perfectos en comparación con la auténtica realidad (Descartes)–. Si se aplica el método a la filosofía del arte, la pregunta que se hace Danto es en qué consiste aquello que permite distinguir la *Brillo Box* de Warhol de su correlato real. Correlato que resulta indiscernible desde un punto de vista perceptual y que consiste en las propias *Brillo boxes* de Procter y Gamble. Su respuesta –y con ello su definición parcial de arte– es que *x* es una obra de arte sólo si 1) *x* hace referencia a algo y 2) *x* encarna el significado de ese algo (esto es, descubre un modo de presentación que resulta apropiado a cualquier cosa a que se refiera *x).* Estas dos condiciones necesarias, sostiene Danto, nos permiten distinguir entre obras de arte y las cosas reales –entre la *Brillo Box* de Warhol y la de Proctor y Gamble.

De todos modos, los críticos han indicado que estas condiciones no siempre operan del modo esperado, ya que los objetos reales se refieren en numerosas ocasiones a cosas que encarnan a través de su modo de representación. La teoría del arte de Danto se enfrenta sistemáticamente a dificultades a la hora de distinguir ciertos productos culturales reales, como, por ejemplo, los envases de algunos productos, de genuinas obras de arte.

Aparte de su filosofía del arte, Danto propone también una filosofía de la historia del arte. Al igual que Hegel, Danto sostiene que la historia del arte –como proceso en desarrollo– ha terminado. Danto opina que el arte moderno ha sido, ante todo, reflexivo (esto es, vuelto hacia sí mismo); ha pretendido usar sus propias formas y estrategias para desentrañar la naturaleza esencial del arte. El cubismo y el expresionismo abstracto, por ejemplo, presentan la naturaleza bidimensional del arte. Con cada nuevo experimento, el arte moderno se ha visto cada vez más cerca de desentrañar su propia esencia. Sin embargo, sostiene Danto, con obras tales como la *Brillo Box* de Warhol, los artistas han llevado el proyecto filosófico de una autodefinición tan lejos como era posible. En la medida en que un artista como Warhol ha *mostrado* que las obras de arte pueden ser perceptualmente indiscernibles de las «cosas reales» y, por ello, pueden *adoptar cualquier apariencia,* ya no hay nada más que el artista, como artista, pueda *mostrar* acerca de la naturaleza del arte recurriendo a las apariencias. La tarea de definir el arte deber ser dejada

sólo a los filósofos, quienes habrán de tratarla de manera discursiva de modo que la historia del arte –entendida como una tarea de autodefinición progresiva– termine finalmente.

Puesto que este giro en los acontecimientos fue ya putativamente precipitado por Warhol en la década de 1960, Danto utiliza el término «posthistórico» para referirse al presente periodo de la actividad artística. Como crítico de arte en *The Nation,* Danto ha descrito sus vicisitudes durante al menos quince años. Según algunos críticos incómodos con la afirmación de que la historia del arte ha terminado, esta tesis es incorrecta debido a que Danto no ha mostrado que la única vía para desarrollar una historia progresiva del arte consista en el proyecto de autodefinición del propio arte.

Véase también **ESTÉTICA.**

NC

DARWIN, CHARLES, véase **DARWINISMO.**

DARWINISMO, doctrina según la cual las especies evolucionan principalmente por medio de la mutación azarosa y la selección natural. Aunque muchos científicos importantes anteriores a Charles Darwin (1809-1882) ya habían sugerido que las especies evolucionan formulando mecanismos para esa evolución, Darwin fue el primero que describió este mecanismo con suficiente detalle, suministrando un fundamento empírico adecuado. Aunque Darwin prefirió hablar de descendientes con modificaciones, el término que rápidamente vino a caracterizar esta teoría fue el de *evolución.* Según Darwin, los organismos varían unos respecto a otros según sus características. En una camada de cachorros, algunos serán más grandes, otros tendrán el pelo más largo, unos terceros resultarán ser más resistentes a la enfermedad, etc. Darwin calificó estas variaciones de accidentales o azarosas, no porque pensase que no eran causadas, sino para rechazar cualquier correlación general entre las variaciones que un organismo puede necesitar y aquellas que posee, tal y como Lamarck había propuesto. En vez de esto, las generaciones sucesivas de organismos se van adaptando al medio de una forma más indirecta. Las variaciones se producen en todas direcciones. Los organismos que poseen las características necesarias para sobrevivir y reproducirse son los que proliferan. Aquellos que no las poseen, o bien mueren, o bien tienen escasa descendencia.

Antes de Darwin, una adaptación era cualquier medida que adecuase a un organismo a su entorno. Después de Darwin, el término se limitó a aquellas medidas útiles que surgen a través de la selección natural. Por ejemplo, las suturas que aparecen en los cráneos de los mamíferos hacen el parto más fácil, sin embargo, no pueden ser consideradas como adaptaciones en el sentido evolutivo, ya que aparecen también en especies que no recurren al parto, como se ve al observar que esa misma sutura aparece en las aves, que se reproducen mediante huevos. Puesto que los organismos son sistemas integrados, Darwin pensó que las adaptaciones se producirían mediante la acumulación de numerosas pequeñas modificaciones. A resultas de ello, la evolución resulta gradual. El propio Darwin se mostró bastante inseguro por lo que respecta a cuán progresiva resulta la evolución. Es cierto que los organismos llegan a estar mejor adaptados a su entorno a través de sucesivas generaciones; sin embargo, tan pronto como estos organismos se adaptan a su entorno, éste vuelve a cambiar. Por tanto, la evolución en sentido darwiniano puede ser algo orientado a un fin, aunque especies diferentes se dirigen a fines distintos y los fines mismos pueden cambiar.

Debido a que la herencia resultaba tan importante para su teoría de la evolución, Darwin añadió a esta última una teoría de la herencia –*pangénesis*–. Según esta teoría, las células que forman el cuerpo de un organismo producen una gran cantidad de semillas idénticas que consiguen llegar hasta los órganos reproductores del organismo para ser transmitidos en la reproducción. Por ejemplo, el padre de la camada podría haber contribuido con 214 semillas indicativas de pelo largo a uno de sus vástagos, con 121 en el caso de otro, etc., mientras que la madre puede haberlo hecho con 54 semillas indicativas de pelo largo en el primero, y 89 en el segundo. Como un resultado de este proceso, las características tienden a combinarse. Darwin pensó incluso que las semillas mismas podían llegar a mezclarse, pero nunca pensó que dicha combinación fuese ella misma un factor importante para la mezcla de los caracteres. Fueron muchas las objeciones que en su día se hicieron a la teoría de Darwin, y una de las más repetidas fue, precisamente, la que se refiere a la adopción de esta teoría de la herencia por combinación de caracteres. Tan pronto como la selección natural orienta la evolución en una dirección particular, la herencia, mediante combinación, neutraliza sus efectos. Los opositores a Darwin argumentan que cada especie tiene su propio rango de variación. La selección natural puede orientar a los organismos que pertenecen a una determinada especie en una dirección particular, pero cuando una especie se aproxima a su límite de variación, cualquier cambio adicional se vuelve más difícil. Se necesita algún otro mecanismo adicional que permita saltar la profunda brecha, aunque tal vez estrecha, que separa a las especies.

La creencia en la evolución biológica, que se extendió de una forma tan amplia en el plazo de tan sólo una década tras la publicación del *Origen de las especies* de Darwin en 1859, ha llevado a pensar que fue el punto de vista de Darwin acerca

de la evolución el que llegó a ser tan popular. Nada puede estar más lejos de la realidad. Los contemporáneos de Darwin encontraron su teoría demasiado materialista y fortuita debido a la exclusión de cualquier fuerza teleológica o supranatural en el desarrollo evolutivo. Los contemporáneos de Darwin estaban dispuestos a aceptar la evolución, pero no una del tipo que proponía Darwin. Aunque Darwin contemplaba la evolución de las especies a partir del modelo del desarrollo individual, él nunca pensó que éste estuviera controlado por alguna fuerza interna o que fuera inducido por el entorno en un sentido lamarckiano. La mayoría de los darwinistas adoptaron precisamente esa posición. También sostuvieron que las especies surgen en el lapso de una simple generación, con lo cual los límites entre las especies continuaron siendo tan discretos como habían mantenido los creacionistas. Los morfologistas idealistas llegaron incluso a eliminar cualquier dimensión temporal genuina de la evolución. Contemplaron la evolución de las especies del mismo modo atemporal en que los matemáticos contemplan la transformación de una elipse en un círculo. La revolución que Darwin promovió fue, en la mayoría de sus aspectos, no darwiniana. Hacia el final del siglo, el darwinismo había entrado en un decidido eclipse.

El propio Darwin mantuvo una posición considerablemente abierta con respecto al mecanismo de la evolución. Por ejemplo, se mostró dispuesto a aceptar un modesto papel para las formas lamarckianas de hereditariedad y reconoció que, bajo determinadas circunstancias, era posible que nuevas especies surgieran rápidamente siguiendo el modelo de la oveja de Ancon. Algunos de sus seguidores se mostraron mucho menos flexibles, rechazando cualquier forma de hereditariedad lamarckiana e insistiendo que el cambio evolutivo es siempre gradual. Finalmente, el darwinismo llegó a ser identificado con los puntos de vista de los neodarwinianos. De este modo, cuando la genética de Mendel hizo su entrada en escena con el cambio de siglo, los opositores al darwinismo interpretaron esta nueva teoría de la herencia como algo incompatible con la teoría de la combinación de Darwin. La diferencia entre la teoría darwiniana de la pangénesis y la genética mendeliana no se refiere, pese a todo, a la existencia de partículas asociadas a la herencia. La semillas son tan partículas como los genes. La diferencia reside en los números. Según los primeros seguidores de Mendel, cada característica está controlada por un único par de genes. En vez de recibir un número variable de semillas de cada padre para cada uno de los caracteres, cada descendiente toma un único gen de cada padre y estos genes no se mezclan, en ningún sentido, unos con otros. Los ojos azules permanecen tan azules generación tras generación, incluso cuando el gen de los ojos azules reside en oposición al de los marrones.

Según se fue descubriendo la teoría de la herencia, los biólogos comenzaron a observar que la evolución podía ser combinada con la genética de Mendel. En un principio, los fundadores de esta última etapa del desarrollo del neodarwinismo mostraron considerables diferencias en sus opiniones acerca de los procesos evolutivos, pero a medida que se esforzaron por obtener una única teoría sintética tendieron a resultar más darwinianos de lo que el propio Darwin había sido. Aunque admitieron que otros factores pueden también tener influencia en la evolución, insistieron en que la selección natural es la única fuerza directora en la evolución. Sólo esto puede explicar las complejas adaptaciones que exhiben los organismos. Una nueva especie puede surgir al resular aislados unos pocos organismos fundadores, pero desde la perspectiva de una población completa, la evolución es aún un proceso gradual. Las nuevas especies no surgen en el plazo de una única generación a través de «monstruos afortunados» o mediante cualquier otro mecanismo. La evolución tampoco resulta ser algo direccional o progresivo en ningún sentido. Ciertos linajes podrían resultar más complejos durante algún tiempo, mientras otros, en ese mismo lapso, se hacen más simples. Es precisamente debido a que la evolución biológica se comporta de modo tan oportunista que el árbol de la vida resulta tan irregular. Sin embargo, el frente unido que presentan los neodarwinianos es en parte una ilusión. Las diferencias de opinión persisten, por ejemplo, en lo referente a cuán heterogéneas deberían ser las especies.

Tan pronto como el neodarwinismo llegó a convertirse en el punto de vista dominante entre los biólogos evolucionistas, empezaron a alzarse voces de disidencia. En la actualidad, prácticamente todos y cada uno de los aspectos del paradigma neodarwiniano han sido desafiados. Nadie propone rechazar el punto de vista naturalista; sin embargo, aquellos que se ven a sí mismos como oponentes al neodarwinismo, demandan la concesión de papeles más importantes a factores que han sido tratados como menores por el neodarwinismo. Por ejemplo, los neodarwinistas contemplaron el proceso de selección como algo extremadamente afilado. Cualquier organismo inferior, no importa cuán inferior fuese, será eliminado con total certeza. Casi todas las mutaciones son nocivas. Los evolucionistas actuales, incluso aquellos que se consideran a sí mismos como darwinistas, admiten que un alto porcentaje de los cambios a nivel molecular pueden ser neutrales para la supervivencia o la reproducción. Según estimaciones actuales, cerca del 95 por 100 de los genes de un organismo pueden carecer

de función. También existe desacuerdo en relación al nivel de organización en el cual puede operar la selección. Algunos biólogos evolucionistas opinan que la selección actúa principalmente en el nivel de los simples genes, mientras que otros consideran que ésta puede tener efectos en niveles superiores de organización, ciertamente en el nivel de los organismos y, posiblemente, también en el nivel de especies enteras. Algunos biólogos insisten en los efectos de las constricciones evolutivas, mientras que otros han descubierto mecanismos inesperados tales como la conducción molecular. Cuántas de estas variaciones conceptuales puedan llegar a quedar incorporadas en el darwinismo es algo que está aún por ver.

Véase también EXPLICACIÓN MECANICISTA, FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA, MENDEL, TELEOLOGÍA.

DHL

DARWINISMO SOCIAL, véase **BIOLOGÍA SOCIAL, DARWINISMO, FILOSOFÍA SOCIAL.**

DASEIN, véase **HEIDEGGER.**

DATOS SENSORIALES, TEORÍA DE LOS, véase **FENOMENALISMO, PERCEPCIÓN.**

DAVID, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

DAVIDSON, DONALD (1917-2003), filósofo estadounidense, destacado en los terrenos de la metafísica, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje. Sus opiniones acerca de la concepción que tenemos de nosotros mismos como personas y como objetos físicamente complejos han tenido una enorme influencia en la filosofía contemporánea. Davidson contempla el problema mente-cuerpo como el problema de la relación existente entre los fenómenos físicos y los mentales. En sus discusiones sobre la explicación se asume que las entidades explicadas son actos, que la causalidad es una relación entre actos y que la acción es una especie de acto. De este modo, resulta que el asunto de la teoría de la acción son los propios actos. Su principal afirmación acerca de los actos es que éstos son particulares concretos –entidades irrepetibles ubicadas en el espacio y el tiempo–. No da por segura la existencia de actos; sin embargo, defiende su existencia estableciendo afirmaciones concretas acerca de su naturaleza.

En «The Individuation of Events» (en *Essays on Actions and Events* [*Ensayos sobre acciones y sucesos*], 1980) Davidson sostiene que una teoría satisfactoria de la acción debe reconocer cuándo hablamos de la misma acción bajo distintas descripciones. Debemos, por tanto, asumir la existencia de acciones. Su argumento más poderoso a favor de la existencia de actos procede de la que es su contribución más original a la metafísica, el método semántico de la verdad *(Essays on Actions and Events,* pp. 105-180; *Essays on Truth and Interpretation* [*De la verdad y de la interpretación*], 1984, pp. 199-214). El argumento se basa en un rasgo distintivo del lenguaje humano (uno que no es compartido de forma obvia por sistemas sígnicos en animales inferiores), a saber, su capacidad para producir combinaciones. Aprendemos modos de composición y también palabras de tal modo que podamos estar preparados para responder a expresiones complejas nunca antes formuladas. Davidson sostiene, a partir de estas consideraciones, que nuestra misma comprensión del idioma exige la existencia de actos.

Para entender los complejos puntos de vista de Davidson acerca de las relaciones entre mente y cuerpo, será bueno considerar las siguientes afirmaciones:

1) Lo mental es distinto de lo físico.

2) Lo mental y lo físico interactúan causalmente.

3) Lo físico es causalmente cerrado.

En 1) se afirma que ningún acto mental es un acto físico; en 2) se sostiene que algunos actos mentales son capaces de causar ciertos actos físicos, y viceversa; y en 3) que todas las causas de fenómenos físicos son a su vez fenómenos físicos. Si los actos mentales son distintos de los actos físicos pero son en ocasiones capaces de ser causa suya, entonces lo físico no es algo realmente cerrado desde un punto de vista causal. El dilema a que conduce la plausibilidad de cada una de estas afirmaciones a causa de su aparente incompatibilidad constituye, precisamente, el problema tradicional de la mente-cuerpo.

La solución de Davidson consta de tres tesis:

4) No hay leyes estrictamente psicológicas o psicofísicas; de hecho, todas las leyes estrictas pueden ser expresadas en un vocabulario estrictamente físico.

5) Los actos mentales interactúan causalmente con los fenómenos físicos.

6) Un suceso *c* causa un fenómeno *e* sólo si hay alguna ley causal estricta que los subsume a ambos.

Se suele aceptar que una propiedad expresada por *M* es reducible a alguna propiedad expresada por *P* (donde *M* y *P* no se encuentran lógicamente conectados) sólo si hay alguna ley carente de excepciones que conecta ambos casos. De este modo, dado 4), las propiedades físicas y las propiedades mentales son distintas. Según 6), *C* causa *e* sólo si hay descripciones singulares, *D* de *c* y *D'* de *e*, y una ley causal «estricta», *L,* tales que *L* junto con la «ocurrencia de *D*» entrañan que «*D* causa *D'*». Además, 6) y la segunda parte de 4) entrañan que los fenómenos físicos tienen sólo causas físicas y que toda causalidad de tipo fenoménico tiene un fundamento físico.

Dado el paralelismo existente entre 1)-3) y 4)-6), puede parecer que la última serie es también incompatible. Davidson muestra, sin embargo, que todos estos enunciados pueden ser verdaderos si (y sólo si) los actos mentales son idénticos a ciertos actos de tipo físico. Aceptemos que un suceso *e* es un suceso físico si y sólo si *e* satisface un predicado físico básico (esto es, uno que figura en una ley física de tipo estricto). Puesto que sólo los predicados físicos (o aquellos que expresan propiedades reducibles a propiedades físicas básicas) figuran en leyes «estrictas», cada fenómeno que interviene en relaciones de tipo causal satisface un predicado físico básico. De este modo, aquellos actos mentales que participan en relaciones causales son también fenómenos físicos. En cualquier caso, el monismo anómalo sólo se ve comprometido con una aceptación parcial de 1). Lo mental y lo físico son distintos en tanto en cuanto no se vean conectados por medio de leyes estrictas –aunque no son distintos en la medida en que los actos mentales sean, de hecho, fenómenos físicos.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; FILOSOFÍA DE LA MENTE; LEY CAUSAL; SUPERVENIENCIA.

EL

DE DICTO**,** de lo que se dice (o de la proposición), como algo opuesto a *de re,* de la cosa. Muchos filósofos encuentran ambigüedad en el siguiente ejemplo dependiendo de si hay una interpretación *de dicto* o *de re:*

1. Es posible que el número de estados que forman los Estados Unidos sea par.
2. Galileo opina que la Tierra se mueve.

Supóngase para los fines de la explicación, que hay proposiciones y propiedades. Si 1) se interpreta *de dicto,* entonces afirma que la proposición que sostiene que el número de estados que forman los Estados Unidos es par es una verdad posible –de hecho es verdad, ya que ese número es cincuenta–. Si 1) se interpreta *de re,* entonces aserta que el número real de Estados (cincuenta) tiene la propiedad de ser posiblemente par –algo que los esencialistas consideran como verdadero–. Lo mismo sucede con 2); puede significar que la creencia de Galileo tiene un cierto contenido –que la Tierra se mueve– o que Galileo cree, *de* la Tierra, que se mueve.

Más recientemente, y debido básicamente a Castañeda y John Perry, muchos filósofos han llegado a considerar adscripciones *de se* («de uno mismo») como algo distinto a *de dicto* y *de re.* Supongamos que, mientras bebo con otras personas, observo que alguien está derramando cerveza, pero sin pensar que soy *yo.* Una vez que me doy cuenta, procedo a enderezar mi vaso. La distinción entre atribuciones *de dicto* y *de se* se considera apoyada en el hecho de que mientras que las proposiciones *de dicto* han de ser o verdaderas o falsas, no hay ninguna proposición *verdadera* que pueda adjuntarse a «yo creo que...» que me asigne correctamente la creencia de que soy yo mismo quien está derramando la cerveza. El enunciado «Yo estoy derramando la cerveza» no lo hará, ya que emplea un indéxico «esencial», «yo». Si yo usara para designarme a mí mismo otra expresión distinta a «yo» para atribuir la creencia relevante a mí mismo, entonces no habría una explicación razonable para el hecho de enderezar mi vaso. Aun si yo pensase *de re* que LePore está derramando la cerveza, esto aún no bastaría para explicar por qué levanto mi vaso. Porque yo no podría saber que yo soy LePore. Es a partir de datos como éstos que algunos filósofos opinan que las atribuciones *de se* no son reductibles a atribuciones *de re* o *de dicto.*

Véase también CONOCIMIENTO *DE RE*, INSTANCIO-REFLEXIVO.

EL

DE DICTO**, NECESIDAD,** véase NECESIDAD.

DE RE**,** véase *DE DICTO*.

DE RE**, NECESIDAD,** véase NECESIDAD.

DE SE**,** véase CONOCIMIENTO *DE RE*, *DE DICTO* .

DEBER, aquello que un individuo está obligado a hacer o aquello que se le ha pedido que haga. Los deberes pueden ser morales, legales, familiares, de posesión, etc., dependiendo de sus fundamentos y fuentes. Puesto que un deber puede tener distintos fundamentos, éste puede ser de varios tipos al mismo tiempo, por ejemplo, moral y legal, aunque no tiene por qué ser de más de un tipo a la vez. Los *deberes naturales* son aquellos que tiene la persona simplemente por el hecho de serlo, es decir, en virtud simplemente de su naturaleza. Hay un *deber prima facie* si y sólo si existe una base apropiada para hacer lo que éste demanda. Por ejemplo, un deber moral *prima facie* será uno para el cual existe una base moral, esto es, cierto fundamento moral. Éste contrasta con un deber considerados pros y contras, que es aquel que se adquiere cuando los fundamentos en que se apoya superan el peso de aquellos que tiene en su contra.

Los *deberes negativos* son aquellos que impiden hacer ciertas cosas, como, por ejemplo, matar o causar daño, mientras que los *deberes positivos* son deberes que obligan a actuar de cierto modo, como, por ejemplo, a evitar un sufrimiento o a prestar ayuda. Mientras que aún se discute el problema de

cómo distinguir entre deberes positivos y negativos, se acepta por lo general que la violación de un deber negativo supone que el agente ha causado algún estado de cosas que constituye la base de la incorrección de su acción (por ejemplo, daño, muerte o la violación de la confianza), mientras que la violación de un deber positivo supone que el agente ha de permitir que tales estados de hechos ocurran o se desencadenen.

Los *deberes imperfectos* son, en palabras de Kant, «deberes que permiten una deriva hacia el propio interés o inclinación», esto es, que permiten elegir entre bastantes modos distintos de darles satisfacción. Los *deberes perfectos* no admiten esa especie de deriva. De este modo, el deber de ayudar a aquellos que lo necesitan es un deber imperfecto, ya que podemos optar por ayudar al enfermo, al hambriento, al oprimido, etc., y si se elige, por ejemplo, ayudar al enfermo, aún es posible elegir a qué enfermo ayudar. Por el contrario, el deber de mantener las promesas y el deber de no causar daño son deberes perfectos, ya que no permiten elegir qué promesas mantener o a qué personas no causar daño. La mayoría de los deberes positivos son imperfectos, mientras que la mayoría de los negativos son perfectos.

Véase también **DERECHOS, KANT, LÓGICA DEÓNTICA, ROSS.**

BR

DEBER ESTRICTO, véase **KANT.**

DEBER NATURAL, véase **DEBER.**

DEBER NEGATIVO, véase **DEBER.**

DEBER PERFECTO, véase **DEBER, KANT.**

DEBER RIGUROSO, véase **DEBER.**

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD, véase ***AKRASIA*.**

DECIDIBILIDAD, predicada de conjuntos, consiste en la existencia de un procedimiento efectivo (un «procedimiento de decisión») que, aplicado a cualquier objeto, permite determinar si éste pertenece o no al conjunto. Una teoría o una lógica son decidibles si y sólo si lo es el conjunto de sus teoremas. La decidibilidad se establece mediante la descripción de un procedimiento de decisión demostrando, además, que éste funciona. El método de tablas de verdad, por ejemplo, permite establecer la decidibilidad de la lógica proposicional clásica. Para probar que algo no es decidible es necesaria una caracterización más precisa de la noción de procedimiento efectivo. Sirviéndose de una de estas caracterizaciones (la cual goza de amplio apoyo), Church demostró que la lógica clásica de predicados no es decidible.

Véase también **MÁQUINA DE TURING, TABLA DE VERDAD, TESIS DE CHURCH.**

STK

DECIDIBLE, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

DECISIÓN, ÁRBOL DE, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

DECONSTRUCCIÓN, demostración de la incompletitud o incoherencia de una posición filosófica usando conceptos y principios de la argumentación cuyo significado y uso es sólo legitimado por esa posición filosófica. La deconstrucción consiste de este modo en un tipo de crítica conceptual interna en la que la crítica se adhiere de forma implícita y provisional a la posición criticada. El origen del término, así como los casos más paradigmáticos, se encuentran en los primeros trabajos de Jacques Derrida.

Que la deconstrucción permanece dentro de la posición que se discute es algo que se sigue de un argumento deconstructivo fundamental acerca de la naturaleza del lenguaje y el pensamiento. Los primeros casos de deconstrucción que propone Derrida critican la posibilidad de un «lenguaje» interior del pensamiento y la intención en el que los sentidos y la referencia de los términos vengan determinados por su misma naturaleza. Tales términos constituyen «significados» o *logoi*. Derrida califica los tratamientos que presuponen tales términos mentales mágicos como «logocéntricos». Sostiene, siguiendo a Heidegger, que la consideración de tales *logoi* es básica en los conceptos de la metafísica occidental y que ésta, a su vez, es fundamental para nuestras prácticas culturales y para nuestros lenguajes. De este modo, resulta que no hay algo así como un lenguaje «no contaminado» por la filosofía. Los *logoi* sirven de fundamento a todos los tratamientos de la intención, el significado, la verdad y las conexiones lógicas. Las versiones de los *logoi* en la historia de la filosofía van desde las formas platónicas, pasando por las ideas autointerpretativas de los empiristas, hasta las entidades intencionales husserlianas. Las deconstrucciones más completas de Derrida son aquellas que corresponden a textos que ofrecen tratamientos explícitos de *logoi,* en especial su discusión de la obra de Husserl titulada *Discurso y fenómeno.* Es aquí donde Derrida argumenta que aquellos significados que están plenamente presentes para la conciencia son en realidad imposibles. La idea de significado es la idea de una idealización repetible. Pero la «repetibilidad» no es una característica que pueda estar presente. De este modo, los significados en cuanto tales no pueden darse por completo ante la mente. Los *logoi* autointerpretativos constituyen un supuesto incoherente.

Sin *logoi,* el pensamiento y la voluntad son meras palabras y no tienen una conexión intrínseca con un sentido o un referente. De este modo, el «significado» reposa sobre conexiones de todo tipo entre elementos del lenguaje y entre nuestras interacciones lingüísticas con el mundo. Sin *logoi,* no hay ninguna clase especial de conexiones que sea específicamente «lógica». Dicho de un modo muy general, Derrida coincide con Quine tanto en lo que respecta a la naturaleza del significado como en aquel punto de vista conexo con éste según el cual «nuestra teoría» no puede ser abandonada toda ella de golpe. Es así como sucede que los filósofos deben pensar, en general, acerca de la teoría filosófica logocéntrica que ha formado nuestro lenguaje en los mismos términos logocéntricos a los que esa teoría ha dado forma. La deconstrucción no es, por tanto, una escisión obtenida a partir de las teorías criticadas, sino que establece una relación autorreferencial mucho más complicada.

Los argumentos deconstructivos tienen como consecuencia el considerar que no hay nada más útil que las palabras; en definitiva, conducen a un completo nominalismo. Según Derrida, sin *logoi* los contrastes filosóficos fundamentales pierden fundamento, ya que dichos contrastes implícitamente sitúan a uno de los términos como un *logos* en relación al cual la otra parte resulta defectiva. Sin *logos,* muchos de los contrastes no pueden operar como principios del tipo de los que la teoría filosófica persigue. De este modo, los contrastes entre lo metafórico y lo literal, entre la retórica y la lógica y otras nociones centrales de la filosofía se presentan como carentes del fundamento que su uso presupone.

Véase también FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, HEIDEGGER, HUSSERL, SIGNIFICADO.

SCW

DEDEKIND, CORTADURA DE, véase **DEDEKIND.**

DEDEKIND, RICHARD (1831-1916), matemático alemán, una de las figuras más importantes en el análisis matemático de los problemas de fundamentación que surgen a finales del siglo XIX. Desde un punto de vista filosófico hay tres aspectos de la obra de Dedekind que resultan relevantes: 1) la insistencia en que los sistemas numéricos fundamentales de las matemáticas deben desarrollarse de forma independiente a cualesquiera nociones de tipo geométrico o espaciotemporal; 2) la insistencia en que los sistemas numéricos dependen de ciertas capacidades mentales que son fundamentales para el pensamiento y, en particular, de la capacidad de la mente para «crear»; y 3) el reconocimiento de que esta «creación» es una «creación» conforme a ciertas propiedades clave, propiedades que un análisis matemático cuidadoso revela como fundamentales para el objeto de estudio. El aspecto 1) representa un planteamiento que Dedekind compartió con Bolzano, Cantor, Frege y Hilbert; el 2) lleva a Dedekind a un punto distinto al que ocupa Frege; y el 3) representa un salto característico hacia la posición axiomática posterior de Hilbert y algo que va más allá de la preocupación hacia la naturaleza individual de los objetos matemáticos abstractos, que constituye una preocupación central en Frege. Buena parte de la posición de Dedekind está expuesta en su *Habilitationsrede* de 1854, donde sus procedimientos se aplican de forma esquemática primero a los enteros positivos, luego a todos los enteros y, de ahí, al dominio de los racionales. De todos modos, las dos obras más conocidas por los filósofos son los textos monográficos dedicados a los racionales *(Stetigkeit und irrationale Zahlen*, 1872) y a los números naturales *(Was sind und was sollen die Zahlen?*, 1888), en los cuales se prosigue el procedimiento defendido en 1854. En ambos se encuentra un «análisis» destinado a descubrir las propiedades esenciales involucradas, seguido a continuación por un proceso de «síntesis» diseñado para mostrar la existencia de tales sistemas, a lo cual sigue la «creación» de los objetos que poseen las propiedades deseadas y ninguna otra.

En la obra de 1872, Dedekind sugiere que la esencia de la continuidad de los números reales consiste en que cuando quiera que una línea se divide en dos partes por una *cortadura*, es decir, en dos subconjuntos A_1 y A_2 tales que si $p \in A_1$ y $q \in A_2$, entonces $p < q$ y, si $p \in A_1$ y $q < p$, entonces $q \in A_1$, y si $p \in A_2$ y $q > p$, entonces q ΣA_2, entonces existe un número real r que «produce» esta cortadura, esto es, tal que $A_1 = \{p: p < r\}$, y $A_2 = \{p: r \leq p\}$. La tarea consiste ahora en caracterizar los números reales de tal modo que esto resulte de hecho cierto para ellos. Dedekind muestra que mientras que los racionales mismos no tienen esta propiedad, la colección de todas las *cortaduras* sobre los racionales sí la tiene. Dedekind «define» entonces los irracionales mediante esta observación no directamente como la colección de las cortaduras sobre los racionales, como se hizo más tarde, sino más bien a través de la «creación» de «nuevos números (irracionales)» que corresponden a aquellas cortaduras sobre los racionales que no han sido «producidas» hasta entonces por ningún número.

Su trabajo de 1888 se inicia a partir de la noción de «mapeo» de un objeto sobre otro, lo cual es para Dedekind necesario para todo pensamiento exacto. Dedekind desarrolla entonces la noción de un mapeo uno-a-uno, la cual se emplea a continuación para caracterizar el infinito («infinito de Dedekind»). Sirviéndose de la noción de cadena, Dedekind caracteriza la noción de un «sistema simple infinito»

como aquel que es isomorfo con la secuencia de los números naturales. Es de este modo como tiene éxito en el objetivo establecido en su disertación de 1854: aislar *precisamente* las propiedades características del sistema de los números naturales. Pero ¿existen sistemas infinitos simples, y en particular, el de los números naturales? Dedekind argumenta entonces: cualquier sistema infinito contiene un sistema infinito simple (Teorema 72). A partir de ahí Dedekind se dispone a probar la existencia de sistemas infinitos (Teorema 66), para lo cual usa un deplorable argumento (con reminiscencias del que formulase Bolzano treinta años antes) que involucra «mi mundo-mental», etc. El acto específico de «creación» tiene lugar cuando Dedekind, empezando a partir de cualquier sistema infinito simple, abstrae las «propiedades particulares» de éste y afirma que lo que resulta entonces es el sistema infinito simple de los números naturales.

Véase también **CANTOR, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, PROBLEMA DEL CONTINUO.**

MH

DEDUCCIÓN, dado un enunciado *S* y un conjunto de enunciados *K*, se denomina deducción a una secuencia finita de enunciados cuyo último enunciado es *S* (que es deducido) y tal que cualquier enunciado es o bien un axioma, o bien un enunciado de *K*, o bien se sigue de enunciados anteriores en la serie mediante alguna regla de inferencia. Un término sinónimo es el de «derivación». El concepto de deducción es un concepto relativo a un sistema. Lo que tiene sentido es afirmar que algo es una deducción sólo relativamente a un sistema particular de axiomas y reglas de inferencia. Una y la misma secuencia de enunciados podría ser una deducción relativa a un cierto sistema, pero no respecto a otro.

El concepto de deducción es una generalización del concepto de demostración. Una demostración es una secuencia finita de enunciados en la que cada fórmula o bien es un axioma, o bien procede de enunciados precedentes en la secuencia mediante la aplicación de una regla de inferencia. El último enunciado de la secuencia es un teorema. Supuesto que el sistema de axiomas y reglas de inferencia sea efectivamente especificable, hay un procedimiento efectivo para determinar, siempre que se ofrece una secuencia finita de enunciados, si ésta es una demostración relativa a ese sistema. La noción de teorema no es, en general, una noción efectiva. Y esto es así porque puede no haber un método por el cual siempre se pueda encontrar una prueba de un enunciado previamente dado o, por contra, establecer que tal prueba no existe.

Los conceptos de deducción y consecuencia son distintos. El primero es sintáctico, mientras que el segundo es semántico. Constituyó un descubrimiento acerca de los axiomas y reglas de inferencia de la lógica clásica el hecho de que un enunciado *S* sea deducible de un conjunto *K* de enunciados cuando *S* es una consecuencia de *K*. La compacidad es una consecuencia importante de este descubrimiento. Es trivial afirmar que un enunciado *S* es deducible de *K* precisamente en el caso en que *S* es deducible a partir de un subconjunto finito de *K*. Pero no es en modo alguno trivial afirmar que *S* es una consecuencia de *K* justamente en el caso en que *S* sea una consecuencia de algún subconjunto finito de *K*. La propiedad de compacidad tiene que ser demostrada.

Los sistemas de deducción natural carecen de axiomas. Las demostraciones de teoremas dentro de un sistema son, por lo general, más fáciles dentro de un sistema de deducción natural. En un sentido secundario, se puede decir que el término «deducción» hace referencia a la afirmación que profiere un hablante y por la cual sostiene que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas.

Véase también **MÉTODO AXIOMÁTICO, PROCEDIMIENTO EFECTIVO, SEMÁNTICA FORMAL, TEOREMA DE COMPACIDAD, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.**

CS

DEDUCCIÓN DE LAS CATEGORÍAS, véase **KANT.**

DEDUCCIÓN NATURAL, véase **DEDUCCIÓN.**

DEDUCCIÓN TRANSCEDENTAL, véase **KANT.**

DEDUCIBILIDAD, RELACIÓN DE, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES, DEDUCCIÓN.**

DEDUCTIVA, CLAUSURA, véase **CLAUSURA.**

DEDUCTIVA, COMPLETITUD, véase **COMPLETITUD.**

DEDUCTIVA, EXPLICACIÓN, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

DEDUCTIVA, JUSTIFICACIÓN, véase **JUSTIFICACIÓN.**

DEDUCTIVO-NOMOLÓGICO, MODELO, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

DEFENSA DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

DEFINICIÓN, especificación del significado o, alternativamente, del contenido conceptual de una expresión. Por ejemplo, «periodo de quince días» es una definición de «quincena». Las definiciones han sido tradicionalmente evaluadas mediante reglas como las siguientes:

1. Una definición no debería ser demasiado estricta. «Hombre adulto no casado y psiquiatra» constituye una definición excesivamente estricta de «soltero», ya que hay hombres solteros que no son psiquiatras. «Tener vértebras e hígado» es excesivamente estricto como definición de «vertebrado» ya que, aunque todos los vertebrados conocidos tienen hígado, tal vez podrían existir vertebrados sin hígado.

2. Una definición tampoco debería ser demasiado amplia. «Adulto no casado» es una definición excesivamente amplia para «soltero», ya que no todos los adultos no casados son solteros. «Bípedo implume» es demasiado amplio como definición de «ser humano», ya que, aunque realmente todos los bípedos implumes son de hecho seres humanos, es posible que no todos lo fueran.

3. La expresión que constituye la definición debería (al menos en un sentido ideal) igualar el grado de vaguedad del término definido (excepto cuando se trata de una definición que pretende precisar). «Hembra adulta de la especie humana» no viola esta regla para el término «mujer», pero «Hembra adulta de la especie humana de al menos dieciocho años» sí lo hace.

4. Una definición no debería ser circular. Si «deseable» se toma como una defención de «bueno» y «bueno» define aquello que es «deseable», se tienen definiciones circulares.

Las definiciones caen dentro de al menos uno de los siguientes tipos:

Definición contextual: definición de una expresión que tiene lugar dentro de una expresión más amplia, por ejemplo, «Si no es el caso que *Q*, entonces *P*» define de forma contextual el término «a menos que» tal y como ocurre en una expresión como «*P* a menos que Q»; «Hay al menos una entidad del tipo *F* y es idéntica a cualquier otra entidad que sea *F*» define contextualmente «Hay exactamente una entidad del tipo *F*». Las definiciones recursivas (veáse más abajo) constituyen una importante variedad de definición contextual en la teoría russeliana de las descripciones definidas, donde el artículo determinado «el» se define tal y como ocurre en contextos de la forma «El esto y aquello es de tal y tal modo».

Definición coordinativa: definición de un término teórico por medio de términos no teóricos: por ejemplo, «la cuarenta millonésima parte de la circunferencia terrestre» para definir «metro».

Definición estipulativa: definición hecha con independencia del uso ordinario o el contenido conceptual de la expresión definida. Postula un contenido más que anima a capturar aquel que está ya asociado a la expresión. Cualquier definición explícita que introduce una nueva expresión en el lenguaje es una defención estipulativa: por ejemplo, «Para el propósito de la discusión supongamos que "existente" significa "perceptible"»; «Por "zoobedoba" se va a entender "millonario petulante aficionado al alcohol"».

Definición explícita: definición que deja claro que se está ante una definición y que identifica la expresión que está siendo definida como tal: por ejemplo, «padre» significa «progenitor masculino»; «Para cualquier individuo *x*, *x* es padre por definición si y sólo si *x* es un progenitor masculino».

Definición implícita: aquella que no es una definición explícita.

Definición léxica: definición del tipo que se considera apropiado para definiciones de diccionario de los lenguajes naturales, a saber, aquellas que ofrecen una especificcción de su significado convencional.

Definición nominal: definición de un nombre (por lo general, un nombre común) dado su significado lingüístico. Por lo general, esto se produce en términos de características macrosensibles: por ejemplo, «metal amarillo maleable» como definición de «oro». Locke habló de una esencia nominal como algo opuesto a una esencia real.

Definición ostensiva: definición por medio de un ejemplo en el cual el referente es destacado o mostrado de algún modo especial: por ejemplo, «"Rojo" es *ese* color», donde la palabra «ese» se ve acompañada de un gesto señalando a una pieza de tela coloreada; «"Dolor" significa *esto*», donde «*esto*» está acompañado de la inserción de un aguja en la piel del oyente; «"Canguro" se aplica a todos los animales como *ése*», donde «*ése*» se acompaña de un gesto señalando a un canguro particular.

Definición persuasiva: definición formulada para afectar o apelar a los estados psíquicos de la persona a la que se ofrece la definición, de tal modo que una cierta afirmación resulte, gracias a ello, más plausible de lo que de hecho es: por ejemplo, si se define «político» como «manipulador intencionado», siendo la afirmación subyacente la de que todos los políticos son inmorales.

Definición por género y especies: cuando una expresión se dice aplicable a algunas pero no a todas las entidades de un cierto tipo e inaplicable a cualquier entidad que no sea de ese tipo, el tipo en cuestión constituye el género y el subtipo de todas y cada una de las entidades a las que tiene aplicación se conoce como la especie: por ejemplo, en la definición «hombre» como «animal racional» el tipo *animal* es el género y el subtipo *humano* es la especie. La species bajo un cierto tipo se distinguen las unas de las otras mediante una propiedad denominada *differentia*.

Definición por precisión: aquella definición de un término vago concebida para reducir esa vague-

dad: por ejemplo, «serpiente de más de medio metro y menor de dos metros» como definición de «serpiente de mediana longitud».

Definición por uso: especificación del modo en que se debe usar una expresión o de aquello que suele expresar cuando se usa: por ejemplo, «proferido para expresar sorpresa» para «Dios mío». Wittgenstein insiste en la importancia de este tipo de definición en su teoría del siginificado mediante el uso.

Definición real: una especificación de condiciones metafísicamente necesarias y suficientes para que algo sea el tipo de cosa que un nombre (por lo general un nombre común) designa; por ejemplo, «elemento con número atómico 79» como definición de «oro». Locke habló de una esencia real en oposición a una esencia nominal.

Definición recursiva (denominada también inductiva o definición por recursión): definición que consta de tres cláusulas y en la cual *a)* la expresión definida se aplica a ciertos ítems particulares (la cláusula de base); *b)* una regla para alcanzar nuevos ítems a los cuales se aplica la expresión (cláusula inductiva o de recursión) y *c)* la afirmación de que la expresión no se aplica a nada distinto (la cláusula de clausura); por ejemplo, «Los padres de Juan son *ancestros* de Juan; cualquier padre de un ancestro de Juan es un *ancestro* de Juan; nadie más es un ancestro de Juan». En la cláusula de base se establece que la madre y el padre de Juan son ancestros de Juan. Entonces, por la cláusula de recursión, los padres de la madre de Juan y los padres del padre de Juan son sus ancestros, y así sucesivamente. Finalmente, por la última cláusula (la de clausura), se afirma que es esa serie de personas la que agota la clase de los ancestros de Juan. Lo siguiente define la multiplicación en términos de adición: «$0 \times n = 0$; $(m + 1) \times n = (m \times n) + n$. Ninguna otra cosa constituye el resultado de multiplicar enteros». La cláusula de base nos dice, por ejemplo, que $0 \times 4 = 0$. La cláusula de recursión nos dice, por ejemplo, que $(0 + 1) \times 4 = (0 \times 4) + 4$. Sabemos entonces que $1 \times 4 = 0 + 4 = 4$. Del mismo modo, sabemos, por ejemplo, $2 \times 4 = (1 + 1) \times 4 = (1 \times 4) + 4 = 4 + 4 = 8$.

Definición por sinonimia: definición de una palabra (u otro tipo de expresión lingüística) mediante el uso de un sinónimo: por ejemplo: «comprar» por «adquirir»; «locura» por «demencia».

Véase también ANÁLISIS, ESENCIALISMO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.

TY

DEFINICIÓN CONTEXTUAL, véase DEFINICIÓN.

DEFINICIÓN DE VERDAD, véase VERDAD.

DEFINICIÓN ESTIPULATIVA, véase DEFINICIÓN.

DEFINICIÓN EXPLÍCITA, véase DEFINICIÓN TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH.

DEFINICIÓN IMPLÍCITA, véase TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH.

DEFINICIÓN IMPREDICATIVA, definición de un concepto en términos de la totalidad a la cual pertenece. Russell, en la segunda edición (1925) de su *Principia Mathematica,* introduce el término «impredicativo», prohibiendo este tipo de definición en los fundamentos de la matemática porque conducen a paradojas lógicas. La definición impredicativa del conjunto *R* de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos conduce en la paradoja de Russell a la conclusión autocontradictoria según la cual *R* es un miembro de sí mismo si y sólo si no es un miembro de sí mismo. Para evitar antinomias de este tipo en la formulación de su lógica, Russell procede, en primer lugar, a añadir a su teoría ramificada de tipos el principio del círculo vicioso, según el cual ninguna totalidad puede contener partes que sean definibles sólo en términos de esa totalidad. La limitación de la teoría ramificada de tipos es que sin el uso de definiciones impredicativas no es posible cuantificar sobre todos los objetos matemáticos, sino sólo sobre objetos de un cierto orden o tipo. Sin embargo, sin admitir cuantificación sobre todos los numeros reales en general, muchas de las definiciones y teoremas más importantes de la teoría clásica de los números reales no se podrían formular. Ésta es la razón por la cual Russell abandona más adelante la teoría ramificada de tipos a favor de la teoría simple de tipos, que evita las paradojas lógicas sin declarar ilegítimas las definiciones impredicativas y recurriendo en su lugar a prohibir la predicación de términos de cualquier tipo (objeto, propiedad y relación, propiedades de órdenes superiores y relaciones de propiedades y relaciones, etc.) sobre términos del mismo tipo.

Véase también CUANTIFICACIÓN, DEFINICIÓN, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, PARADOJAS CONJUNTISTAS, TEORÍA DE TIPOS.

DJ

DEFINICIÓN NOMINAL, véase DEFINICIÓN.

DEFINICIÓN OPERACIONAL, véase OPERACIONALISMO.

DEFINICIÓN OSTENSIVA, véase DEFINICIÓN.

DEFINICIÓN PERSUASIVA, véase DEFINICIÓN.

DEFINICIÓN POR USO, véase **CONSTRUCCIÓN LÓGICA, DEFINICIÓN.**

DEFINICIÓN REAL, véase **DEFINICIÓN.**

DEFINICIONISTA, aquel que mantiene que los términos morales, como «correcto», o términos evaluativos, como «bueno» –a partir de ahora, términos *normativos*– son definibles en términos no morales, y no evaluativos (es decir, no normatios). William Frankena ofrece una visión más amplia según la cual un definicionista sostiene la posibilidad de reducir los términos eticos a términos no éticos. Esto podría suponer aceptar que son definibles en términos no éticos siéndolo, no obstante, en términos evaluativos –por ejemplo, «correcto» en términos de aquello que es bueno en términos no morales–. Los definicionistas que son también naturalistas sostienen, además, que los términos morales pueden ser definidos mediante otros que denotan propiedades naturales, es decir, propiedades cuya presencia o ausencia puede ser determinada por medios observacionales. Podrían definir «bueno» como «aquello que lleva al placer». Los definicionistas que no son naturalistas sostendrán que los términos que ofrecen la definición no denotan propiedades naturales; por ejemplo, que «correcto» significa «lo que Dios ordena».

Véase también ÉTICA, MOORE, NATURALISMO.

BR

DEFINICIONISTA, FALACIA, véase **MOORE.**

DEFINIDA, DESCRIPCIÓN, véase **TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

DEFINIENDUM **(**plural: *definienda),* expresión que resulta definida por una definición dada. La expresión que ofrece la definición es el *definiens* (plural: *definientia).* En la definición

padre, progenitor varón,

«padre» es el *definiendum* y «progenitor varón» es el *definiens*. En la definición «El ser humano es un animal racional», «ser humano» es el *definiendum* y «animal racional» es el *definiens*. En el caso del análisis conceptual se han empleado términos similares, ya sea con la intención de ofrecer sinónimos o no; «*analysandum*» para «*definiendum*» y «*analysans*» para «*definiens*». En «*x* sabe que *p* si y sólo si es verdad que *p, x* cree que *p* y la opinión que *x* tiene acerca de *p* está correctamente justificada», «*x* sabe que *p*» es el *analysandum* y «es verdad que *p, x* cree que *p* y la opinión que *x* tiene acerca de *p* está correctamente justificada» es el *analysans*.

Véase también ANÁLISIS, DEFINICIÓN, SIGNIFICADO.

TY

DEFINIENS**,** véase ***DEFINIENDUM*****.**

DEFLACIONARIA, TEORÍA DE LA VERDAD, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, VERDAD.**

DEÍSMO, doctrina que sostiene que la auténtica religión es la religión natural. Algunos autoproclamados deístas cristianos aceptan la revelación, aunque sostienen que su contenido es esencialmente el mismo que el de la religión natural. La mayoría de los deístas desestiman la religión revelada considerándola una ficción. Dios desea que sus criaturas sean felices disponiendo que la virtud sea un medio para ello. Puesto que la bondad divina es desinteresada, Dios se ha asegurado de que la sabiduría requerida para alcanzar la felicidad sea universalmente accesible. La salvación no puede, por tanto, depender de una especial revelación. La verdadera religión es una expresión de la naturaleza humana universal cuya esencia es la razón y que es la misma en toda época y lugar. Las tradiciones religiosas tales como el cristianismo y el islam tienen su origen en la incredulidad, la tiranía política y las intrigas de las castas sacerdotales, que corrompen la razón y cubren la religión natural de impurezas. El deísmo es un fenómeno característico de los siglos XVII y XVIII y gozó de especial importancia en Inglaterra. Entre los principales deístas ingleses se encuentran John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Herbert de Churbury (1583-1648), Mathew Tindal (1657-1733), y Thomas Chubb (1679-1747). Entre los deístas continentales ha de incluirse a Voltaire; Remarius Thomas Paine (1737-1809) y Elihu Palmer (1764-1806) son importantes entre los deístas americanos. Los pensadores ortodoxos de la época emplean el término «deísmo» como un vago insulto. Al final del siglo XVIII el término acaba significando la creencia en un «Dios ausente» que crea el mundo, ordena sus leyes, y entonces lo abandona a sus propios mecanismos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WJWA

DELIBERACIÓN, véase **RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

DEMARCACIÓN, línea que separa o limita la ciencia empírica de las matemáticas y la lógica, de la metafísica y de las pseudociencias. Era tradicional considerar que la ciencia se basaba en la inducción mientras que las disciplinas formales (incluida la metafísica) lo hacían en los métodos deductivos. Siguiendo el criterio de verificabilidad, los positivistas lógicos identificaron la demarcación de la ciencia empírica con respecto a la metafísica con la demarcación entre aquello que es cognitivamente relevante y lo que carece de significado. La metafísica resultaba así ininteligible y esotérica, mientras que la lógica y las

matemáticas, de forma algo más caritativa, carecían simplemente de sentido. Al apreciar que la inducción no es un procedimiento válido, Popper ha mostrado que las teorías de la ciencia empírica son inverificables. Propone que sea la falsabilidad el rasgo distintivo, haciendo notar, entonces, que ciertas doctrinas metafísicas, como el atomismo, son obviamente significativas. En la actualidad se reconoce que la ciencia está plagada de ideas metafísicas, por lo que el criterio que Popper propone es más un criterio de demarcación entre lo empírico y lo no empírico que entre lo científico y lo no científico. Rechaza, no obstante, la innecesaria tarea de demarcar lo que es significativo desde un punto de vista cognitivo de aquello que no lo es.

Véase también FALSABILIDAD, INDUCCIÓN, METAFÍSICA, POPPER, SIGNIFICADO, VERIFICABILIDAD.

DWM

DEMIURGO (del griego, *dēmiourgos*, «artífice», «artesano»), deidad que da forma al mundo material a partir del caos preexistente. Platón introduce la figura del demiurgo en el *Timeo*. Debido a su perfecta bondad, el demiurgo desea comunicar esa bondad. Sirviéndose de las Formas como modelo, procede a conformar el caos inicial según la mejor imagen posible de esos arquetipos eternos e inmutables. El resultado es el mundo visible. Aunque el demiurgo es el dios más elevado y la mejor de las causas, no debería ser identificado con el dios del teísmo. Su *status* ontológico y axiológico es inferior al de las Formas mismas, especialmente a la Forma del Bien. También es limitado. El material del que se sirve no ha sido creado por él. Además, este material es desordenado e indeterminado, y así se resiste parcialmente a su orden racional.

En el gnosticismo, el demiurgo es un ser ignorante, débil, malvado o simplemente moralmente limitado que es causa del cosmos. Durante la era moderna, el término ha sido ocasionalmente empleado para referirse a una deidad que se muestra limitada en poder y conocimiento. Su primera aparición en este sentido tiene lugar en la obra de J. S. Mill titulada *Teísmo* (1874).

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, GNOSTICISMO, PLATÓN.

WJWA

DEMOCRACIA, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA**.

DEMÓCRITO (*ca.* 460-*ca.* 370 a.C.), filósofo presocrático griego. Nació en la ciudad de Abdera, en la región de la Tracia. Tomando como punto de partida el atomismo de Leucipo, desarrolla una teoría atómica en su *Pequeño sistema del mundo* así como en muchos otros escritos. Como respuesta al argumento eleático acerca de que la imposibilidad del no ser supone negar la existencia del cambio, los atomistas postularon la existencia de una pluralidad de minúsculas partículas indivisibles –los átomos– así como del no ser –el vacío, o, simplemente, el espacio sin nada–. Los átomos ni surgen ni perecen, sino que se mueven en el vacío haciendo posible la existencia del mundo; de hecho, de muchos mundos. Esto es así debido a que el vacío es infinito en extensión y está lleno de un número infinito de átomos que se mueven y colisionan unos con otros. Bajo las condiciones adecuadas, una cierta concentración de átomos puede provocar un torbellino o vórtice que arrastra a otros átomos hasta formar un cielo esférico que encierra un mundo. Nuestro mundo está formado por una tierra plana rodeada de cuerpos celestes empujados por el movimiento del vórtice. Hay otros mundos que, como el nuestro, nacen, crecen y mueren, y sin embargo sus configuraciones astronómicas pueden ser diferentes de las del nuestro y no tener, además, por qué contener criaturas vivientes en su interior.

Los átomos son cuerpos sólidos de innumerables formas y tamaños distintos, aparentemente dotados de peso y masa y capaces de movimiento. Todas las propiedades restantes derivan de algún modo de estas propiedades básicas. El movimiento del vórtice cósmico produce una especie de cernido de los átomos que hace que se agrupen los que son similares, como sucede con los guijarros en la playa. Los átomos más pesados caen hacia el centro del vórtice mientras que los más ligeros, como los del fuego, se dirigen arriba. Los cuerpos compuestos pueden surgir de los agregados de átomos que se producen al quedar enredados unos con otros. Los cuerpos vivos, incluidos los seres humanos, surgieron originalmente del barro. La vida es causada por sutiles y esféricos átomos espirituales, de tal modo que, cuando éstos se pierden, los cuerpos vivos mueren. La cultura humana evolucionó gradualmente a través de descubrimientos azarosos e imitaciones de la naturaleza.

Como los átomos son invisibles y las únicas propiedades reales son las de los átomos, no podemos tener conocimiento directo de nada. Los sabores, la temperatura y los colores los conocemos «por convenciones». En general, los sentidos no nos dan nada sino un conocimiento «bastardo». Sin embargo, hay un conocimiento «legítimo» basado en la razón, la cual toma el control allí donde los sentidos abandonan –presumiblemente demostrando que hay átomos de los cuales los sentidos no pueden dar cuenta–. Demócrito ofrece una teoría causal de la percepción –denominada en ocasiones teoría de las emanaciones– que da cuenta de los sabores en términos de la forma de los átomos y de la vista en términos de «emanaciones», o nubes en movimiento de átomos que impactan en el ojo.

Partiendo tanto de la teoría atómica como del conocimiento usual, Demócrito desarrolla una ética de la moderación. El objetivo de la vida es la ecuanimidad *(euthumiê)*, un estado de equilibrio alcanzado a través de la moderación y los placeres proporcionados. La envidia y la ambición son incompatibles con una vida orientada al bien.

Aunque Demócrito fue uno de los autores más prolíficos de la Antigüedad, todos sus escritos se han perdido. Pese a ello, aún es posible afirmar que su teoría atómica fue uno de los resultados más elaborados de toda la filosofía presocrática. Su teoría de la materia influyó en el *Timeo* de Platón y su antropología naturalista constituyó la base de las teorías liberales de la sociedad. Demócrito no tuvo continuadores inmediatos, pero un siglo más tarde Epicuro transformó su ética en una filosofía del consuelo fundada en el atomismo. El epicureísmo llegó a ser, de este modo, el vehículo a través del cual se transmitió el atomismo en los albores de la era moderna.

Véase también PRESOCRÁTICOS.

DWG

DEMONIO CARTESIANO, véase DESCARTES.

DEMOSTRACIÓN, véase TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

DEMOSTRACIÓN FINITARIA, véase PROGRAMA DE HILBERT.

DEMOSTRACIÓN INDIRECTA, véase *REDUCTIO AD ABSURDUM.*

DEMOSTRACIÓN POR RECURSIÓN, o demostración por inducción matemática, método para demostrar concluyentemente la verdad de proposiciones universales sobre los números naturales. El sistema de los números (naturales) se construye como una secuencia infinita de elementos empezando con el número 1, de manera que cada elemento subsiguiente es el sucesor (inmediato) del elemento que le precede. El sucesor (inmediato) de un número es la suma de ese número y 1. Para aplicar este método para mostrar que todo número tiene una propiedad determinada es necesario demostrar dos proposiciones subsidiarias, frecuentemente denominadas, respectivamente, paso de base y paso de inductivo. El *paso de base* es que el número 1 tiene la propiedad elegida; el *paso inductivo,* que el sucesor de cualquier número que tenga la propiedad elegida también es un número que tiene esa propiedad (en otras palabras, para todo número *n,* si *n* tiene la propiedad elegida entonces el sucesor de *n* también la tiene). El paso inductivo es también una proposición universal que posiblemente haya que demostrar por recursión.

El ejemplo de teorema demostrado por recursión que suele ponerse es el notable hecho, conocido por Platón, de que la suma de los primeros *n* números impares es la raíz de *n*. Esta proposición, destacada por Leibniz como proposición que necesita y tiene una prueba demostrativa, se expresa en forma universal como sigue: para todo número *n*, la suma de los *n* primeros números impares es n^2: $1 = 1^2$ $(1 + 3) = 2^2$ $(1 + 3 + 5) = 3^2$, y así sucesivamente.

Una formulación rigurosa de una demostración por recursión se sirve a menudo como premisa de la proposición conocida, desde los tiempos de De Morgan (1806-1871), como principio de inducción matemática: toda propiedad que convenga a 1 y al sucesor de todo número al que convenga es una propiedad que conviene sin excepción a cualquier número. Peano (1858-1932) adoptó como axioma el principio de inducción matemática en su axiomatización de la aritmética (o teoría de los números naturales) de 1889. La primera formulación aceptable de este principio se atribuye a Pascal.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, OMEGA.

JCOR

DEMOSTRATIVO, véase INDÉXICO.

DEMOSTRATIVO, SILOGISMO, véase INDÉXICO.

DENNETT, DANIEL C(LEMENT) (n. 1942), filósofo estadounidense y autor de varios libros sobre temas como la filosofía de la mente, el libre albedrío y la biología evolucionista. Es también un incansable defensor de la importancia de la filosofía para la investigación empírica sobre la evolución y sobre la naturaleza de la mente.

Dennet es posiblemente más conocido por sostener que una criatura (o más en general un sistema) *S* posee estados mentales si y sólo si la adscripción de tales estados a *S* facilita la explicación y la predicción de la conducta de *S (The Intentional Stance* [*La actitud instruccional*], 1987). *S* podría ser un ser humano, un chimpancé, un ordenador personal, o un termostato. Al adscribir creencias y deseos a *S* adoptamos una actitud ante *S*, la *actitud intencional*. Podríamos haber adoptado también otras actitudes (aunque por distintos motivos): la *actitud del diseño* (podemos considerar *S* como un tipo de sistema mecánico) o la *actitud física* (consideramos a *S* como un sistema puramente físico).

Podría parecer que, pese a que con frecuencia atribuimos creencias y deseos a cosas como ordenadores personales o termostatos, no lo hacemos de forma literal –como con las personas–. Dennet indica que, de todos modos, no hay nada más (ni

menos) en el hecho de tener creencias, deseos y otros estados mentales que el resultar inteligible haciendo referencia a tales cosas. Esto, afirma Dennet, no significa devaluar las creencias, sino que supone, tan sólo, sostener que la posesión de una creencia es ser describible en ese modo particular. Si algo puede ser descrito de ese modo, entonces es cierto, literalmente cierto, que ese algo tiene creencias. Dennet extiende esta estrategia a la conciencia, la cual es vista no como una capacidad observable por introspección en una especie de «teatro cartesiano», sino como una historia que nos contamos a nosotros mismos consistente en la reunión de «múltiples esquemas» conectados por redes neuronales (véase *Conciousness Explained* [*La conciencia explicada*], 1991). En otra parte*(Darwin's Dangerous Idea* [*La peligrosa idea de Darwin: evolución y significados de la vida*], 1995), Dennet sostiene que los principios de la selección darwiniana se aplican también a otros dominios, incluyendo la cosmología y la cultura humana, y ofrece un tratamiento compatibilista del libre albedrío que enfatiza el control de los individuos sobre sus acciones (*Elbow Room*, 1984).

Véase también **DARWINISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FUNCIONALISMO, INTENCIONALIDAD, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

JFH

DENOTACIÓN, cosa o cosas a las que se refiere o extiende una expresión. El término se emplea en oposición a «significado» y «connotación». Un par de expresiones pueden referirse a las mismas cosas, es decir, pueden tener la misma denotación y diferir, no obstante, en significado: «triángulo», «trilateral»; «criatura dotada de corazón», «criatura dotada de riñones»; «pájaro», «animal con plumas»; «la actual capital de Francia», «la ciudad de la luz». Cuando un término no se refiere a nada, algunos lo consideran como no denotativo, mientras que otros prefieren decir que denota el conjunto vacío. No obstante, estos términos aun pueden diferir en significado: «unicornio», «centauro», «raíz cuadrada de pi». Diversas expresiones pueden aplicarse a las mismas cosas produciendo, no obstante, en la mente distintas asociaciones, es decir, pueden tener distintas connotaciones: «empleado de cuello blanco», «oficinista»; «Lewis Carroll», «reverendo Dodgson». Puede darse cierta confusión con la terminología denotación-connotación, ya que la pareja puede usarse para establecer otras diferencias. Por lo general, el término «connotación» se usa de un modo más vago, hasta el punto de que cualquier diferencia en significado o en las asociaciones evocadas se considera como una diferencia en la connotación. Así, es posible afirmar que aunque «criatura con corazón» y «criatura con riñones» pueden denotar la misma clase de individuos, connotan diferentes propiedades.

En un sentido derivado, la denotación es el valor semántico de una expresión. En ocasiones, la denotación de un término general es considerada como una propiedad, más que la cosa o cosas que poseen la propiedad en cuestión. Así, «pertinaz» y «testarudo» pueden considerarse términos que denotan la misma propiedad aunque difieran en connotación.

Véase también **CONNOTACIÓN, EXTENSIONALISMO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, INTENSIÓN, SIGNIFICADO.**

TM

DENOTATIVO, CONCEPTO, véase **RUSSELL.**

DENOTATIVO, SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

DENSO, ORDEN, véase **ORDENACIÓN.**

DEÓNTICO, OPERADOR, véase **LÓGICA DEÓNTICA.**

DEONTOLÓGICA, ÉTICA, véase **ÉTICA.**

DEONTOLOGISMO EPISTÉMICO, concepción de la naturaleza de la justificación epitémica basada en la idea de deber. Una preocupación central de la epistemología es dar cuenta de la diferencia entre opiniones justificadas y no justificadas. Según el deontologismo epistémico, el concepto de justificación puede ser analizado recurriendo, en un sentido relevante para la búsqueda de conocimiento, a términos tales como «preciso», «obligatorio», «permisible» y «prohibido». Un individuo *S* opina de forma justificada que *p* si *S* no viola con ello cualesquiera obligaciones de tipo epistémico –aquellas que surgen de opinar que *p* es verdadero en lugar de creer que es falso–. Se puede decir de forma equivalente que *S* opina justificadamente que *p* cuando creer que *p* –desde el punto de vista de la búsqueda de la verdad– le está permitido a *S*. Entre los epistemólogos contemporáneos que han sostenido este punto de vista hay que mencionar a Roderick Chisholm, Laurence Bonjour y Carl Ginet. Su importancia es doble. Si la justificación es una función de la satisfacción de ciertas obligaciones, entonces, al contrario de lo que sostienen algunas versiones naturalistas de la epistemología, *ésta es normativa*. En segundo lugar, si el carácter normativo es deontológico, entonces los factores que determinan si una opinión está o no justificada ha de ser interna a la propia mente del sujeto. Las críticas al deontologismo epistemológico, y más en particular las atribuidas a William Alston, sostienen que la opinión es algo involuntario y que por tanto no pueden verse con propiedad sujetas a obligaciones. Si se mira, por ejemplo, a través de la ventana y se

advierte que está lloviendo, entonces nos veremos forzados a creer que está lloviendo. Los defensores de una epistemología deontológica pueden responder a esta objeción rechazando la que parece ser su premisa subyacente, a saber, que la obligación epistémica precisa que la opinión sea involuntaria. Dicho de otro modo, pueden insistir en que la opinión es voluntaria después de todo, y por tanto que se halla sujeta a obligaciones epistémicas, ya que existen medios por los cuales se puede evitar creer aquello que uno no habría de creer: *sopesando la evidencia* o mediante la oportuna *deliberación*.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, JUSTIFICACIÓN.

MS

DEPENDENCIA, en filosofía se aplica a la relación de alguno de los tres tipos siguientes: dependencia epistémica o dependencia en el orden del conocimiento; dependencia conceptual o dependencia en el orden de la comprensión; y dependencia ontológica o dependencia en el orden del ser. Cuando una relación de dependencia se da en una única dirección, entonces tenemos una relación de *prioridad*. Por ejemplo, si el todo es ontológicamente dependiente de sus partes, pero estas últimas no son a su vez ontológicamente dependientes del todo, entonces se puede decir que las partes son ontológicamente previas al todo. El término «prioridad lógica» se refiere por lo general a una prioridad en alguno de los tres sentidos anteriores.

Dependencia epistémica. Afirmar que los hechos de alguna clase *B* son epistémicamente dependientes de los hechos de alguna otra clase *A* es decir lo siguiente: no es posible conocer cualquier hecho en *B* a menos que se sepa ya algún hecho en *A* el cual sirve de evidencia para el hecho señalado en *B*. Por ejemplo, se podría considerar que para saber cualquier hecho acerca del entorno físico (por ejemplo, que hay fuego en el horno) es preciso saber (como evidencia) algunas características acerca de la experiencia sensorial (por ejemplo, que se empieza a sentir calor y que se ven llamas). Esto podría servir para mantener que los hechos acerca del mundo físico son epistémicamente dependientes de la experiencia sensorial. Si se piensa, además, que la dependencia no es recíproca –que es posible conocer hechos acerca de la experiencia sensorial sin tomar como evidencia cualesqueira hechos acerca del mundo físico–, se podría sostener muy bien que los hechos del primer tipo son epistémicamente previos a los hechos del segundo tipo. Otros ejemplos plausibles (aunque discutidos en ocasiones) de prioridad epistémica son los siguientes: los hechos relativos a la conducta de los demás son epistemológicamente previos a aquellos otros relativos a sus estados mentales; los que se refieren a objetos observables también lo son respecto a las partículas invisibles postuladas por la física, y los hechos partículares (por ejemplo, este cuervo es negro) son epistémicamente previos a los hechos generales (por ejemplo, todos los cuervos son negros).

¿Hay alguna clase de hechos de los que dependen todos los demás y tales que ellos a su vez no dependen de cualesquiera otros hechos –algo así como una historia básica acerca del edificio del conocimiento–? Algunos fundacionalistas responden afirmativamente a esta cuestión postulando un nivel básico de hechos fundamentales que resultan epistémicamente previos a cualesquiera otros. Los empiristas suelen ser fundacionalistas que sostienen que el nivel básico está formado por hechos acerca de nuestra experiencia sensorial inmediata. Los coherentistas rechazan la necesidad de admitir un *status* privilegiado formado por hechos en los que fundamentar el conocimiento de todos los demás. En lugar de esto, se sostiene que todos los hechos están a la par, siendo conocido cada uno de ellos en virtud del modo en el cual éste encaja con el resto.

En ocasiones parece que dos proposiciones o clases de ellas dependen epistémicamente la una de la otra en lo que parece un círculo vicioso –para conocer *A* se debe concocer primero *B*, y para conocer *B* hay que conocer antes *A*–. Cuando se admite que éste es el caso, se entra en un planteamiento escéptico en el que no es posible conocer ninguna proposición. Así, por ejemplo, Descartes opina que no es posible confiar en la propia capacidad cognitiva hasta confirmar la existencia de Dios y el hecho de que no nos engaña; ahora bien, ¿cómo es posible llegar a conocer algo acerca de Dios si no es confiando en nuestra propia capacidad cognitiva? Éste es el conocido problema del círculo cartesiano. Otro ejemplo lo ofrece el problema de la inducción tal y como lo establece Hume: para saber si la inducción es un modo legítimo de inferencia, antes es preciso saber si el futuro imita al pasado; pero en la medida en que este último hecho sólo se puede saber por inducción, sólo es posible establecerlo si ya se sabe que la inducción es un modo legítimo de inferencia. Las soluciones a estos problemas sólo pueden consistir en mostrar que, contrariamente a las primeras impresiones, ha de haber algún modo de conocer alguna de las proposiciones, independientemente del resto.

Dependencia conceptual. Decir que los hechos del tipo *B* son conceptualmente dependientes de los hechos del tipo *A* significa que para entender qué es *B*, se debe entender antes qué es *A*, o, alternativamente, que el concepto asociado a los objetos del tipo *B* sólo puede ser explicado o entendido a través del concepto asociado al hecho de ser *A*. Por ejemplo, se podría afirmar que el concepto de *ser*

tío de alguien sólo se puede entender propiamente entendiendo el concepto de *varón*. Los empiristas suelen mantener que entendemos lo que son ciertos objetos de la realidad exterior, tales como un árbol o una mesa, sólo llegando a saber las experiencias que éstos inducen en nosotros, de tal modo que los conceptos que aplicamos a los objetos físicos dependen de los conceptos que aplicamos a nuestras experiencias. También sostienen que esta dependencia no es recíproca, así que los conceptos de la experiencia son conceptualmente previos a los conceptos físicos.

Algunos empiristas se basan en la tesis de la prioridad conceptual que se acaba de mencionar para sostener la correspondiente tesis acerca de la prioridad epistémica –que los hechos acerca de la experiencia son previos desde un punto de vista epistémico a los hechos relativos a los objetos externos–. Volviendo a las mesas, sucede que algunos enemigos del empirismo sostienen que la prioridad conceptual mencionada se produce justo en la dirección contraria, esto es, que describimos y entendemos el tipo de experiencia que padecemos sólo cuando se especifica el tipo de objeto que la causa («esto huele como la hojarasca del pino»). En ocasiones ofrecen este tipo de argumento para rechazar que los hechos acerca de la experiencia sean previos, desde un punto de vista epistémico, a los hechos acerca de los objetos físicos. Ambas partes en esta disputa asumen que la relación de prioridad conceptual en una dirección excluye la relación de prioridad epistémica en la otra. Pero, ¿por qué es imposible que se dé *tanto* que los hechos relativos a la experiencia sean previos en un sentido epistémico a los hechos acerca de los objetos físicos, como que los conceptos acerca de estos últimos sean conceptualmente previos a los conceptos acerca de la experiencia? Los modos en que pueden estar conectados los diversos tipos de prioridad y dependencia (por ejemplo, si sucede que la prioridad conceptual implica la prioridad epistémica) es un asunto que necesita un estudio más detenido.

Dependencia ontológica. *A*firmar que las entidades de un cierto tipo (digamos *B*) son ontológicamente dependientes de las entidades de otro tipo (sea éste *A*) significa exactamente lo siguiente: no es posible que exista alguna entidad del tipo *B* sin que exista alguna otra del tipo *A;* es decir, es lógica, o metafísicamente necesario que si existe algún *B,* entonces haya de existir algún *A.* La dependencia ontológica puede ser específica (en cuyo caso la existencia de un *B* depende de la existencia de un *A* particular) o genérica (en la que la existencia de un *B* depende de la existencia de un *A* cualquiera). Si los objetos del tipo *B* son ontológicamente dependientes de los objetos del tipo *A* pero no sucede al contrario, entonces se dice que los objetos del tipo *A* son ontológicamente previos a los objetos del tipo *B.* La noción tradicional de substancia se suele definir en términos de prioridad ontológica –las substancias pueden existir sin otras cosas, como afirmó *A*ristóteles, pero las otras cosas no pueden existir sin substancias.

Leibniz fue de la opinión de que las entidades compuestas son ontológicamente dependientes de las entidades simples (es decir, sin partes) –esto es, que los objetos compuestos existen sólo porque poseen ciertos elementos simples que están dispuestos en un cierto modo–. Berkeley, J. S. Mill y otros fenomenalistas han considerado que los objetos físicos son ontológicamente dependientes de las experiencias sensoriales –dicho de otro modo, que la existencia de una mesa o de un árbol consiste, precisamente, en la existencia de experiencias sensoriales de acuerdo con ciertos patrones. Spinoza consideró que todos los seres finitos son ontológicamente dependientes de Dios y que Dios no es ontológicamente dependiente de ninguna otra cosa, de este modo, Dios, al ser ontológicamente previo a cualquier otra cosa, es la única substancia según la doctrina de este autor.

En ocasiones surgen disputas acerca de la dirección en que se da una relación de prioridad ontológica. Algunos filósofos consideran, por ejemplo, que los puntos inextensos son previos a los cuerpos extensos, mientras que otros piensan que son estos últimos los que son previos a los puntos inextensos. Unos opinan que las cosas son previas a los acontencimientos, mientras que otros opinan justo lo contrario. A la vista de estos desacuerdos, aún hay pensadores (como Goodman) que sugieren que nada es inherentemente o absolutamente previo a ninguna otra cosa: *A* puede ser previo a *B* según un cierto esquema conceptual, *B* serlo a *A* en otro, sin haber modo de dirimir cuál de los dos es el correcto. El hecho de si las relaciones de prioridad se dan de modo absoluto o de forma relativa a un esquema conceptual es algo que en la actualidad divide a los realistas de los antirrealistas.

Véase también FENOMENALISMO, FUNDACIONALISMO, IDEALISMO, REALISMO METAFÍSICO, SUBSTANCIA.

JVC

DEPENDENCIA CAUSAL, véase CAUSALIDAD, DEPENDENCIA.

DEPENDENCIA EPISTÉMICA, véase DEPENDENCIA.

DEPENDENCIA FUNCIONAL, relación entre magnitudes variables (especialmente magnitudes físicas) y ciertas propiedades o procesos. En la física moderna hay dos tipos de leyes que establecen tales relaciones.

1. Existen leyes numéricas que establecen la variación concomitante de ciertas cantidades, donde una variación en una de ellas se ve acompañada por variaciones en las restantes. Un ejemplo de ello es la ley de los gases perfectos: $pV = aT$, donde p es la presión del gas, V su volumen, T la temperatura absoluta y a una constante que procede de la masa y la naturaleza del gas. Estas leyes no dicen nada acerca del orden temporal de las variaciones y se puede dar además una variación de cualquiera de las magnitudes relevantes. Lo que se somete a control aquí es la variación concomitante, no la secuencia causal.

2. Otras leyes numéricas establecen variaciones de las magnitudes físicas en relación al tiempo. La ley de Galileo de la caída libre afirma que el cambio que experimenta la unidad temporal de un cuerpo en caída libre (en el vacío) hacia el centro de la tierra es igual a gt, donde g es una constante y t es el tiempo de la caída y donde la proporción en que el tiempo cambia con respecto a g está en correspondencia con el intervalo t. La ley es verdadera para cualquier cuerpo en un estado de caída libre y para cualquier periodo de tiempo que ésta dure. Tales leyes son denominadas también «dinámicas» debido a que se refieren a los procesos temporales que generalmente se explican postulando fuerzas que actúan sobre los objetos en cuestión.

REB

DEPENDENCIA ONTOLÓGICA, véase **DEPENDENCIA.**

DEPENDIENTE, BELLEZA, véase **BELLEZA.**

DERECHO, véase **ÉTICA.**

DERECHO ABSOLUTO, véase **DERECHOS.**

DERECHO NATURAL, véase **DERECHOS.**

DERECHO POR NATURALEZA, véase **HOBBES.**

DERECHO *PRIMA FACIE*, véase **DERECHOS.**

DERECHOS, posiciones ventajosas conferidas a algún posesor por la ley, la moral, las reglas u otras normas. No hay acuerdo acerca de en qué sentido sean ventajas los derechos. Las *teorías de la voluntad* mantienen que los derechos favorecen la voluntad del posesor frente a la voluntad enfrentada de algún otro partido; las *teorías del interés* mantienen que los derechos sirven para proteger o promover los intereses de los posesores del derecho. Hohfeld identificó cuatro ventajas legales: libertades, reclamaciones, potestades e inmunidades.

El concepto de derecho apareció en la jurisprudencia romana y se extendió a la ética a través de la teoría de la ley natural. Lo mismo que la ley positiva, la ley promulgada por los legisladores humanos, confiere derechos legales, la ley natural confiere derechos naturales. Los derechos se clasifican por sus fuentes específicas en distintos tipos de normas. Los derechos legales son posiciones ventajosas por las leyes de una sociedad. Otros tipos de derechos institucionales son conferidos por los reglamentos de organizaciones privadas, el código ético de una sociedad e incluso el reglamento de algún juego o deporte. Quienes identifican la ley natural con la ley moral suelen identificar derechos naturales y derechos morales, pero algunos limitan los derechos naturales a nuestros derechos más fundamentales y los oponen a los derechos morales corrientes. Otros niegan que los derechos morales sean naturales porque creen que son concedidos por las costumbres o la moral positiva de la propia sociedad.

Siempre que se posee un derecho específico, se posee por poseer algún *status*. Por ello los derechos se clasifican también por el *status*. Los derechos civiles son los que se poseen como ciudadano; los derechos humanos, los que se tienen por ser humano. Presumiblemente, los derechos de la mujer, el niño, el paciente y el negro como tal son análogos.

Los derechos humanos desempeñan en ética un papel muy parecido al que desempeñaron los derechos naturales. Eso se debe en parte a que las dudas ontológicas sobre la existencia de Dios socavan la aceptación de cualquier ley natural que consista pretendidamente en mandamientos divinos, y las dudas epistemológicas acerca de verdades morales autoevidentes llevan a muchos a rechazar cualquier ley natural que se presente como un dictado de la razón. Aunque se invoca con frecuencia la concepción tomista de que los derechos naturales se fundan en la naturaleza del hombre, la mayoría de los filósofos morales rechaza su concepción teleológica de la naturaleza humana definida por objetivos humanos esenciales. Parece más sencillo apelar en su lugar a derechos fundamentales que tienen que ser universales entre los seres humanos porque son poseídos meramente en virtud del *status* de cada cual *como* ser humano. Sigue considerándose que los derechos humanos son naturales en la amplia acepción de existir independientemente de cualquier acción o institución humanas. Eso explica que puedan usarse como norma independiente para criticar las leyes y políticas de los gobiernos y otras organizaciones. Como los derechos humanos se clasifican por su *status* más que por su origen, hay otra variedad de derechos humanos que son institucionales y no naturales. Son los derechos humanos que han sido incorporados a los sistemas legales por convenios internacionales como la Convención Europea de los Derechos Humanos.

A veces se dice que mientras los derechos naturales fueron concebidos como derechos puramente

negativos, como el derecho a no ser encarcelado arbitrariamente, la concepción de los derechos humanos es más amplia e incluye derechos sociales y económicos positivos, como el derecho a la seguridad social o a un nivel de vida digno. Pero no parece que eso sea cierto por definición. Teóricos tradicionales de la ley natural como Grocio y Locke hablan de derechos y potestades naturales, asociándolos a las libertades antes que a reivindicaciones frente a las interferencias. Aunque las modernas declaraciones de derechos humanos suelen incluir derechos sociales y económicos, asumen que son derechos en el mismo sentido que lo son los tradicionales derechos políticos.

Los derechos se clasifican frecuentemente por sus propiedades formales. Por ejemplo, el derecho a no ser apaleado es un derecho negativo porque impone una obligación negativa de *no* apalear, mientras que el derecho de quien da un crédito a su devolución es un derecho positivo porque impone una obligación positiva a devolverlo. El derecho al reintegro es también un derecho pasivo porque su contenido se formula adecuadamente en voz pasiva, mientras que el derecho a defenderse es un derecho activo porque su contenido se formula mejor en voz activa. Además, un derecho *in rem* es un derecho frente a cualquier otra parte; un derecho *in personam* es un derecho sólo frente a alguien o algunos. Esto no coincide con la distinción de H. L. A. Hart entre derechos generales y especiales, derechos de cualquiera frente a cualquiera, como el derecho a la libertad de expresión, y los derechos que surgen de relaciones especiales, como el que se da entre el el prestamista y el deudor o entre marido y mujer.

Los derechos se oponen conceptualmente a las obligaciones, porque los derechos son ventajas y las obligaciones desventajas. Con todo, hay juristas y filósofos que mantienen que derechos y obligaciones son lógicamente correlativos. Así parece ser en el caso de los derechos a exigir; por ejemplo, el derecho del prestamista a que se le reintegre el crédito implica la obligación del deudor a reintegrarlo y viceversa. Pero el correlato lógico de un derecho a una libertad, como el derecho a aparcar frente al propio domicilio, es la ausencia de cualquier obligación de no hacerlo. Este contraste es señalado por la distinción de D. D. Raphael entre derechos de recipiencia y derechos de acción.

En ocasiones, decir que se tiene derecho a algo no es más que decir que no es incorrecto que uno actúe de ese modo. A eso se le llama derecho en sentido débil. Con mayor frecuencia, decir que se tiene derecho a algo no implica que el ejercicio de ese derecho sea un derecho. Así, puedo tener derecho a no hacer un favor a un amigo aunque no sea correcto que no se lo haga.

Finalmente, muchos filósofos distinguen entre derechos absolutos y derechos *prima facie*. Un derecho absoluto vale siempre, es decir, sitúa en desventaja a otras partes, dentro de su alcance; un derecho *prima facie* es aquel que sólo vale mientras el fundamento de ese derecho no pese menos que alguna razón en contra más poderosa.

Véase también DEBER, FILOSOFÍA DEL DERECHO, FILOSOFÍA POLÍTICA, HOHFELD, LEY NATURAL.

CWE

DERECHOS CIVILES, véase DERECHOS.

DERECHOS HOHFELDIANOS, véase HOHFELD.

DERECHOS IMPERFECTOS, véase GROCIO.

DERECHOS LEGALES, véase DERECHOS.

DERECHOS NATURALES, véase DERECHOS.

DERECHOS PERFECTOS, véase DERECHOS.

DERIVACIÓN, véase DEDUCCIÓN.

DERIVACIONAL, LOGICISMO, véase LOGICISMO.

DERRIDA, JACQUES (n. 1930), filósofo francés, responsable del deconstruccionismo y una de las figuras que han liderado el movimiento posmoderno. El pensamiento posmoderno intenta ir más allá de la modernidad revelando inconsistencias o aporías dentro de la tradición occidental desde Descartes hasta el momento actual. Estas aporías se han visto generalmente asociadas a la onto-teología, término acuñado por Heidegger para caracterizar una forma de pensar acerca de la verdad que se sustenta en última instancia en una concepción de la divinidad. La deconstrucción es la metodología de la revelación: suele comportar el reconocimiento de pares de oposiciones definidos de forma interdependiente por exclusión mutua, como, por ejemplo, lo bueno y lo malo y la verdad y la falsedad, términos que operan todos ellos como fundamento del pensamieno moderno. La metafísica ontoteológica que subyace a la modernidad es una metafísica de la presencia: ser equivale a estar presente y, en última instancia, estar absolutamente presente en lo absoluto, esto es, ante la divinidad, cuyo propio ser es concebido como la presencia en sí misma, como la coincidencia del ser y el conocer en el Ser que conoce todas las cosas y se reconoce él mismo como la razón de todas las cosas que hay. La divinidad opera así como la medida de la verdad. La aporía que aquí se revela mediante el uso de la deconstrucción es que la medida moderna de la verdad no puede tener conocimiento de su propia medida: la

coincidencia de lo que se es y de aquello que se conoce resulta imposible para una inteligencia finita.

Entre los pensadores que más han influido sobre Derrida se encuentran Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Saussure, así como pensadores estructuralistas como Lévi-Strauss. No obstante, es su temprana crítica a Husserl en *Introduction à L'origine de la géometrie de Husserl* (1962) lo que le concede un reconocimiento público como crítico de la tradición fenomenológica y lo que contribuye también a fijar el marco conceptual de toda su obra posterior. Derrida intenta demostrar que el origen de la geometría, considerado por Husserl como el paradigma que guía el pensamiento occidental, responde a un ideal supratemporal de conocimiento perfecto que sirve como fin de todo el conocimiento humano. De este modo, el origen de la geometría se hace inseparable de su fin o *telos*, idea que Derrida generaliza más adelante en su deconstrucción de la noción misma de origen. Sostiene que este ideal no puede ser realizado en el tiempo y que por tanto, no puede fundamentarse en la experiencia vital, razón por la que no puede dar satisfacción al «principio de los principios» que Husserl concibió como criterio principal de la fenomenología, a saber, el principio de que todo conocimiento ha de fundamentarse en la conciencia de un objeto que es coincidentemente consciente de sí mismo. El descubrimiento de esta aporía en el núcleo mismo de la fenomenología y en general, en el propio pensamiento occidental no recibe aún el nombre de deconstrucción, pero establece la estructura formal que guía más adelante a Derrida en otras revelaciones deconstructivas de la metafísica de la presencia que subyace a la modernidad en la que culmina el pensamiento occidental.

Véase también DECONSTRUCCIÓN, FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA POSMODERNA, HEIDEGGER.

MCD

DESCARTES, RENÉ (1596-1650), filósofo y matemático francés. Uno de los fundadores del «mundo moderno». Descartes fue, tal vez, la figura más importante en la revolución intelectual del siglo XVII a lo largo de la cual los sistemas tradicionales de pensamiento basados en la filosofía aristotélica fueron desafiados y finalmente superados. Su concepción de la filosofía fue omnicomprensiva: alcanzó desde las matemáticas y las ciencias físicas hasta la psicología y la ética, basándose en todo momento en lo que consideró un fundamento metafísico absolutamente firme y seguro. Su tratamiento de los problemas del conocimiento, de la certeza y de la naturaleza de la mente humana desempeñó un papel fundamental en la forma que adoptó el desarrollo posterior de la filosofía.

Vida y obra. Descartes nació en una pequeña ciudad cerca de Tours, la cual lleva ahora su nombre. Fue criado por su abuela materna (al haber muerto su madre poco tiempo después de su nacimiento) hasta los diez años, momento en el que es enviado al al colegio de los jesuitas de La Flèche, por entonces recién fundado en Anjou, y en el cual permanece interno durante nueve años. En La Flèche estudió literatura clásica y otros temas tradicionales tales como historia, retórica, filosofía natural (basada en el modelo aristotélico) y teología. Más tarde dijo de La Flèche que podía ser tenida por «una de las mejores escuelas de Europa», pero que, por lo que respecta a la filosofía que había aprendido allí, pudo apreciar que «pese a haber sido desarrollada por las mejores mentes de las últimas centurias, no contenía ningún elemento que no fuera disputado y por tanto dudoso.»

Al la edad de veintidós años (tras haberse graduado en derecho en Poitiers) se embarca en una serie de viajes por toda Europa «determinado», como luego afirmaría, a «no perseguir ningún otro conocimiento que el que se pueda encontar en mí mismo o en el gran libro del mundo». La mayor influencia durante esta época temprana la constituye su amistad con el pensador holandés Isaac Beeckman, quien despertó en él un duradero interés por las matemáticas –una ciencia en la cual pudo apreciar la precisión y certidumbre del tipo que hace que realmente merezca el título de *scientia* (término que Descartes emplea para referirse al conocimiento propiamente sistemático basado en principios ciertos)–. Una parte considerable de las energías del joven Descartes se dirigieron al estudio de la matemática pura: el ensayo que lleva por título *Geometría* (publicado en 1637) incorpora resultados descubiertos en la década de 1620. Consideró, no obstante, que las matemáticas podían ser vistas como la clave para progresar en el dominio de las ciencias aplicadas; su primera obra, *Compendium Musicae (Compendio de música),* escrita en 1618 y dedicada a Beeckman, emplea principios cuantitativos al estudio de la armonía y la disonancia. En un sentido más general, se puede decir que Descartes consideró las matemáticas como un paradigma del entendimiento humano: «esas largas cadenas compuestas de razonamientos simples y elementales que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más complejas demostraciones me dieron la ocasión de suponer que todas las cosas que caen bajo el alcance del conocimiento humano están interconectadas del mismo modo» (*Discurso del método*, Parte II).

En el curso de uno de sus viajes, Descartes se retrata a sí mismo, un 10 de noviembre de 1619, como una persona encerrada en una «habitación calentada por una estufa» en una ciudad del sur de Alemania. Allí, y tras un día de intensa meditación, experimentó una serie de sueños de gran viveza que le llevaron

al convencimiento de que su misión consistía en encontrar un nuevo sistema filosófico y científico. Tras volver a París y pasar allí un tiempo, emigró a Holanda en 1628, donde vivió (aunque con frecuentes cambios de domicilio) durante la mayor parte de su vida. En 1633 tenía ya terminado un tratado de cosmología y física, *Le Monde*, sin embargo, se abstiene prudentemente de publicarlo al tener noticia de la condena de Galileo por su rechazo (que Descartes también compartió) de la teoría tradicional geocéntrica acerca del universo. En 1637 da permiso para que se publique, en francés, un ejemplo de su producción científica consistente en tres ensayos titulados *Dióptrica, Meteorología* y *Geometría*. Como prefacio a esta selección incluye una introducción autobiográfica titulada *Discurso del método de conducir con acierto la propia razón y alcanzar la verdad en las ciencias*. Esta obra, que incluye discusiones relativas a un cierto número de problemas científicos tales como la circulación de la sangre, contiene (Parte IV) un resumen de los puntos de vista de Descartes acerca del conocimiento, la certeza y la fundamentación científica de la ciencia. Las críticas que reciben sus argumentos conducen a Descartes a componer lo que va a ser su obra maestra en filosofía, *Las Meditaciones metafísicas*, publicada en latín en 1641 y donde se ofrece un dramático relato del viaje desde la duda universal a la certeza acerca de la propia existencia y la pugna subsiguiente por establecer la existencia de Dios, la naturaleza, la existencia del mundo exterior y la relación entre mente y cuerpo. Las *Meditaciones* despertaron un enorme interés entre sus contemporáneos, al punto de que una serie formada por seis objeciones a cargo de renombrados filósofos (incluyendo a Mersenne, Hobbes, Arnauld y Gassendi) se publicó como parte de la primera edición de la obra (una séptima entrega a cargo del jesuita Pierre Bourdin se incluyó en la segunda edición de 1642).

Pocos años más tarde, Descartes publicó, en latín, un monumental compendio de sus tesis sobre ciencia y metafísica titulado *Principios de filosofía*, confiando en que llegase a convertirse en un texto universitario de referencia capaz de rivalizar con los textos estándar basados en la obra de Aristóteles. En los últimos años de la década de 1640, Descartes se mostró interesado por diversas cuestiones de ética y psicología debido, en parte, a los problemas que la fructífera correspondencia habida con la princesa Isabel de Bohemia le señaló en referencia a las implicaciones de su sistema. Los resultados de este empeño aparecen publicados en 1649 en un largo texto escrito en francés y titulado *Tratado de las pasiones humanas*. Ese mismo año, Descartes acepta (tras muchas dudas) una invitación a viajar a Estocolmo para hacerse cargo de la educación de la reina Cristina de Suecia. Se le pidió que acudiera a palacio a realizar sus tareas de tutor a las cinco en punto de la madrugada, lo cual produjo una ruptura tal en sus hábitos (había mantenido la costumbre de permanecer en la cama hasta altas horas de la mañana) que le llevaron a contraer una grave neumonía. Murió al poco de haber cumplido los cincuenta y cuatro años de edad.

El sistema cartesiano. En un famoso símil, Descartes describe la totalidad de la filosofía como un árbol: las raíces son la metafísica, el tronco lo forma la filosofía y las ramas están formadas por las diversas ciencias, incluyendo la mecánica, la medicina y la ética. Esta analogía captura al menos tres de las principales características del sistema cartesiano. La primera es su insistencia en la esencial unidad del conocimiento, que contrasta fuertemente con la concepción aristotélica de las ciencias como una serie de disciplinas separadas, cada una de las cuales posee su propia metodología y sus propios estándares de rigor. Las ciencias, apunta Descartes en un cuaderno de notas, están «conectadas unas a otras» en una secuencia que es, en principio, tan simple y directa como la serie de los números. El segundo aspecto que se ve recogido en el símil del árbol es el que se refiere a la utilidad de la filosofía para la vida ordinaria: el árbol se valora por sus frutos, y éstos se recogen, señala Descartes, «no de las raíces o el tronco, sino de los extremos de sus ramas» –las ciencias de tipo práctico–. Descartes destaca con frecuencia el hecho de que su principal motivación no es la teoría abstracta concebida para su único disfrute; en el lugar de la «filosofía especulativa que se enseña en las escuelas», deberíamos intentar alcanzar un conocimiento que sea «útil en la vida» y que un día pueda hacer de nosotros «maestros y dueños de la naturaleza». En tercer lugar, la ubicación de la metafísica o «filosofía primera» en las raíces del árbol captura perfectamente la creencia cartesiana en lo que se ha venido a llamar fundacionalismo, punto de vista que sostiene que el conocimiento ha de ser construido de abajo a arriba y que nada puede tenerse por cierto hasta haber descendido hasta los primeros principios.

La duda y los fundamentos de la opinión. En su obra central dedicada a la metafísica, las *Meditaciones*, comienza su proyecto de construcción observando que muchas de las opiniones que ha aceptado desde su infancia se han vuelto poco merecedoras de confianza; por ello se hace preciso, «al menos por una vez en la vida [...] demolerlo todo y empezar de nuevo directamente a partir de los principios». A esto sigue una crítica sistemática de todas las opiniones previas. Todo lo que está basado en nuestros sentidos es potencialmente sospechoso, ya que «he visto por propia experiencia que los sentidos en ocasiones nos engañan y que es prudente no confiar en nadie que nos haya engañado ya en una

ocasión». Incluso un juicio tan aparentemente directo como «Yo estoy aquí sentado frente al fuego» puede ser falso, ya que no hay ninguna garantía de que mi experiencia presente no sea un sueño. El *argumento del sueño* (como se le ha venido a llamar) deja intactas las verdades de las matemáticas, ya que «tanto si estoy despierto como si estoy dormido dos y tres son cinco». Descartes procede a continuación a introducir un argumento más radical a favor de la duda, basado en el siguiente dilema: si hay un Dios omnipotente, entonces éste podría tal vez llevarme al error cada vez que sumo dos y tres; si, por otra parte, no hay Dios, entonces deberé mi origen no a ningún creador inteligente y poderoso, sino a alguna serie aleatoria de causas imperfectas, y si éste es el caso, entonces aún hay menos razones para creer que mis intuiciones básicas acerca de las matemáticas sean dignas de confianza.

Hacia el final de la «Primera meditación», Descartes se encuentra sumergido en la ciénaga de la duda más absoluta, que dramatiza al introducir un demonio imaginario «del mayor poder y astucia» que sistemáticamente le engaña de todas las formas posibles. Todo aquello en que creo –«el cielo, la tierra y todas las cosas del mundo exterior»– podrían ser ilusiones que ese demonio ha ingeniado con el fin de engañarme. De todos modos es esta duda tan extrema, no importa cuánto más se prolongue, la que acaba por mostrar la primera verdad indubitable en la búsqueda cartesiana del conocimiento –la existencia del sujeto pensante–. «Dejemos que el demonio me engañe tanto como sea capaz, él nunca podrá conseguir que yo no sea nada, ya que yo pienso que soy algo [...] que pienso, que existo es verdad en la medida en que esto es pronunciado por mí o concebido en mi mente. En otro lugar, Descartes expresa el argumento del *cogito* con la famosa frase «*Cogito ergo sum*».

Tras haber establecido su propia existencia, Descartes procede en la «Tercera meditación» a hacer inventario de las ideas que encuentra en su mente, entre las cuales identifica la idea de un ser máximamente perfecto. En un argumento causal considerablemente criticado, establece que el contenido representacional (o «realidad objetiva») de esta idea es tan grande que no es posible que se haya originado en el interior de su propia mente (imperfecta), sino que debe haber sido puesto en él por un ser realmente perfecto: Dios. La importancia de Dios en el sistema cartesiano difícilmente puede ser exagerada. Una vez que queda establecida la existencia de Dios, Descartes puede proceder a reestablecer la creencia en el mundo que le rodea: puesto que Dios es perfecto, y, por tanto, no pretende engañarnos sistemáticamente, la fuerte propensión que mostramos a creer que muchas de nuestras ideas proceden de objetos externos ha de ser, en general, correcta; y, por tanto, el mundo exterior ha de existir («Sexta meditación»). Es aún más importante el hecho de que Descartes emplee el concepto de Dios para establecer un método fiable para la búsqueda de la verdad. Los seres humanos, en la medida en que son finitos e imperfectos, suelen equivocarse; en particular, los datos de los sentidos son, en palabras de Descartes, «oscuros y confusos». Pero cada uno de nosotros puede, no obstante, evitar el error siempre que recordemos que en tales casos hay que suspender el juicio y limitarnos a las percepciones «claras y distintas» de la inteligencia pura. El regalo que Dios hizo a los hombres fue el disponer de un intelecto fiable y si lo usamos con el mayor cuidado posible, entonces podemos estar seguros de evitar el error («Cuarta meditación»).

En esta parte central de su filosofía, Descartes se hace continuador de una larga tradición que se remonta a san Agustín (con sus raíces últimas en Platón) y la cual se muestra escéptica en un primer momento ante la evidencia de los sentidos, que contrasta con la fiabilidad de las percepciones abstractas del intelecto, para considerar a continuación ese conocimiento intelectual como un tipo de iluminación que deriva de una fuente más elevada que la propia mente del hombre. Descartes usa con frecuencia la antigua metáfora de la «luz natural» o «luz de la razón» para recoger la idea de que las intuiciones fundamentales del intelecto son inherentemente fiables. La etiqueta «racionalista», que se aplica con frecuencia a Descartes en relación a esto, puede resultar algo confundente, ya que éste, ciertamente, no confía *únicamente* en la razón: en el desarrollo de sus teorías científicas siempre concedió un papel importante a la observación empírica por lo que se refiere a la contrastación de hipótesis y a la comprensión de los mecanismos de la naturaleza (su «teoría de los vórtices», relativa al movimiento planetario, se basa en observaciones del movimiento de los remolinos).

Lo que sí es cierto, no obstante, es que los elementos fundamentales de la ciencia cartesiana son las ideas innatas (principalmente las de las matemáticas), cuya fiabilidad toma Descartes como algo garantizado por el hecho de haber sido implantadas en nuestra mente por Dios. Esto, sin embargo, da lugar a su vez a uno de mayores problemas del sistema cartesiano, que fue primeramente descrito por alguno de los contemporáneos del propio Descartes (principalmente Mersenne y Arnauld) y que ha llegado a ser posteriormente conocido bajo el nombre de *círculo cartesiano*. Si sucede que la fiabilidad de las ideas claras y distintas del intelecto depende de nuestro conocimiento de Dios, ¿cómo puede llegarse a establecer ese conocimiento en primer lugar? Si la respuesta consiste en afirmar que probamos la existencia de Dios a partir de premisas que percibimos

de forma clara y distinta, entonces el razonamiento parece circular; porque ¿cómo estamos autorizados en esta etapa a asumir que nuestras percepciones claras y distintas son realmente fiables? Los intentos de Descartes por tratar este problema no son enteramente satisfactorios, pero su respuesta general apunta a la existencia de algunas proposiciones tan simples y transparentes que, a poco que nos fijamos en ellas, podemos estar seguros de su verdad incluso sin tener una garantía divina.

Ciencia cartesiana y dualismo. El sistema científico que Descartes había desarrollado antes de escribir las *Meditaciones* y que elabora posteriormente para los *Principios de filosofía* intenta, allí donde resulta posible, reducir los fenómenos naturales a descripciones cuantitativas dentro del marco de la aritmética y la geometría: «mi consideración de la materia en los objetos corpóreos», afirma en los *Principios,* «no supone nada al margen de divisiones, formas y movimientos». Esto conecta a su vez con su compromiso metafísico de confiar tan sólo en ideas claras y distintas. En lugar del elaborado aparato de la escolástica, con su plétora de «formas substanciales» y «cualidades reales», Descartes propone matematizar la ciencia. El mundo material es, simplemente, una serie indefinida de variaciones en la forma, tamaño y movimiento de la materia simple y homogénea que forma lo que Descartes denomina *res extensa*. Bajo esta categoría incluye todos los fenómenos físicos y biológicos, también la conducta animal más compleja, que Descartes considera como el mero resultado de unos procesos puramente mecánicos (en el caso de animales no humanos, de simples autómatas mecánicos, véase *Discurso,* Parte V).

Hay, sin embargo, una clase de fenómenos que no pueden ser tratados, en opinión de Descartes, de este modo, a saber, la experiencia consciente. El pensamiento, afirma en numerosas ocasiones, es completamente ajeno a, e incompatible con, lo extenso: no ocupa lugar y es inextenso e indivisible. A partir de este punto, Descartes desarrolla una teoría dualista de la substancia: junto a la *res extensa* que constituye el universo material se encuentra la *res cogitans,* o susbtancia pensante, que es enteramente independiente de la materia. Cada sujeto consciente es una única substancia pensante: «Este “yo”, esto es, el alma por la cual soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo, y no dejaría de ser lo que es incluso si el cuerpo no existiera».

Los argumentos de Descartes acerca de la incorporeidad del alma fueron ya respondidos por sus contemporáneos y han sido fuertemente criticados por posteriores comentaristas. En el *Discurso* y en la «Segunda meditación» hizo hincapié en su habilidad para formarse una concepción de sí mismo como un sujeto existente, mientras que es capaz de dudar al mismo tiempo de cualquier objeto físico; pero esto, como señalan sus críticos, parece inadecuado para establecer la conclusión de que es una *res cogitans* –un ser cuya toda esencia consiste simplemente en pensar–. Es verdad que somos capaces de imaginarnos a nosotros mismos sin un cuerpo, pero esto difícilmente prueba que podamos existir realmente sin uno (véase la «Sinopsis» de las *Meditaciones).* A esto se añade que nuestra experiencia cotidiana testifica a favor del hecho de que no somos seres incorpóreos, sino auténticas criaturas de carne y hueso. «La naturaleza me enseña a través de las sensaciones de dolor, hambre, sed, etc.», admite Descartes en la «Sexta meditación», de modo «que no estoy presente en mi cuerpo como lo hace un marinero en su barco, sino que estoy tan firmemente apegado a él que parece que estuviese mezclado con él». Pero, de todos modos, ¿cómo puede un alma incorpórea interactuar con el cuerpo de una forma tal? En sus últimos escritos, Descartes habla de la «unión de alma y cuerpo» como de una «noción primitiva» (véanse las cartas a la princesa Isabel de 21 de mayo y 28 de junio de 1643). Parece que esto debe interpretarse haciendo referencia al hecho de que igual que hay propiedades (tales como la longitud) que pertenecen sólo al cuerpo y propiedades que pertenecen sólo a la mente (como el entendimiento), del mismo modo hay ítems tales como las sensaciones que son irreductiblemente psicofísicas y que me pertenecen en la medida en que soy una consciencia *encarnada*. La explicación de estos fenómenos psicofísicos constituye la tarea que Descartes se impuso a sí mismo en su última obra, *Tratado de las pasiones humanas*. Es aquí donde desarrolla la teoría según la cual la glándula pineal del cerebro es el «asiento del alma» y el lugar donde se reciben los datos de los sentidos (a través del sistema nervioso), y donde se inician los movimientos corporales. Al margen de la abundancia de detalles fisiológicos que suministra Descartes, el problema filosófico central asociado a su tratamiento dualista de los seres humanos que ve en ellos entidades híbridas hechas de un cuerpo físico y un alma inmaterial son, por lo general, consentidos, no propiamente resueltos.

Influencias. Al margen de las dificultades filosóficas que acosan al sistema cartesiano, su visión relativa a una interpretación unificada de la realidad ha conservado un importante interés entre los filósofos y los científicos desde entonces. Su insistencia en que la senda del progreso reside en tomar la dirección de la explicación cuantitativa ha sido considerablemente reivindicada. Su intento por construir un sistema de conocimiento empezando por la certeza subjetiva de la conciencia del yo ha sido igualmente importante, aunque sólo sea porque mucha de la epistemología de nuestro tiempo ha cons-

tituido una reacción contra la perspectiva autocéntrica que Descartes toma como punto de partida. Por lo que se refiere a su teoría de la mente, no es muy arriesgado decir que en la actualidad se considera que produce más problemas de los que es capaz de resolver. Sin embargo, la insistencia de Descartes en que los fenómenos de la experiencia consciente son irreductibles a explicaciones en términos puramente físicos es aún considerablemente influyente y el núcleo de los profundos problemas que propone acerca de la naturaleza de la mente humana y su relación con el mundo material se encuentran aún muy lejos de haber sido resueltos.

Véase también ***COGITO ERGO SUM*****, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FUNDACIONALISMO, RACIONALISMO.**

JCOR

DESCENDENTE, UTILIDAD MARGINAL, véase **UTILITARISMO.**

DESCOMPOSICIONALIDAD, véase **MODULARIDAD.**

DESCRIPCIÓN, CONOCIMIENTO POR, véase **CONOCIMIENTO POR FAMILIARIDAD.**

DESCRIPCIÓN, ESTRUCTURA DE LA, véase **CARNAP.**

DESCRIPCIÓN DE ESTADO, véase **CARNAP.**

DESCRIPCIÓN DEFINIDA, OPERADOR DE, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

DESCRIPCIÓN ESTRUCTURAL, véase **CARNAP.**

DESCRIPCIONES, TEORÍA DE, véase **TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

DESCRIPTIVA, EMERGENCIA, véase **HOLISMO METODOLÓGICO.**

DESCRIPTIVA, METAFÍSICA, véase **METAFÍSICA.**

DESCRIPTIVISMO, tesis según la cual el significado de cualquier enunciado valorativo es puramente descriptivo o fáctico, es decir, está determinado, aparte de por sus características sintácticas, por sus condiciones de verdad. El antidescriptivismo (del cual el emotivismo y el prescriptivismo son las principales variedades) es el punto de vista según el cual el significado de los enunciados valorativos genuinos es tal que éstos expresan *necesariamente* los sentimientos o compromisos del hablante. Antinaturalismo, naturalismo, y supernaturalismo constituyen posiciones descriptivistas acerca de la naturaleza de las propiedades a las que se refieren las reglas de significado. El descriptivismo se relaciona con el cognitivismo y el realismo moral.

Véase también EMOTIVISMO, ÉTICA.

BWH

DESCRIPTIVO, INDIVIDUALISMO, véase **HOLISMO.**

DESCRIPTIVO, RELATIVISMO, véase **RELATIVISMO.**

DESCRIPTIVO, SIGNIFICADO, véase **EMOTIVISMO, SIGNIFICADO.**

DESENCARNACIÓN, estado inmaterial de la existencia de un sujeto que perviamente tenía cuerpo. La desencarnación es así distinguible de la no encarnación o la inmaterialidad. Dios y los ángeles, si existen, son no encarnados o inmateriales. Por contra, si los seres humanos continúan existiendo cuando sus cuerpos mueren, entonces son seres desencarnados. Tal como sugiere este ejemplo, la desencarnación es un asunto típicamente discutido en el contexto de la inmortalidad o la vida tras la muerte. Presupone la doctrina según la cual los seres humanos poseen almas o algún otro tipo de entidad inmaterial que es capaz de existir aparte del cuerpo. El hecho de si es posible para la persona resultar desencarnada es un asunto controvertido. La mayoría de los filósofos que creen que esto es posible asumen que un sujeto desencarnado es un sujeto consciente, pero no es nada obvio que esto deba ser así.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, IDENTIDAD PERSONAL, PLATÓN, SUPERVENIENCIA.

ERW

DESEO EXTRÍNSECO, deseo mostrado hacia algo que es capaz de conducir a alguna otra cosa también deseada. Los deseos extrínsecos se distinguen de los *intrínsecos,* esto es, de aquellos dirigidos a ítems por sí mismos, o en tanto que fines. De este modo, un sujeto podría desear una seguridad económica de modo extrínseco como un medio de obtener su felicidad y desear esta felicidad de forma intríseca o como un fin en sí mismo. Algunos deseos son mixtos: sus objetos son deseados tanto por su capacidad de conducir a alguna otra cosa como por sí mismos. Juan, por ejemplo, puede desear correr por las mañanas, tanto por ser un placer para él como por representar un beneficio para su salud. Un deseo es *estrictamente intrínseco* si y sólo si su objeto es deseado sólo por sí mismo. Es *estrictamente extrínseco* si y sólo si su objeto no es deseado, ni siquiera de manera parcial, como un objeto en sí mismo. Los deseos de «buenas noticias» –por ejemplo, el deseo de oír que el hijo de uno ha sobrevivido a un accidente de tráfico– son considerados en ocasiones como deseos extrínsecos, incluso si la información es deseada sólo por lo que indica y no por cualquier valor instrumental que pudiera tener.

Cada uno de estos tipos de deseos son de ayuda para entender la acción. Debido en parte al deseo de entretener a un amigo, Marta podría adquirir una serie de deseos extrínsecos dirigidos tan sólo a obtener ese fin. En un tono no tan jovial, el deseo intrínseco de verse libre de un dolor de muelas podría motivar en Juan el deseo extrínseco de concertar una cita con el dentista. Si todo va bien para Juan y Marta, sus deseos se verán satisfechos, y eso será debido en parte a los efectos de sus deseos sobre su conducta.

Véase también **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; EXPLICACIÓN POR MOTIVOS; INTENCIÓN; VALOR.**

ARM

DESEO-CREENCIA, MODELO DEL, véase **INTENCIÓN.**

DESIGNADOR RÍGIDO, véase **SIGNIFICADO.**

DESIGNIO, ARGUMENTO DEL, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

DESOBEDIENCIA CIVIL, violación deliberada de la ley cometida con el fin de atraer la atención o de rectificar injusticias apreciadas en la ley o en las políticas practicadas desde el Estado. Algunas preguntas muy representativas de aquellas que surgen a partir de este problema son: ¿cómo se justifican dichos actos?, ¿cómo debe responder el sistema legal cuando tales actos se hallan justificados? y ¿deben ser llevados a término de forma pública, no violenta y/o con la voluntad de responder ante posibles sanciones?

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, NO VIOLENCIA.**

PS

DESTRUCTIVO, DILEMA, véase **DILEMA.**

DETERMINABLE, característica general o propiedad análoga a un género excepto por el hecho de que mientras que una propiedad independiente de un género diferencia una especie que cae bajo ese género, no hay una propiedad indendiente que haga lo propio diferenciando un determinado que cae bajo un determinable. El color azul, por ejemplo, es un determinado con respecto al determinable del color: no hay una propiedad *F* independiente del color tal que un color es azul si y sólo si es *F*. En oposición a esto encontramos propiedades que, como la de *tener lados iguales,* son tales que un rectángulo es un cuadrado si y sólo si posee esta propiedad. *Cuadrado* es así una especie diferenciada por una propiedad a partir del género *rectángulo*.

W. E. Johnson introduce los términos «determinado» y «determinable» en su *Logic*, Parte I, capítulo 11. Su tratamiento de esta distinción no sigue exactamente la interpretación que se ha dado más arriba. Johnson pretende explicar las diferencias existentes entre los enunciados similares en apariencia de «Rojo es un color» y «Platón es un hombre». Concluye que mientras que el último realmente predica algo, la humanidad de Platón, el primero no predica realmente nada de rojo. El color no es realmente una propiedad (o un adjetivo, como prefiere decir Johnson). Los determinados rojo, azul y amarillo se agrupan juntos no porque exista alguna propiedad que tengan en común, sino por los modos en que difieren los unos de los otros. Los determinados que caen bajo un mismo determinable se relacionan unos con otros (y así son comparables) de un modo en el que no están relacionados con otros determinados que caen bajo otro determinable. Los determinados que caen bajo diferentes determinables, tales como color y forma, son incomparables.

El término «más determinado» se suele utilizar de forma intercambiable con «más específico». Muchos filósofos, Johnson incluido, sostienen que las características de las cosas son absolutamente determinadas o específicas. Al analizar lo que significa esta idea se llega a otro problema, relativo esta vez al análisis de la relación entre lo determinado y un determinable. ¿Qué principio puede desestimar a *rojo y redondo* como un determinado de *rojo* y a este último como un determinado de *rojo o redondo*?

Véase también **JOHNSON, PROPIEDAD.**

DHS

DETERMINADO, véase **DETERMINABLE.**

DETERMINISMO, teoría según la cual el estado del mundo en un instante cualquiera determina un único futuro posible, y el conocimiento de la posición de todos los objetos, así como de las fuerzas naturales dominantes en cada momento, permitirían que un ser inteligente pudiese predecir el estado futuro del mundo con absoluta precisión. Esta doctrina fue avanzada por Laplace durante los primeros años del siglo XIX y se halla inspirada en el éxito de Newton al integrar en una teoría nuestro conocimiento físico del mundo.

Los deterministas contemporáneos no opinan que la física newtoniana sea la teoría suprema. Algunos dudan incluso de que se llegue algún día a integrar todas las teorías existentes en una teoría unificada. Tampoco creen que para cada fenómeno, no importa la precisión con que sea descrito, exista alguna teoría o sistema de leyes tal que la ocurrencia de ese fenómeno bajo esa descripción sea una consecuencia derivable de esas leyes junto con la información precisa acerca del Estado anterior del sistema. Algunos deterministas han venido a formular esa doctrina de un modo algo distinto: *a)* todo fenómeno posee una causa suficiente; *b)* en cualquier momento dado, y teniendo en cuenta el pasado, sólo es posible un único futuro; *c)* dado el conocimiento de todas las cir-

cunstancias antecedentes y todas las leyes de la naturaleza, un agente podría predecir, en cualquier momento dado, la historia subsiguiente del universo. En definitiva, los deterministas niegan la existencia del azar, aunque admiten que nuestra ignorancia de las leyes de la naturaleza o de todas las condiciones antecedentes relevantes puede hacer que ciertos sucesos resulten inesperados, dando de este modo la impresión de que ocurren «por azar».

La expresión «determinismo» también se usa en un sentido más general para dar nombre a cualquier doctrina metafísica que implique que hay una única posible historia para el mundo. La doctrina descrita más arriba es realmente la del *determinismo científico,* ya que fundamenta esa implicación en un hecho general acerca del orden natural, a saber, el hallarse gobernado por leyes universales. Pero existe también un *determinismo teológico* que sostiene que Dios determina todo lo que sucede o que, en la medida en que Dios tiene un perfecto conocimiento del universo, sólo los acontecimientos que él sabe que tendrán lugar pueden tener lugar. Y existe también un *determinismo lógico* que basa la necesidad de un orden histórico en la verdad lógica de que todas las proposiciones, incluyendo las relativas al futuro, son o verdaderas o falsas. El fatalismo, la afirmación que sostiene que hay fuerzas (por ejemplo, las estrellas o el destino) que determinan el resultado de nuestras acciones independientemente de nuestros esfuerzos y de nuestra voluntad, es considerado por algunos como una versión del determinismo. Otros, sin embargo, niegan este extremo sobre la base de que el determinismo no rechaza la eficacia del esfuerzo y los deseos humanos. Simplemente opinan que los esfuerzos y los deseos, que son en ocasiones eficaces, están determinados por factores antecedentes (como en una cadena causal de sucesos).

En la medida en que el determinismo es una doctrina de tipo universal, abarca la totalidad de las acciones y elecciones humanas. Pero si estas acciones están ya determinadas, entonces alguien podría concluir que el libre albedrío es una mera ilusión. Esto es así porque la acción o elección que se efectúa es una consecuencia inevitable *de fact*ores antecedentes que hacen imposibles las alternativas, incluso en el caso de que el agente haya deliberado acerca de las opciones. Un sujeto omnisciente podría haber predicho la acción o elección de antemano. Este conflicto es el que produce el problema del libre albedrío y el determinismo.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

BB

DETERMINISMO, PRINCIPIO DEL, véase **MÉTODOS DE MILL.**

DETERMINISMO CAUSAL, véase **DETERMINISMO.**

DETERMINISMO DÉBIL, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

DETERMINISMO ESTRICTO, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

DETERMINISMO HISTÓRICO, véase **MARXISMO.**

DETERMINISMO LINGÜÍSTICO, véase **RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA.**

DETERMINISTA, AUTÓMATA, véase **TEORIA DE LA COMPUTACIÓN.**

DETERMINISTA, LEY, véase **LEY CAUSAL.**

DEVENIR, véase **TIEMPO.**

DEVENIR TEMPORAL, véase **TIEMPO.**

DEWEY, JOHN (1859-1952), filósofo estadounidense, crítico social y teórico de la educación. En una época en la que la filosofía empezaba ya a ser una actividad fuertemente profesionalizada, Dewey se mantuvo como un filósofo público teniendo una profunda influencia internacional en los terrenos de la política y la educación. Su carrera empezaría de forma poco prometedora ya desde sus días de estudiante en la Universidad de Vermont, y más adelante como profesor de enseñanza media, antes de marchar a la recién fundada Universidad Johns Hopkins. Allí tuvo la oportunidad de formarse con Peirce, G. S. Hall y G. S. Morris, y se vio profundamente influido por la versión del idealismo hegeliano de este último. Tras recibir su doctorado en 1884, Dewey se traslada a la Universidad de Michigan, donde coincide con Morris, que a la sazón se había recolocado allí. En esta Universidad tuvo como colega al joven psicólogo social G. H. Mead. Concentró su producción en ese periodo en el área general de la psicología. En 1894 acepta la cátedra del Departamento de Filosofía, Psicología y Educación de la Universidad de Chicago, y se lleva a Mead con él. En Chicago, Dewey resulta una pieza fundamental para la fundación de la famosa escuela laboratorio, y se da el caso de que algunos de sus escritos más importantes sobre educación nacen de su trabajo en esa escuela experimental. En 1904 deja Chicago para trasladarse a la Universidad de Columbia, donde toma contacto con F. J. E. Woodbridge, fundador de *The Journal of Philosophy*. Se retiró de Columbia en 1930, aunque permaneció activo tanto en filosofía como en la vida pública hasta su muerte en 1952. A lo largo de su carrera fue un prolífico orador y escritor, como confirman sus cuarenta libros y sus cerca de setecientos artículos.

Filosofía. Dicho de un modo general, la orientación filosófica de Dewey puede ser caracterizada como un *empirismo naturalista,* y se da el caso de que las dos nociones fundamentales de su filosofía se pueden extraer ya del título de una de sus obras más substanciales, *Experience and Nature (Experiencia y naturaleza,* 1925). Su concepto de experiencia tiene su origen en su influencia hegeliana, aunque Dewey la despoja, no obstante, de la mayor parte de sus excesos especulativos. Él se vio a sí mismo como un empirista, pero tuvo buen cuidado en distinguir su concepción de la experiencia, tanto de la de la tradición idealista como de la que caracteriza a la tradición empirista británica. Los idealistas habían insistido tanto en la dimensión cognitiva de la experiencia que habían olvidado lo no cognitivo, mientras que los empiristas británicos resultaban inadecuadamente atomistas y subjetivistas. En contraste con esto, Dewey propone un concepto de experiencia en la que la acción, el placer y lo que éste denomina un verse «afectado» se integran, resultando todos ellos igualmente fundamentales. La proximidad que se siente en la experiencia (que Dewey caracteriza por lo general como su dimensión estética) es básica e irreductible. Dewey sitúa entonces la experiencia cognitiva contra este amplio trasfondo haciendo que surja como algo condicionado por ella a partir de ese tipo más básico de experiencia. La experiencia cognitiva es el resultado de la investigación, la cual es considerada como un proceso que surge de las dificultades sentidas en el interior de nuestra experiencia y en la cual se procede mediante la elaboración conceptual a buscar posibles soluciones que lleven a una reconstrucción final de la experiencia. En esta reconstrucción, la situación incialmente fragmentaria se transforma en un todo unitario. La investigación cognitiva es un proceso de mediación que va de la experiencia y vuelve a ella, y en la que el conocimiento es lo que hace posible esa experiencia final integradora que Dewey denomina «*consummation*». En esta doctrina, el conocimiento es una especie de actividad en la que el criterio para conocer algo consiste en la posibilidad de «afirmar con garantías». Dewey opina que uno de los principales errores en que incurre la filosofía desde Platón hasta la época moderna es lo que denomina «la teoría del conocimiento del espectador». El conocimiento ha sido visto como un tipo de almacenaje pasivo de los datos de la realidad, interpretando el éxito en esta tarea como la correspondencia entre nuestras opiniones y esos datos previos. Dewey, por el contrario, considera el conocimiento como una actividad conceptual constructiva que anticipa y guía la adaptación de nuestras experiencias futuras con respecto al medio. Es esta interpretación intencional y constructiva del conocimiento lo que hace que Dewey bautice su posición filosófica general como instrumentalismo. Los conceptos son herramientas para tratar con nuestra experiencia del mundo. Las categorías fundamentales del conocimiento tienen que ser interpretadas de modo funcional, llegándose así a superar los dualismos tradicionales de la filosofía (mente-cuerpo, medios-fines, hechos-valores).

El objetivo del conocimiento es realizar ciertas alteraciones en nuestra situación experiencial, y para ello hay objetivos cognitivos que resultan más apropiados que otros. Éste es el contexto en el que se suele invocar el término «verdad» y es aquí donde Dewey propone en su lugar el término «afirmación con garantías». Evitó la noción de verdad (incluso en las formas menos dañinas asociadas a su versión adjetiva, «verdadero», y adverbial, «verdaderamente») debido a que vio en ella una invitación a postular una correspondencia estática y terminada entre dos órdenes separados. El éxito en el conocimiento es realmente un asunto más dinámico que afecta a la resolución de situaciones problemáticas dentro de una experiencia reconstruida o consumación. La posibilidad de «afirmar con garantías» es lo que caracteriza el éxito en el conocimiento y posee la connotación normativa precisa sin verse acompañada del exceso de equipaje metafísico.

El concepto de experiencia de Dewey está íntimamente entrelazado con su concepto de naturaleza. Dewey no concibe la naturaleza como «el-mundo-tal-como-sería-independientemente-de-la-experiencia-humana», sino, más bien, como un sistema de interacciones naturales en constante desarrollo que admite una distinción tripartita entre el nivel físico-químico, el nivel psicofísico y el de la experiencia humana, en el entendido, eso sí, de que no hay discontinuidades fundamentales entre ellos. La experiencia es, por tanto, y en sí misma, uno de los niveles de interacción de la naturaleza y no es reductible a las otras formas de interacción. Las representaciones más austeras de la naturaleza, las de tipo «científico», que ven en ella, por ejemplo, un sistema puramente mecánico, son consideradas por Dewey como meras conceptualizaciones útiles para propósitos cognitivos específicos. Esto le permitió distinguir su «naturalismo», que considera como un tipo no reduccionista de empirismo, del «materialismo», que vio como un tipo de racionalismo reductivo. Dewey y Santayana mantuvieron un vivo diálogo precisamente en este punto.

Las opiniones de Dewey fueron también naturalistas al punto de defender el alcance universal del método científico. Influido en este punto por Peirce, consideró el método científico no como algo restringido a una esfera específica, sino más bien como el modo en que deberíamos pensar. La estructura de todo pensamiento reflexivo se halla orientada al futuro e involucra un movimiento desde el reconocimiento y articulación de una dificultad, pasando por

la elaboración de hipótesis como posibles soluciones de la dificultad, hasta el estadio de la verificación o la falsación. Las ciencias particulares (física, biología, psicología) investigan los distintos niveles de interacción en la naturaleza, y el modo de investigación del científico es una sofisticación generalizada de la estructura del sentido común, la cual no posee, además, restricciones intrínsecas.

Dewey considera la naturaleza como una unidad orgánica no surcada por discontinuidades radicales que hagan preciso la introducción de categorías no naturales o nuevas estrategias metodológicas. Los dualismos de mente y cuerpo, lo individual y lo social, lo secular y lo religioso y, más importante aún, el de hecho y valor son constructos conceptuales que han sobrevivido de largo a su utilidad real. Los dualismos heredados tienen que ser superados, en particular el que se refiere a hecho y valor, en la medida en que han servido para bloquear el uso de la razón como guía para la acción humana. Según esta doctrina, las personas tienen de forma natural valores y opiniones. De acuerdo con la naturaleza humana, existen entonces ciertas actividades y estados de cosas que apreciamos, disfrutamos o valoramos de forma natural. El problema del hombre es que éstos no son siempre fáciles de obtener ni de hacer compatibles. De este modo nos vemos enfrentados a tratar el problema de lo que realmente queremos y de aquello que deberíamos perseguir. Dewey defiende la extensión del método científico a estos dominios. El proceso deliberativo que culmina en un juicio práctico no es distinto a otro que culmina en una opinión factual. Ambos tipos de juicio pueden ser responsables o irresponsables, correctos o incorrectos. Este sentido deliberativo de la evaluación, entendida como un proceso, presupone un sentido más básico de la evaluación que afecta a aquellas dimensiones de la experiencia humana que apreciamos y consideramos plenas. Aquí hay también una dimensión de lo que es apropiado que se basa en el tipo de seres que somos, donde ese «nosotros» incluye nuestra historia y desarrollo social. En este problema Dewey adopta un punto de vista propio de la tradición griega, aunque, eso sí, traducido a una perspectiva evolucionista moderna. Las preguntas fundamentales acerca de los valores y de la plenitud del ser humano afectan finalmente a nuestra concepción del aspecto comunitario del ser humano y esto, a su vez, le conduce a plantearse problemas relativos a la democracia y la educación.

Sociedad y educación. El orden social ideal para Dewey es una estructura que permite un máximo desarrollo personal para todos los individuos. Esto fomenta el libre intercambio de ideas e influye sobre las decisiones políticas de un modo que reconoce la capacidad de cada sujeto para participar efectivamente y para contribuir al gobierno de la vida social. El respeto concedido a la dignidad de cada uno contribuye al bienestar común de todos. Dewey encuentra la mayor aproximación a su ideal en la democracia, aunque no identifica las democracias contemporáneas con dicho ideal. No se mostraba conforme con emplear viejas formas de la democracia para tratar nuevos problemas. En coherencia con su instrumentalismo, sostuvo la necesidad de repensar y rehacer constantemente las instituciones democráticas, de modo que resulten cada vez más sensibles a los tiempos cambiantes. Esta constante reconsideración concede una considerable importancia a la inteligencia, razón por la cual la educación es algo tan importante para la democracia.

Dewey es posiblemente más conocido por sus opiniones acerca de la educación, pero la importancia central de su teoría de la educación para la totalidad de su filosofía no ha sido siempre correctamente apreciada. El propósito central de la educación no es para Dewey obtener información, sino desarrollar métodos críticos de pensamiento. La educación es una actividad orientada al futuro y el futuro es algo incierto; por tanto, es fundamental desarrollar aquellos hábitos mentales que nos permitan evaluar nuevas situaciones y diseñar estrategias para tratar con las dimensiones problemáticas de las mismas. Esto no significa que debamos dar la espalda al pasado, ya que lo que hemos aprendido como pueblo constituye nuestra única guía para la actividad futura. El pasado no debe ser evaluado por lo que es en sí mismo, sino por su papel en el desarrollo y guía de la capacidad crítica que han de permitirnos manipular nuestro mundo siempre cambiante de una forma efectiva y responsable.

Con la llegada de la tradición analítica y su reconocimiento como estilo dominante de hacer filosofía en América, el pensamiento de Dewey fue perdiendo el favor del público. El único lugar en el que aún continuó floreciendo fue el de las escuelas pedagógicas. En cualquier caso, el reciente revivir de una cierta orientación pragmática de tipo general a través de pensadores como Quine, Putnam y Rorty, entre otros, ha provocado que el espíritu de la filosofía de Dewey haya sido invocado de nuevo. El holismo, el antifundacionalismo, el contextualismo, el funcionalismo, la disolución de las fronteras entre ciencia y filosofía y entre la teoría y la praxis –temas centrales todos ellos en la filosofía de Dewey– son orientaciones que están de moda. El neopragmatismo es en la actualidad un eslogan. Dewey es, no obstante, mucho más invocado que leído e incluso aquello por lo que se le invoca es más bien una versión truncada de la figura histórica que llegó a construir en su día una concepción filosófica general.

Véase también INSTRUMENTALISMO, **P**EIRCE, PRAGMATISMO.

CFD

DHARMA, en el hinduismo, y principalmente en la literatura temprana de los Vedas, este término se aplica a una norma cósmica que otorga a las cosas su naturaleza o esencia. En un contexto humano, se aplica a una colección de deberes y reglas que han de ser seguidas y respetadas para preservar el orden social, promover el bienestar general y para alcanzar la virtud. La búsqueda del *dharma* fue considerada como uno de los cuatro objetivos básicos de la vida, siendo los otros tres, la salud *(artha),* el placer *(kāma)* y la liberación espiritual *(moksha).* En el *Bhagavad Gita*, *dharma* cobra fama bajo la forma de *svadharma*, que hace referencia a las obligaciones que se asignan a la persona en virtud de su naturaleza y habilidades más que en virtud de su nacimiento. El legislador hindú Manu (que probablemente vivió entre los siglos III a.C. y el siglo I d.C.) dio forma a las obligaciones del *dharma* basadas en un orden social cuatripartito y suministró una guía concreta para la realización de las obligaciones sociales basadas en sus funciones y posiciones sociales en la vida. Aunque Manu, al igual que Gita, considera que los deberes y las obligaciones de la persona deberían ajustarse a la propia naturaleza del individuo más que al nacimiento, la sociedad hindú orientada por el *dharma* se caracterizó finalmente por una rígida estructura de castas y un papel limitado para la mujer.

Véase también *BHAGAVAD GITA*.

DKC

DHARMAKĪRTI (siglo VII d.C.), filósofo y lógico de la tradición budista Yogācarā. Sus obras incluyen el *Pramānavārttika*, un importante tratado de lógica y epistemología; y el *Nyāyabindu*, que constituye una introducción a sus doctrinas. En *Snatānāntara-siddhi (La institución de la existencia de otras mentes)* defiende su idealismo perceptual del cargo de solipsismo, sosteniendo que él puede emplear el argumento por analogía acerca de la existencia de los otros (estableciendo inferencias a partir de una conducta aparentemente inteligente hasta las inteligencias responsables de ella) tanto como sus oponentes en el bando del realismo perceptual. Criticó los argumentos teísticos Nyāya. Ejerció una gran influencia sobre la obra posterior en lógica que se desarrolla en la India.

KEY

DIAGONALIZACIÓN, véase **PROCEDIMIENTO DIAGONAL.**

DIAGRAMA DE EULER, diagrama lógico ideado por Euler que sirve para representar esquemas de enunciados pertenecientes a la silogística mediante dos círculos, sirviéndose de un tercero para representar silogismos. En las adaptaciones modernas de los diagramas de Euler, los términos que están distribuidos se representan por círculos completos, mientras que los que no lo están se representan mediante círculos en línea discontinua:

A: Todo *S* es *P*

E: Ningún *S* es *P*

I: Algún *S* es *P*

O: Algún *S* es no *P*

A': *s* es *P*

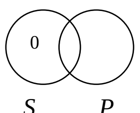
E': *s* es no *P*

Los diagramas de Euler constituyen un recurso más perspicuo para representar la validez e invalidez de los silogismos que el que ofrecen los diagramas de Venn, aunque resultan menos útiles como procedimiento mecánico para el test de validez. Ello se debe a la existencia de más de un modo de representar cada silogismo mediante diagramas de Euler, de los cuales sólo uno mostrará la invalidez del silogismo.

Véase también DIAGRAMA DE VENN, GEOMETRÍA NO EUCLÍDEA.

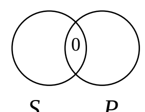
RP

DIAGRAMA DE VENN, diagrama lógico inventado por el lógico John Venn en el que la forma estándar de los enunciados (los cuatro tipos enumerados a continuación) se representan por medio de dos círculos parcialmente superpuestos convenientemente anotados, como sigue:



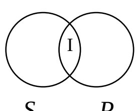
S *P*

A: todo *S* es *P*



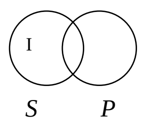
S *P*

E: ningún *S* es *P*



S *P*

I: algún *S* es *P*

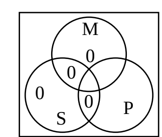


S *P*

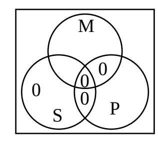
O: algún *S* no es *P*

Los silogismos se representan con tres círculos que se solapan, como en los ejemplos siguientes.

Todo *M* es *P*
Todo *S* es *M*
Todo *S* es *P*

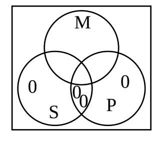


Ningún *M* es *P*
Todo *S* es *M*
Ningún *S* es *P*



Si se siguen unas cuantas reglas sencillas, como, por ejemplo, «represéntense primero en el diagrama las premisas universales», entonces al representar en el diagrama las premisas se obtiene automáticamente el diagrama que representa la conclusión. En un silogismo inválido, la representación diagramática de las premisas no da automáticamente un diagrama que represente la conclusión, como se ve más abajo.

Todo *P* es *M*
Todo *S* es *M*
Todo *S* es *P*



Los diagramas de Venn son menos perspicuos para el principiante que los diagramas de Euler.

RP

DIALÉCTICA, véase **SÓCRATES.**

DIALÉCTICA TRANSCEDENTAL, véase **DIALÉCTICA, KANT.**

DIALELO (del griego antiguo, *di allēlon,* «mediante algún otro»), definición circular. Una definición es circular si sucede que el *definiendum* ocurre en el *definiens*, como en «una ley es un mandamiento legal», o, también, si el primer término es definido mediante un segundo término, el cual, a su vez, es definido con el concurso del primero. Esto es lo que sucede en «una ley es el deseo expreso de un legislador y un legislador es aquel que dicta las leyes».

Dialelo es también un argumento circular: un intento de establecer una conclusión mediante una premisa que no puede ser conocida a no ser que la conclusión se conozca ya en primer lugar. Descartes, por ejemplo, sostuvo que: yo percibo de forma clara y distinta que Dios existe y aquello que concibo de forma clara y distinta es verdadero. Por tanto, Dios existe. Para justificar la premisa de que las percepciones claras y distintas son verdaderas, Descartes apela, no obstante, a su conocimiento de la existencia de Dios.

Véase también DEFINICIÓN, RAZONAMIENTO CIRCULAR.

MS

***DIALLELUS*,** véase **DIALELO.**

***DIANOIA*,** término griego empleado para referirse a la facultad de pensar, especialmente por lo que respecta a la derivación de conclusiones a partir de supuestos y a la capacidad de construir y seguir argumentos. El término puede designar también el pensamiento que resulta de emplear esa facultad. Nos servimos de la *dianoia* para construir una demostración matemática. Pero si existiera, por el contrario, un ser –que sería entonces un dios– capaz de intuir simplemente la verdad del teorema, se serviría de la facultad de la intuición intelectual, o *noûs*. En contraste con el *noûs*, la *dianoia* es la facultad distintiva de la razón en el ser humano. Platón usa el *noûs* y la *dianoia* para designar, respectivamente, el más elevado y el segundo de los niveles en que se dividen las facultades intelectivas *(República* 511d-e).

Véase también PLATÓN.

ECH

DICOTOMÍA SUJETO-OBJETO, distinción entre el pensador y aquello en lo que piensa. La distinción no es excluyente, puesto que los sujetos pueden ser también objetos, como sucede en el pensamiento autoconsciente, que toma al sujeto como objeto pretendido. La dicotomía puede no ser tampoco exhaustiva, en el sentido de que todo sea sujeto u objeto, puesto que en un mundo lógicamente posible en el que no haya pensadores podría haber sin embargo cosas independientes de la mente que no fueran ni sujetos ni objetos. Si hay o no cosas no pensantes que no sean objetos de pensamiento en el mundo real depende de si en lógica es suficiente para abarcar cada cosa individual con pensamientos y expresiones como «Podemos pensar *todo cuanto* existe». La dicotomía es una distinción interimplicativa entre los pensadores y aquello en lo que piensan, en la que cada término presupone al otro. Si no hay sujetos, entonces tampoco hay objetos en sentido genuino, y a la inversa.

La mayoría de las tradiciones filosóficas occidentales reconoce una distinción sujeto-objeto, aunque la insistencia es especialmente perceptible en la filosofía continental, partiendo de Kant y pasando por idealistas como Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer. También es acusada en la filosofía intencionalista, en la psicología empírica de Brentano, la teoría de los objetos de Meinong, Ernst Mally (1879-1944) y Twardowski y la fenomenología de Husserl. Algunas místicas niegan la dicotomía sujeto-objeto identificada con la ficción filosófica del dualismo, de la que el dualismo cartesiano mente-cuerpo es un ejemplar, criticada por los místicos como una confusión que impide reconocer a la mente su esencial unicidad con el mundo, contribuyendo con ello a dilemas morales e intelectuales innecesarios.

Véase también BRENTANO, FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA CONTINENTAL, HUSSERL, INTENCIONALIDAD.

DJ

***DICTUM DE OMNI ET NULLO*,** también *dici de omni et nullo* (latín, «dicho de todos y de niguno»), dos principios que eran vistos por los lógicos medievales como subyacentes a todos los silogismos válidos. *Dictum de omni* se predica de forma natural de las proposiciones universales afirmativas, sosteniendo que en tales proposiciones cualquier cosa que se dice del término que actúa como predicado se dice también del término que hace de sujeto. Así, si se afirma que «todas las ballenas son mamíferos», cualquier cosa que esté incluida en el término que actúa como sujeto lo estará igualmente en el que actúa como predicado. *Dictum de nullo* se predica de las proposiciones universales negativas tales como «ninguna ballena es un reptil», sosteniendo entonces que cualquier cosa que esté incluida en el término que actúa como sujeto dejará de estar incluida en el que actúa como predicado.

Véase también SILOGISMO.

WEM

DIDEROT, DENIS (1713-1784), filósofo francés, enciclopedista, dramaturgo, novelista, y crítico de arte, así como un defensor de los valores ilustrados. Es conocido en primer término como uno de los editores generales de la *Enciclopedia* (1743-1773), un compendio analítico e interpretativo de la ciencia y tecnología del siglo XVIII. Amigo de Rousseau y Condillac, Diderot tradujo la *Investigación acerca de la Virtud* (1754) de Shaftesbury al francés. Revelando sus afinidades con el pensamiento de Lucrecio *(Pensamientos filosóficos,* 1746), atacó el cristianismo en *El camino de los escépticos* (1747) y argumentó a favor de un universo materialista y evolucionista *(Carta a la ceguera,* 1749); obra que le costaría un breve periodo de prisión.

Diderot escribió mediocres comedias burguesas, alguna obrita de tono melancólico *(La monja,* 1760), y dos diálogos satíricos *El sobrino de Rameau* (1767) y *Jacques el Fatalista* (1765-1784), que pueden ser consideradas como sus obras maestras en este género. Elaboró teorías innovadoras sobre el drama *(Discurso sobre la poesía dramática,* 1758) y elevó la crítica artística y literaria a la categoría de un género *(Salones* en la *Correspondencia literaria de Grimm).* Por invitación de Catalina II, Diderot visitó San Petersburgo en 1773 y planeó la fundación de una Universidad rusa.

Con su promoción de la ciencia, especialmente la biología y la química, Diderot desarrolló una filosofía de la naturaleza orientada hacia el monismo. Sus obras incluyen investigaciones en fisiología, *Carta sobre los sordomudos* (1751) y *Elementos de fisiología* (1774-1780); una epistemología de corte sensacionalista, *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1754); una estética, *Ensayos de pintura* (1765); una filosofía materialista de la ciencia, *El Sueño de d'Alembert* (1769); una antropología, *Suplemento al viaje de Boungaville* (1772); y una *Refutación de la obra de Helvétius* Sobre el hombre (1773-1780) de orientación anticonductista.

Véase también *ENCICLOPEDIA*.

J-LS

DIFERENCIA, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

DIFERENCIA, MÉTODO DE LA, véase **MÉTODOS DE MILL.**

***DIFFÉRANCE*,** término francés acuñado por Derrida en *De la grammatologie* (1967), obra en la que se define como «un concepto económico que designa la producción de diferencia». *Différance* es un término polisémico, pero su función principal es hacer referencia a la condición principal del funcionamiento de todo lenguaje y pensamiento: la diferencia, la diferenciación de un signo respecto de los restantes que permite distinguir unas cosas de otras. El diferir es el proceso por el cual los signos hacen referencia a los restantes produciendo así la autorreferencia que es esencial para el lenguaje, sin llegar nunca a capturar el ser o la presencia que es la entidad trascendente a la cual se encamina. Sin los conceptos o idealizaciones generados por la iteración de los signos, nunca podríamos identificar un perro como un perro, ni podríamos tampoco percibir un perro (o cualquier otra cosa) como lo que es. La percepción presupone el lenguaje, el cual, a su vez, presupone la idealización generada por la repetición de los signos. Por tanto, es imposible encontrar un origen perceptual del lenguaje. El lenguaje depende de una «repetición original», un oxímoron deliberado que Derrida emplea como indicio de la imposibilidad de concebir un origen del lenguaje desde dentro de la propia estructura lingüística en la que nos encontramos. La *différance* es la condición para el lenguaje y el lenguaje es la condición para la experiencia: cualquier significado que podamos encontrar en el mundo debe ser atribuido a la función diferenciadora de los significantes.

La noción de *différance,* y la tesis asociada según la cual el significado es dependiente de lenguaje, ha sido hecha suya por pensadores radicales en su intento de demostrar que las desigualdades políticas se fundamentan, precisamente, en las convenciones sígnicas que gobiernan culturas distintas.

Véase también DECONSTRUCCIÓN, DERRIDA, FILOSOFÍA POSMODERNA, PERCEPCIÓN.

MCD

***DIFFÉREND*,** véase **LYOTARD.**

DIFUSA, LÓGICA, véase **CONJUNTO DIFUSO, VAGUEDAD.**

DIGNIDAD, cualidad o *status* moral usualmente atribuido a los seres humanos. Se puede decir que una persona es digna y también que posee dignidad. Se considera que los seres humanos tienen: *a)* «dignidad humana» (una cualidad moral que es poseída por igual por todos los seres humanos) y *b)* un «sentimiento de dignidad» (una conciencia de la propia dignidad que favorece la expresión de esa dignidad y evita la humillación). Las persanas pueden carecer de este sentimiento de dignidad sin dejar de tener por ello dignidad como seres humanos.

En el muy influyente tratamiento que Kant hace de la dignidad como algo presente por igual en todos los seres humanos, vemos cómo esta dignidad encuentra su fundamento en la posesión de los seres humanos de una razón práctica y, muy en especial, en la capacidad de una regulación autónoma bajo la dirección del imperativo categórico. Kant sostiene igualmente que la dignidad contrasta con el concepto de valor y que no hay nada –ni el placer ni el bienestar de la comunidad ni cualesquiera otras consecuencias positivas– por lo cual resulte moralmente aceptable el sacrificio de la dignidad. El rechazo categórico de Kant al uso de las personas como medios sugiere lo que es ahora una conexión habitual entre la dignidad y los derechos humanos (véase, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre promulgada por la Organización de las Naciones Unidas). Una discusión actual con respecto a la dignidad es la que hace referencia al hecho de «morir con dignidad» y a las condiciones que deben darse para que tal cosa se produzca.

Véase también DERECHOS, KANT, *STATUS* MORAL, VALOR.

MJM

DILEMA, argumento o forma argumental en el que una de las premisas es una disyunción. Los *dilemas constructivos* toman la forma «Si *A* entonces *B,* si *C entonces D, A* o *C;* por tanto, *B* o *D*», resultando instancias de *modus ponens* en aquel caso especial en el que *A* es *C* y *B* es *D*. Los *dilemas destructivos* son argumentos de la forma «Si *A* entonces *B,* si *C entonces D, no-B* o *no-D;* por tanto, *no-A* o *no-C»,* resultando en el mismo caso especial de antes una instancia del *modus tollens*. Un dilema en el que la premisa disyuntiva es falsa se suele denominar, por lo general, *falso dilema*.

Véase también DILEMA MORAL.

GFS

DILEMA DEL PRISIONERO, problema de teoría de juegos, y en general de la teoría de la elección racional, que toma su nombre de situación familiar de petición/negociación: dos prisioneros (Carol y Robin) son interrogados por separado y a ambos se les ofrece el mismo pacto: si uno de ellos confiesa («delata») y el otro no, al delator se le concederá inmunidad y al otro se le impondrá una severa condena. Si confiesan los dos, a ambos se les impondrán condenas moderadas. Si los dos callan (cooperan entre sí), a ambos les corresponderán penas leves de prisión por un delito menor. Hay pues cuatro posibles resultados:

a) Robin confiesa y queda en libertad mientras Carol calla y se le impone una pena severa;
b) los dos callan y reciben penas leves;
c) los dos confiesan y obtienen penas moderadas;
d) Robin calla y recibe una pena severa mientras Carol confiesa y queda en libertad.

Asúmase que para Robin *a* es el resultado más favorable, seguido por *b, c* y *d*, en ese orden. Asúmase que para Carol *d* es el resultado más favorable, seguido por *b, c* y *a*. Cada uno de los prisioneros razona entonces del siguiente modo: «Mi cómplice confesará o callará. Si confiesa, yo tendría que hacer lo mismo para evitar el resultado más desfavorable para mí (él queda en libertad y a mí se me impone una dura condena). Si no dice nada, yo tendría que confesar para obtener la inmunidad –el resultado más favorable para mí–. Así que, con independencia de lo que haga mi cómplice, tengo que confesar». Así las cosas, los dos confesarán, no logrando ninguno de ellos nada mejor que su tercera opción, aunque están de acuerdo en que *b* es la segunda opción más ventajosa.

Esta ilustrativa historia (atribuida a A. W. Tucker) no debe difuminar el hecho de que muchas interacciones sociales tienen la misma estructura. En general, siempre que dos partes tienen que hacer elegir simultánea o independientemente entre un abanico de opciones que cada una ordena del modo descrito en la historia, se presenta el dilema del prisionero. Diplomáticos, negociadores, compradores y comerciantes se encuentran con frecuencia en situaciones así. Se habla de dilemas *iterados* del prisionero cuando las mismas partes se enfrentan varias veces a las mismas elecciones relativas.

Hay además problemas análogos de cooperación y conflicto en las interacciones de varias personas, conocidos como dilemas del prisionero de *n*-personas o problemas del francotirador. La provisión de fondos públicos proporciona un ejemplo. Supóngase que hay un bien común, como la pureza del aire, la defensa nacional o la radio pública, que todos deseamos. Supóngase que sólo puede lograrse mediante la acción colectiva, con algún coste para cada uno de los contribuyentes, pero que no es

preciso que todos contribuyan para conseguirlo. Asúmase que todos preferimos tener ese bien a no tenerlo y que el mejor resultado para cada uno de nosotros sería obtenerlo sin coste. Cada uno de nosotros razona entonces así: «O los demás contribuyen lo necesario para producir el bien o no lo hacen. Si lo hacen, pueden obtenerlo gratis (la opción más favorable para mí) y en tal caso no tendría que contribuir. Pero si los demás no contribuyen en la medida requerida para producir el bien y la probabilidad de que mi contribución vaya a representar la diferencia entre el éxito y el fracaso es pequeña, tampoco tendría que contribuir». Obviamente si todos razonamos de esta manera, no lograremos el bien común ambicionado. Los filósofos han sido conscientes de estos problemas de la acción colectiva desde Platón. La nomenclatura al uso, la rigurosa formulación de la teoría de juegos, el estudio empírico y el desarrollo filosófico sistemático, sin embargo, se han dado desde la década de 1950.

Véase también TEORÍA DE JUEGOS, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL.

LCB

DILEMA MORAL, 1) cualquier problema en el que la moral es pertinente. Esta amplia acepción incluye no sólo los conflictos entre razones morales sino también los conflictos entre razones morales y razones legales, religiosas o egoístas. En este sentido, Abraham estaba ante un dilema moral cuando Dios le ordenó sacrificar a su hijo, aunque no tuviera ninguna razón moral para obedecerle. Análogamente, estoy ante un dilema moral cuando no puedo ayudar a un amigo en apuros sin perder una oportunidad laboral lucrativa y moralmente neutra.

«Dilema moral» también se refiere a menudo a 2) cualquier área temática en la que no se *sabe* qué es moralmente bueno o correcto, si es que algo lo es. Por ejemplo, cuando alguien pregunta si el aborto es de algún modo inmoral, podría hablarse del «dilema moral del aborto». Esta acepción epistémica no implica que haya algo realmente inmoral.

Recientemente, los filósofos morales han discutido como «dilemas morales» un conjunto de situaciones mucho más restringido. Normalmente definen «dilema moral» como 3) una situación en la que el agente *debe* moralmente realizar uno de dos actos pero no puede realizar los dos. El ejemplo más conocido es el del estudiante de Sartre que moralmente debe cuidar de su madre en París pero al mismo tiempo debe moralmente ir a Inglaterra para unirse a los franceses libres y luchar contra el nazismo.

Sin embargo, «debe» cubre acciones ideales que no son exigidas moralmente, como cuando alguien debe dar limosna pero no está obligado a ello. Como los ejemplos más comunes de dilema moral incluyen obligaciones o exigencias morales, es más preciso definir «dilema moral» más restrictivamente como 4) una situación en la que un agente tiene una obligación o *exigencia* moral de realizar dos actos pero no puede realizar los dos.

Algunos filósofos se niegan a llamar «dilema moral» a situaciones en las que una de las exigencias en conflicto es claramentre subordinada, como cuando tengo que incumplir una promesa para salvar una vida. Para excluir tales conflictos solubles, puede definirse «dilema moral» como 5) una situación en la que un agente tiene la obligación moral de adoptar una de entre dos alternativas, y *ninguna* de ellas *prima* sobre la otra, pero el agente no puede adoptar las dos.

También es común definir «dilema moral» como 6) una situación en la que cualquier alternativa es moralmente *incorrecta*. Eso equivale a 4) o 5), respectivamente, si un acto es moralmente incorrecto cuando transgrede una exigencia moral o una exigencia moral no subordinada. Sin embargo, normalmente no consideramos incorrecto a un acto a menos que transgreda una exigencia moral no subordinada y en tal caso 6) elimina dilemas morales por definición, ya que está claro que las exigencias morales subordinadas no puede entrar en conflicto.

Aunque 5) parece por ello preferible, hay quienes objetarían que 5) incluye exigencias y conflictos triviales, como los conflictos entre promesas triviales. Para incluir sólo situaciones trágicas, podría definirse «dilema moral» 7) como una situación en la que el agente tiene una obligación o exigencia moral *poderosa* de adoptar dos alternativas, de las que ninguna es subordinada, pero no puede adoptar ambas. Esta definición tiene la fuerza necesaria para plantear las controversias importantes sobre los dilemas morales sin eliminar por definición su posibilidad.

Véase también DEBER, ÉTICA, LÓGICA DEÓNTICA.

WS-A

DILTHEY, WILHELM (1833-1911), filósofo e historiador alemán; su principal proyecto consistió en establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, del mismo modo que la *Crítica de la razón pura* de Kant lo había pretendido hacer con las condiciones de posibilidad del conocimiento de la naturaleza. Estudió Teología, Historia y Filosofía en Heidelberg y Berlín, en cuya universidad ocupó en 1882 la cátedra que antes había disfrutado Hegel.

El primer intento por realizar una crítica de la razón histórica se encuentra en la *Introducción a las ciencias humanas* (1833), y la última en la *Formación del mundo histórico en las ciencias humanas* (1910). Es también un reconocido contribuyente al desarrollo de la hermenéutica y la crítica literaria, y la teoría acerca de las cosmovisiones.

Su *Vida de Schleiermacher* y sus ensayos sobre el Renacimiento, la Ilustración y Hegel son obras ejemplares de *Geistesgeschichte,* en la cual las ideas filosóficas son analizadas en relación a su combinación social y cultural.

Dilthey sostiene que la vida es la conexión última con la realidad, tras la cual no es posible ir más allá. La vida es contemplada, no en términos biológicos, como hicieran Nietzsche y Bergson, sino como la totalidad histórica de la experiencia humana. Las categorías básicas por medio de las cuales reflexionamos acerca de la vida suministran el contexto para las categorías epistemológicas de las ciencias. De acuerdo con Dilthey, la categoría aristotélica de la acción y la pasión está enraizada en la experiencia precientífica, la cual se explica entonces como la categoría de la eficacia o la influencia *(Wirkung)* en las ciencias humanas y como la categoría de la causalidad *(Ursache)* en las ciencias naturales. Nuestra interpretación de la influencia que tiene lugar en las ciencias humanas está menos separada de la plena realidad de la vida que lo que lo están las explicaciones causales a las que se llega en las ciencias naturales. Es en este sentido como las ciencias humanas pueden reclamar una prioridad sobre las ciencias de la naturaleza. Mientras que disponenos de un acceso directo a los elementos reales del mundo histórico (las entidades psicofísicas en que consisten los seres huamanos), los elementos del mundo natural son entidades hipotéticas tales como átomos. Las ciencias naturales operan con experiencias externas, mientras que las ciencias humanas están basadas en la experiencia interna. La experiencia interna es reflexiva e implícitamente goza de la propia certeza, aunque no tiene por qué ser introspectiva o explícitamente autoconsciente. De hecho, sucede en ocasiones que tenemos experiencias internas de los mismos objetos de los que tenemos también experiencias externas. Una experiencia externa de un objeto se concentra en sus propiedades físicas; una experiencia interna lo hace sobre nuestras respuestas afectivas ante ellos. La experiencia vital *(Erlebnis)* de un objeto incluye a ambas.

La distinción entre las ciencias naturales y las humanas está también relacionada con la diferencia metodológica entre explicación y entendimiento. Las ciencias naturales buscan explicaciones causales de la naturaleza –conectando las representaciones discretas de la experiencia externa mediante generalizaciones hipotéticas–. Las ciencias humanas se orientan hacia una comprensión *(Verstehen)* que articula las estructuras características de la vida que se hallan presentes en la experiencia vital. Al encontrar la experiencia vital como algo inherentemente conexo y significativo, Dilthey se opone a las psicologías tradicionales de corte atomista y asociacionista y desarrolla una psicología descriptiva que Husserl consideró como precursora de la psicología fenomenológica.

En *Ideas* (1894), Dilthey sostiene que la psicología descriptiva podría llegar a suministrar un fundamento neutral para el resto de las ciencias humanas. En sus últimos escritos de hermenéutica, influyentes en el pensamiento de Heidegger y Hans-Georg Gadamer, Dilthey rechaza, sin embargo, la posibilidad de una disciplina o método fundacional. En *Formación* sostiene que todas las ciencias humanas son interpretativas y mutuamente dependientes. Concebida desde un punto de vista hermenéutico, la comprensión es un proceso de interpretación de «las objetivaciones de la vida», de las expresiones externas de la experiencia y la actividad humana. La comprensión de los otros se ve mediada por esas objetivaciones comunes y no es inmediatamente accesible por medio de la empatía *(Einfühlung).* Además, para entenderme plenamente a mí mismo, antes debo interpretar las expresiones de mi vida precisamente del mismo modo en que interpreto las de los demás.

Mientras que las ciencias de la naturaleza fomentan la obtención de generalizaciones cada vez mayores, las ciencias humanas conceden tanta importancia a la comprensión de lo individual como a la comprensión de lo universal. Dilthey contempló a los individuos como un punto de intersección entre los sistemas sociales y culturales en los que participan. Cualquier contribución desde el frente de la psicología a la comprensión de la vida humana debe hallarse integrada en esta otra estructura de carácter público. Aunque rechaza las leyes universales de la historia, las ciencias humanas particulares pueden establecer uniformidades que se limiten a los sistemas sociales y culturales específicos.

En una colección de apuntes (1911) que aparecen como suplemento a *Formación,* Dilthey desarrolla las categorías de la vida en relación a las ciencias humanas. Tras analizar ciertas categorías formales tales como la relación parte-todo, compartidas por todas las ciencias, procede a distinguir entre las categorías reales de las ciencias humanas y las propias de las ciencias de la naturaleza. Las categorías más importantes dentro de las ciencias humanas son el valor, la intención y el significado, pero éstas, no obstante, no llegan a agotar los conceptos que se precisan para reflexionar acerca del sentido último de la existencia. Esta reflexión adquiere su expresión plena en una cosmovisión *(Weltanschauung)* del tipo de las que son desarrolladas en la religión, el arte y la filosofía. Una cosmovisión constituye una perspectiva global acerca de la vida que resume lo que sabemos del mundo, cómo lo evaluamos emocionalmente y cómo respondemos a él con nuestra voluntad. Al distinguir

tres tipos distintos de cosmovisión –naturalismo (por ejemplo, Demócrito o Hume), el idealismo referido a la libertad (por ejemplo, Sócrates, Kant) y el idealismo objetivo (por ejemplo, Parménides y Hegel)– ha sido considerado con frecuencia como relativista. Sin embargo, Dilthey pensó que tanto las ciencias de la naturaleza como las humanas pueden obtener de una forma separada la verdad objetiva a través de su propio sentido del método. Las formulaciones metafísicas de las cosmovisiones son relativas sólo porque intentan lo que es una síntesis imposible de todas las verdades.

Véase también *EINFÜHLUNG, ERLEBNIS,* FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, HEGEL, NIETZSCHE.

RAM

DINAMISMO, véase **BOSCOVICH.**

DING AN SICH, véase **KANT.**

DIODORO CRONO, véase **MEGÁRICOS.**

DIÓGENES DE APOLONIA, véase **PRESOCRÁTICOS.**

DIÓGENES DE IONOANDA, véase **EPICUREÍSMO.**

DIÓGENES EL CÍNICO, véase **CÍNICOS.**

DIÓGENES LAERCIO, véase **DOXÓGRAFOS, VAGUEDAD.**

DIOS, véase **ATRIBUTOS DIVINOS, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

DIOS, ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA EXISTENCIA DE, véase **ATRIBUTOS DIVINOS, *ENS A SE,* FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

DIRECCIÓN DE AJUSTE, metáfora que procede de una historia que aparece en la obra de Anscombe titulada *Intention* (1957), en la que un detective sigue a un comprador por toda la ciudad haciendo una lista con todas aquellas cosas que el comprador finalmente adquiere. Como señala Anscombe, mientras que la lista que el detective elabora tiene que ajustarse al modo en que son las cosas (cada una de las compras que hace el comprador ha de estar en la lista del detective), la lista del comprador es tal que es el mundo el que tiene que ajustarse a ella (cada uno de los ítems en la lista tiene que ser adquirido por el comprador). La metáfora se usa ahora de forma habitual para describir la diferencia entre tipos de actos de habla (afirmaciones *versus* órdenes) y tipos de estados metales (creencias *versus* deseos). Así, por ejemplo, se suele decir que las creencias tienen una dirección de ajuste mundo-mente debido a que el contenido de las creencias es el que se considera ajustado al modo en que son las cosas: las creencias falsas han de ser abandonadas. Los deseos poseen la dirección de ajuste contraria, ya que es a la naturaleza de los deseos a lo que el mundo debe ajustarse. Esto es así al menos en la medida en que la función de un deseo no satisfecho es la de reforzar aquella conducta que se dirige a que el mundo sea como se quiere en ese deseo.

Véase también ANSCOMBE, CREENCIA, MOTIVACIÓN.

MSM

DIRECTA, INTENCIÓN, véase **INTENCIÓN.**

DIRECTA, REFERENCIA, véase **TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.**

DIRECTAS, PASIONES, véase **HUME.**

DIRECTO, CONOCIMIENTO, véase **RELACIÓN FUNDAMENTANTE.**

DIRECTO, DISCURSO, véase **DISCURSO INDIRECTO.**

DIRECTO, SENTIDO, véase **CONTEXTO OBLÍCUO.**

DISCRETO, TIEMPO, véase **TIEMPO.**

DISCURSO INDIRECTO, conocido también como *oratio oblicua,* uso de palabras para narrar lo que otros dicen, pero sin recurrir a la cita directa. Cuando alguien dice «Juan dijo “No todo médico es honrado”» está usando las palabras en una cita directa –se usa el *discurso directo* para hacer afirmación acerca de lo que Juan dijo–. Un discurso directo fiel debe tomar las palabras exactas. En el *discurso indirecto* se pueden usar otras palabras que las empleadas por Juan para narrar lo que éste dijo; por ejemplo, «Juan dijo que algunos médicos no eran honrados». En esta ocasión las palabras capturan el sentido de la afirmación de Juan (la proposición que profirió).

Por extensión, el «discurso indirecto» designa el uso de palabras para relatar creencias. Se usan las palabras para caracterizar la proposición que es creída más que para hacer una afirmación directa. Cuando Alicia dice «Juan cree que algunos médicos no son honrados», usa las palabras «algunos médicos no son honrados» para presentar la proposición que Juan cree. Ella no sostiene esa proposición. Por contra, el discurso directo, denominado también *oratio recta,* consiste en el uso ordinario de las palabras para realizar afirmaciones.

Véase también CUANTIFICACIÓN, INTENSIONALIDAD, REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.

TM

DISJUNTO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

DISMINUIDA, IMPUTABILIDAD, véase **IMPUTABILIDAD DISMINUIDA.**

DISMINUIDA, RESPONSABILIDAD, véase **IMPUTABILIDAD DISMINUIDA.**

DISONANCIA COGNITIVA, conflicto mental que surge al considerar de forma simultánea creencias o actitutes contrapuestas. Leon Festinger, quien propone la teoría de la disonancia cognitiva en un libro que recibiría el mismo nombre (1957), sugirió que esta disonancia posee caracterísitcas motivacionales. Supongamos que una persona está considerando mudarse a una nueva ciudad y supongamos también que está considerando dos opciones, Birmingham y Boston. Esta persona no se puede, obviamente, mudarse a ambas, así que debe elegir. La disonancia se experimenta si al elegir, digamos, Birmigham, obtiene conocimiento de ciertas características negativas de esa ciudad y de otras positivas acerca de Boston. La cantidad de disonancia depende de la intensidad relativa de los elementos disonantes. Así, si sucede que el único elemento disonante consiste en que esta persona ha leído que Birmingham es más fría que Boston, y el clima no supone algo importante para ella, entonces la disonancia experimentada será pequeña. La disonancia puede darse en diversos tipos de estados o procesos psicológicos, aunque el núcleo de la investigación de la teoría de la disonancia cognitiva está formado por el estudio de la disonancia en la elección y la consiguiente justificación y efectos derivados de la elección. La disonancia cognitiva puede estar presente en dos tipos de fenómenos de cierto interés para los filósofos, a saber, el del autoengaño y el de la falta de voluntad. ¿Por qué intentan las personas que se autoengañan creer en algo que, en algún sentido, saben falso? La persona puede recurrir al autoengaño cuando ese conocimiento produce disonancia. ¿Por qué cometen las personas sin voluntad actos que saben equivocados? Se puede llegar a carecer de voluntad cuando la disonancia surge a partir de las consecuencias esperadas por hacer lo que es correcto.

GAG

DISPOSICIÓN, tendencia de un objeto o sistema a actuar o reaccionar de modos característicos en determinadas situaciones. La fragilidad, la solubilidad y la radioactividad son disposiciones físicas prototípicas, mientras que la generosidad y la irritabilidad son disposiciones típicas de las personas. Para el conductismo, el funcionalismo y algunas formas de materialismo, los fenómenos mentales tales como la ocurrencia de una idea y estados tales como opiniones o creencias son también disposiciones. Los enunciados hipotéticos o condicionales son implicados por enunciados disposicionales y capturan su significado elemental: el cristal se rompe si es golpeado con suficiente violencia; si no se manipula, la actividad de un átomo de radio decaerá probablemente después de un tiempo, etc. Éstos se consideran condicionales subjuntivos más que materiales (para evitar el problema de tener que considerar como soluble algo que aún no haya sido sumergido en agua). El modo característico de acción o reacción –solubilidad o disminución de la radioactividad, etc.– se denomina *manifestación* o *presentación* de la disposición. En cualquier caso, no tiene por qué ser observable. La fragilidad es una disposición *regular* o *universal;* un cristal golpeado con suficiente intensidad se rompe invariablemente. La radioactividad es *variable* o *probabilística;* la actividad del radio puede decaer, o no, en una determinada situación. Las disposiciones pueden ser también *múltiples* o poseer *manifestaciones múltiples,* en vez de ser *simples* o tener una *única manifestación:* como la dureza o elasticidad, que pueden tener distintas manifestaciones en distintas situaciones.

En *El concepto de lo mental* (1949) Gilbert Ryle sostiene que los enunciados disposicionales no son nada distinto de los condicionales asociados correspondientes: las propiedades disposicionales no son *episódicas;* poseer una propiedad disposicional no supone experimentar un cierto episodio o fenómeno o estar bajo un determinado estado. (Acompañado de un rechazo a los inobservables y a una concepción de los episodios y estados mentales como disposiciones, esto viene a apoyar la doctrina defendida por el conductismo según la cual dichos episodios y estados no son nada distinto de ciertas disposiciones a manifestar una conducta observable.) El realismo sostiene, por el contrario, que el discurso disposicional está referido a propiedades o estados reales o episódicos, posiblemente desconocidos o inobservables. En particular, a los fundamentos que tienen las disposiciones en propiedades o estados intrínsecos: la fragilidad se basa en la estructura molecular, la radiactividad en la estructura molecular. La base o fundamento de una disposición puede verse, al menos parcialmente, como la causa de su manifestación. Algunos filósofos sostienen que estas bases son categóricas, no disposicionales (D. M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of Mind,* 1968). Otros, en especial Popper, sostienen que todas las propiedades son disposicionales.

Véase también CONDUCTISMO, CONTRAFÁCTICOS, ESTADO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, PROPENSIÓN.

DS

DISPOSICIÓN UNIVERSAL, véase **DISPOSICIÓN.**

DISPOSICIONAL, ESTADO, véase **ESTADO.**

DISPOSICIONAL, TEORÍA DE LA MEMORIA, véase **MEMORIA.**

DISPOSICIONAL, TEORÍA DEL SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

DISTINCIÓN ACTO-OBJETO, véase **BRENTANO, MEINONG.**

DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, distinción, popularizada por Kant, según la cual un enunciado (proposición, juicio) afirmativo sujeto-predicado es analítico si el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto, y sintético en otro caso. El enunciado «Todas las rosas rojas son rojas» es analítico, puesto que el concepto «rojo» está contenido en el concepto «rosas rojas». «Todas las rosas son rojas» es sintético, puesto que el concepto «rojo» no está contenido en el concepto «rosas». La negación de un enunciado afirmativo sujeto-predicado entraña una contradicción si es analítico. Por ejemplo, «No todas las rosas rojas son rojas» entraña «Algunas rosas son y no son rojas».

Un concepto puede estar contenido en otro, en el sentido de Kant, aunque los términos usados para expresarlos no estén relacionados como parte y todo. Puesto que «bípedo» significa «animal con dos pies», el concepto «con dos pies» está contenido en el concepto «bípedo». Consiguientemente, es analítico que todos los bípedos tengan dos pies. El mismo enunciado analítico es expresado por las oraciones sinónimas «Todos los bípedos tienen dos pies» y «Todos los animales con dos pies tienen dos pies». A diferencia de los enunciados, las oraciones no pueden clasificarse como analíticas o sintéticas salvo con respecto a una interpretación. Así lo atestigua «Todos los padres son varones», que en un sentido expresa el enunciado analítico «Todos los progenitores masculinos son varones» y en otro el enunciado sintético «Todos los progenitores son varones».

La innovación de Kant con respecto a Leibniz y Hume está en separar la distinción lógico-semántica analítico-sintético de la distinción epistemológica a priori-a posteriori y de la distinción modal-metafísica necesario-contingente. Parece evidente que todo enunciado analítico es a priori (cognoscible sin evidencia empírica) y necesario (algo que no podría ser falso). La conversa es sumamente discutible. Kant y sus seguidores racionalistas mantienen que algunos enunciados necesarios y a priori son sintéticos, citando ejemplos de la lógica («Las contradicciones son imposibles», «La relación de identidad es transitiva»), las matemáticas («La suma de 7 y 5 es 12», «La línea recta es la más corta entre dos puntos»), y la metafísica («Todo evento tiene una causa»). Empiristas como J. S. Mill, Carnap, Ayer, y C. I. Lewis aducen que esos ejemplos son o sintéticos a posteriori o analíticos a priori.

Desde Kant los filósofos han intentado clarificar la distinción analítico-sintético, y generalizarla a todos los enunciados. Según una definición, una oración es analítica (bajo una interpretación dada) siempre que es «verdadera exclusivamente en virtud del significado o definición de sus términos». La verdad de cualquier oración depende en parte del significado de sus términos. «Todas las esmeraldas son verdes» sería falsa, por ejemplo, si «esmeralda» significase *rubí*. Lo que hace sintética a esa oración, se pretende, es que su verdad depende también de las propiedades de las esmeraldas, a saber, su ser verdes. Pero lo mismo sucede con las oraciones analíticas: la verdad de «Todas las rosas rojas son rojas» depende de las propiedades de las rosas rojas, a saber, ser rojas. Ninguna de ellas es verdadera exclusivamente en virtud del significado.

Una generalización más adecuada define un enunciado analítico como una verdad de la lógica formal: aquel que es «verdadero en virtud de su forma lógica», de modo que todos los enunciados con la misma forma son verdaderos. En términos de oraciones interpretadas, una verdad analítica es una verdad lógica explícita (es decir, cuya estructura superficial representa su forma lógica) o se convierte en una verdad lógica explícita por sustitución de sinónimos. El enunciado negativo de que mañana no es a la vez domingo y no domingo es analítico según esa definición, ya que todos los enunciados de la forma $\neg (p \;\&\; \neg p)$ son analíticos. La definición kantiana se obtiene como un caso especial estipulando que el predicado de un enunciado afirmativo sujeto-predicado está contenido en el sujeto siempre que el enunciado sea lógicamente verdadero.

Según una tercera generalización, «analítico» denota a cualquier enunciado cuya negación entrañe una contradicción. El sujeto S contiene al predicado *P* si ser *S* entraña ser *P*. Si es una generalización más o menos amplia que la segunda, depende de cómo se definan «entrañamiento», «forma lógica» y «contradicción». Para algunas construcciones, «El rojo es un color» es analítico según la tercera generalización (su negación entraña «algo es y no es un color») pero no según la segunda («rojo» y «coloreado» no tienen estructura lógica), invirtiéndose los dictámenes para condicionales contrafácticos como «Si esto fuera una rosa roja sería rojo».

Siguiendo a Quine, muchos han negado cualquier distinción entre enunciados analíticos y sintéticos. Algunos argumentos ponen en cuestión la problemática definición «verdadero en virtud del significado». Otros son: a) la distinción no puede definirse sin usar nociones relacionadas como «significado», «concepto» y «enunciado», que no son ni extensionales ni

definibles en términos de comportamiento; b) algunos enunciados (como «Todos los gatos son animales») son difíciles de clasificar como analíticos o sintéticos; y c) ningún enunciado es (supuestamente) inmune a la revisión frente a nuevas pruebas empíricas. Si estos argumentos fueran buenos, sin embargo, la distinción entre verdades lógicas y otras resultaría igual de dudosa, conclusión rara vez aceptada.

WAD

DISTINCIÓN FORMAL, véase ***FUNDAMENTUM DIVISIONIS.***

DISTINCIÓN HECHO-VALOR, diferencia aparentemente fundamental entre cómo son las cosas y cómo deberían ser, o cómo es deseable que sean. Que las personas obedezcan a la ley es una cosa, y otra muy distinta es que deban hacerlo. Lo primero es una cuestión de hecho, lo segundo involucra una evaluación moral.

Esta distinción suele ser atribuida a Hume desde el momento en que hace notar que no es posible derivar directamente un «debe» a partir de un «es» *(distancia* entre el ser y el deber). A partir del hecho, digamos, de que una acción optimiza la cantidad final de felicidad, no es posible inferir que esa acción deba llevarse a cabo sin la introducción de alguna premisa de tipo evaluativo. Se podría garantizar la inferencia asumiendo que siempre se hace aquello que maximiza la cantidad final de felicidad, pero este supuesto es evidentemente evaluativo. Y esto se aplica igualmente a cualquier otra premisa que pudiera conectar las premisas no evaluativas con una conclusión evaluativa: ella misma tendría que ser entonces evaluativa. No importa cuán detalladas o extensas sean las premisas no evaluativas relativas a cómo son las cosas, de ellas no parece seguirse (directamente y como un problema de pura lógica) ninguna conclusión acerca de cómo deberían ser aquéllas. Algunos filósofos han sostenido que al menos hay algunas afirmaciones no evaluativas que sí entrañan otras de tipo evaluativo. Tomando un ejemplo conocido, del hecho de haber efectuado alguna promesa, se podría (o así lo parece) inferir legítimamente que ésta debería ser cumplida sin la introducción de ninguna premisa de tipo evaluativo. Esta afirmación es, no obstante, muy polémica. Muchos han sostenido para defender la *distancia* entre ser y deber al margen de la negativa de los oponentes, que la inferencia falla, que la premisa es realmente evaluativa o que la conclusión no lo es.

Hume mismo se mostró en este asunto audaz y directo en cuanto a la importancia de la *distancia* entre ser y deber, afirmando simplemente que prestar atención a este asunto «subvertiría todos los sistemas vulgares relativos a la moral haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud no se encuentra simplemente en las relaciones entre los objetos y que tampoco se percibe a través de la razón» *(Tratado sobre la naturaleza humana).* Otros han ido aún más lejos. Moore, por ejemplo, se apoyó en esta *distancia* para establecer (sirviéndose del argumento del problema abierto) que cualquier intento de definir términos evaluativos usando otros de tipo no evaluativo nos haría incurrir en la falacia naturalista. El principal objetivo de Moore era la sugerencia según la cual «bueno» *significa* «agradable» y la falacia, en este contexto, surge al confundir una propiedad evaluativa, la de ser bueno, con otra natural, la de resultar agradable. Dando por sentado que los términos evaluativos tienen significado, Moore sostuvo que algunos de ellos podían ser definidos por medio de otros (pensó, por ejemplo, que «moralmente correcto» podía ser definido como «aquello que produce el mayor bien posible») y que el resto, aunque sean también significativos, deben permanecer como términos que denotan propiedades simples de tipo no natural. Los emotivistas y los prescriptivistas (por ejemplo, A. J. Ayer, C. L. Stevenson, y R. M. Hare) aceptan el uso que hace Moore del argumento del problema abierto pero rechazan tanto su antinaturalismo como el supuesto de que los téminos evaluativos han de tener significado (descriptivo). A partir de esto han argumentado que los términos evaluativos tienen una función en el lenguaje distinta de la de denotar propiedades. De acuerdo con ellos, la función principal del lenguaje evaluativo no es describir, sino prescribir. La *distancia* lógica entre el «ser» y el «deber», sostienen, establece tanto la diferencia entre hecho y valor como entre describir (cómo son las cosas) y recomendar (cómo deberían ser). Algunos naturalistas reconocen la *distancia* sin dejar de mantener que las afirmaciones evaluativas hacen referencia, no obstante, a propiedades naturales. En este proceso vienen a negar la fuerza ontológica del argumento del problema abierto y tratan las afirmaciones evaluativas como descripciones de una clase especial de hechos.

Véase también ÉTICA, MOORE, REALISMO MORAL.

GS-M

DISTINCIÓN REAL, véase ***FUNDAMENTUM DIVISIONIS.***

DISTINCIÓN TIPO-INSTANCIA, o tipo-ejemplar, tal y como la enuncia Peirce, se trata del contraste entre una categoría y un miembro de esa categoría. Se dice que un individuo o instancia ejemplifica un tipo, posee la propiedad que caracteriza a ese tipo. En filosofía la distinción se aplica a menudo a expresiones lingüísticas y estados mentales, aunque también puede aplicarse a objetos, eventos, propiedades y estados de cosas. Están relacionadas con ella la distinción entre individuación de tipos e individuación de instancias y la distinción entre identidad cualitativa e identidad numérica. Instancias distintas de un mismo tipo, dos hormigas por ejem-

plo, pueden ser cualitativamente idénticas pero nunca numéricamente idénticas. Al margen de la controvertida tesis metafísica de que cada individuo tiene una esencia, un tipo al que pertenece esencialmente, cada individuo pertenece a varios tipos, aunque para determinados propósitos teóricos o prácticos puede pertenecer a un tipo especialmente destacable (por ejemplo, el *Formicidae* del entomólogo o el bicho de quien hace picnic).

La distinción tipo-instancia tal y como se aplica en filosofía del lenguaje se refiere a la diferencia entre expresiones lingüísticas, como las palabras y las oraciones, que constituyen el objeto de la lingüística, y a los productos de los actos de escribir y hablar (el objeto de la teoría de los actos de habla). Confundir ambas cosas puede llevar a mezclar cuestiones que tienen que ver con el significado del hablante con cuestiones que tienen que ver con el significado de una palabra u oración (como señaló H. P. Grice). Una expresión es un tipo lingüístico y puede usarse una y otra vez, mientras que una instancia de un tipo sólo puede producirse en una ocasión, aunque pueda ser reproducida (copiada de nuevo). Un escritor compone un ensayo (un tipo) y produce un manuscrito (una instancia) del que puede haber varias copias (más instancias). Una instancia de un tipo no es lo mismo que una *ocurrencia* de un tipo. En la oración previa hay dos ocurrencias de la palabra «instancia»; en cada inscripción de esa oración hay dos instancias de esa palabra.

En filosofía de la mente la distinción tipo-instancia está detrás de la oposición entre dos tipos de fisicalismo, la teoría de la identidad tipo-tipo o *fisicalismo de tipos* y la teoría de la identidad instancia-instancia o *fisicalismo de instancias.*

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; FILOSOFÍA DE LA MENTE; PEIRCE.

KB

DISTINCIÓN USO-MENCIÓN, dos modos en los que los términos aparecen en el discurso –*usados* cuando se refieren a o afirman algo, *mencionados* cuando se exhiben para mostrar sus propiedades como términos–. Si digo «María está triste», uso el nombre «María» para referirme a María de manera que pueda predicar de ella la propiedad de estar triste. Pero si digo «“María” tiene cinco letras», estoy mencionando el nombre de María, exhibiéndolo por escrito u oralmente para predicar de ese término la propiedad de deletrearse con cinco letras. En el primer caso la oración ocurre en lo que Carnap llama modo material; en el segundo, en el modo formal y por tanto en el metalenguaje (un lenguaje usado para hablar de otro lenguaje). Convencionalmente se usan comillas o recursos tipográficos similares para evitar la ambigüedad entre términos mencionados y usados.

La distinción es importante porque hay falacias de razonamiento que se basan en confusiones de uso y mención, sobre todo cuando los referentes de los términos son a su vez entidades lingüísticas. Considérese la inferencia:

1. Algunas oraciones están escritas en español

---

2. Algunas oraciones están escritas en español

Podría parecer que el argumento ofrece un contraejemplo a la afirmación de que todos los argumentos de la forma «*P*, luego *P*» son circulares. Pero, o la frase 1 *afirma* que algunas oraciones están escritas en español, o *da pruebas* en favor de la conclusión 2 *exhibiendo* una oración escrita en español. En el primer caso, la oración se usa para afirmar la misma verdad en la premisa y en la conclusión, y el argumento sigue siendo circular. En el segundo caso, la oración es mencionada, y aunque así interpretado el argumento no es circular, ya no es estrictamente de la forma «*P*, luego *P*» sino que tiene la forma sensiblemente distinta «“*P*” es una oración escrita en español, luego *P*».

Véase también DISTINCIÓN TIPO-INSTANCIA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, METALENGUAJE, RAZONAMIENTO CIRCULAR.

DJ

DISTRIBUCIÓN, propiedad que se da para todos los individuos designados por un término. El término latino *distributio* se origina en el siglo XII y se aplica a los términos como parte de una teoría de la referencia sirviendo para indicar la situación que se produce cuando un término aparece bajo el alcance de un cuantificador universal. Así, el término «cerdo» en la oración «A todo cerdo le llega su San Martín» está distribuido, ya que, en puridad, se supone que sirve para hacer referencia a cada cerdo. Ese mismo término en la oración «Un perro está mordiendo al cartero» no está, sin embargo, distribuido, ya que se refiere sólo a un perro. Con el tiempo, la idea de la distribución se vino a usar sólo como una herramienta heurística para determinar la validez de los silogismos categóricos: *a)* todo término que aparece distribuido en la premisa ha de aparecer distribuido en la conclusión; *b)* el término medio ha de aparecer distribuido al menos en una ocasión.

La mayoría de las explicaciones de la distribución que se dan en los libros de texto de lógica es superficial y de trámite, asumiendo que los términos que aparecen como sujeto en proposiciones universales, así como los que aparecen como predicado en las proposiones negativas, están distribuidos. Esto resulta muy intuitivo en el caso de las proposiones de tipo *A*, por ejemplo, «Todos los

hombres son mortales», en la que la propiedad de ser mortal está distribuida sobre cada humano. La idea de distribución es mucho menos intuitiva en el caso de las proposiciones del tipo O. Según la teoría vigente, una proposición como «Algunos seres humanos no son egoístas» dice, en efecto, que si todas las cosas que son egoístas se comparan con algún ser humano previamente elegido (uno que no sea egoísta), la relación de identidad no se da entre ese ser humano y *cualquiera* de las cosas que son egoístas. Obsérvese que la idea de distribución no se menciona en esta explicación. La idea de distribución se encuentra bastante desacreditada en la actualidad debido, principalmente, a las críticas recibidas por Peter Geach en *Reference and Generality* (1968) y su irrelevancia para las teorías semánticas estándar.

El adverbio asociado «distributivamente» significa «de modo que cada sujeto en un grupo es designado individualmente» y se utiliza en oposición a «colectivamente». La oración «Las rocas pesan 100 kilos» es ambigua. Si «rocas» se toma distributivamente, entonces la oración significa que cada piedra pesa 100 kilos. Si «rocas» se toma colectivamente, la oración significa que el peso total de las rocas es de 100 kilos.

Véase también **SILOGISMO.**

APM

DISTRIBUTIVA, JUSTICIA, véase **JUSTICIA.**

DISUASIÓN, véase **CASTIGO, TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA.**

DISYUNCIÓN, véase **PROPOSICIÓN DISYUNTIVA.**

DISYUNTIVA, FORMA NORMAL, véase **FORMA NORMAL.**

DISYUNTIVO, SILOGISMO, véase **SILOGISMO.**

DIVERGENTE, LÓGICA, véase **FILOSOFÍA DE LA LÓGICA.**

DIVERSO, véase **KANT.**

DIVISIÓN, FALACIA DE LA, véase **FALACIA INFORMAL.**

DOBLE ASPECTO, TEORÍA DEL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

DOBLE EFECTO, PRINCIPIO DEL, véase **PRINCIPIO DEL DOBLE EFECTO.**

DOBLE NEGACIÓN, 1) principio, denominado también ley de doble negación, según el cual toda proposición es equivalente a su doble negación. De este modo, la proposición que afirma que Jorge es un conejo es equivalente a aquella otra que dice que no ocurre que Jorge no sea un conejo. Esta ley se da en la lógica clásica pero no puede decirse lo mismo para ciertos conceptos no clásicos de negación. En la lógica intuicionista, por ejemplo, una proposición implica su doble negación, pero no tiene por qué verse implicada por ella. 2) Regla de inferencia que permite inferir la doble negación de *A* a partir de *A* y viceversa.

Véase también **LÓGICA FORMAL.**

GFS

DOBLE NEGACIÓN, LEY DE, véase **DOBLE NEGACIÓN.**

DOBLE VERDAD, teoría según la cual una cosa puede ser cierta en filosofía o según la razón, mientras que su contraria puede ser verdadera en teología, o de acuerdo con la fe. Sirve como respuesta a aquellos casos de conflicto entre fe y razón. Así, por ejemplo, para una de las interpretaciones de Aristóteles, hay sólo un alma humana racional, mientras que de acuerdo con la teología cristiana hay muchas. La teoría de la doble verdad ha sido atribuida a Averroes y a los averroístas latinos tales como Siger de Brabante y Boecio de Dacia, pero es dudoso que realmente éstos llegaran a sostener tal doctrina. Averroes parece haber dicho que es una única verdad la que se formula científicamente en la filosofía, mientras que se expresa alegóricamente en la teología. Los averroístas latinos parecen haber sostenido que la filosofía se refiere a aquello que habría sido verdadero por necesidad natural sin la intevención de Dios y que la teología trata con lo que es realmente verdadero en virtud de esa intervención. Desde este punto de vista, habría habido sólo una única alma racional humana si Dios no hubiera intervenido para multiplicar aquello que por naturaleza no se puede multiplicar. Sin embargo, ninguno de ellos parece sostener claramente el punto de vista por el cual las almas humanas racionales son tanto una como muchas.

Véase también **AVERROES, SIGER DE BRABANTE.**

PLQ

DOCTOR IRREFRAGIBILIS, véase **ALEJANDRO DE HALES.**

DOCTOR MIRABILIS, véase **BACON, ROGER.**

DOCTRINA DE LAS PEQUEÑAS PERCEPCIONES, véase **LEIBNIZ.**

DOCTRINA DEL ANÁLISIS INFINITO, véase **LEIBNIZ.**

DOCTRINA DEL HUMILDE, véase **ARISTÓTELES, CHUNG-YUNG.**

DOGMA DEL FANTASMA DE LA MÁQUINA, véase **RYLE.**

DOGMATISMO, véase **ESCÉPTICOS.**

DOGSON, CHARLES LUTWIDGE, véase **CARROLL.**

DOMINADO, véase **TEOREMA DE SCHRÖDER-BERNSTEIN.**

DOMINANCIA, PRINCIPIO DE, véase **PARADOJA DE NEWCOMB.**

DOMINIO, de una ciencia, la clase de individuos que constituyen su objeto. La zoología, la teoría de números y la geometría plana tienen respectivamente como dominio la clase de los animales, la clase de los números naturales y la clase de las figuras planas. En los *Segundos analíticos* 76b10, Aristóteles observa que cada ciencia supone un dominio, unos conceptos y unos principios básicos. En las modernas formalizaciones de la ciencia, donde se hace uso de un lenguaje lógico de primer orden, el dominio de esa ciencia suele ser, aunque no siempre, el universo de la interpretación favorita o modelo favorito, esto es, el rango de valores de las variables de individuo.

Véase también COMPROMISO ONTOLÓGICO, FORMALIZACIÓN, LÓGICA FORMAL, MÉTODO AXIOMÁTICO, TEORÍA DE MODELOS, UNIVERSO DEL DISCURSO, VARIABLE.

JCOR

***DOXA*,** véase **DOXÁSTICO.**

DOXÁSTICO (del griego *doxa,* «opinión»), perteneciente a la opinión. Un estado mental doxástico, por ejemplo, es o incorpora una opinión. Los estados mentales doxásticos tienen que ser distinguidos, por una parte, de estados no doxásticos como los deseos, sensaciones y emociones y, por otra parte, de estados mentales subdoxásticos. Por extensión, un principio doxástico es uno que gobierna la opinión. Un principio doxástico podría fijar las condiciones bajo las cuales se justifica (epistémicamente o de otro modo) que un agente se forme o abandone una opinión.

Véase también RAZONES PARA LA CREENCIA.

JHEI

DOXÁSTICO, HOLISMO, véase **HOLISMO.**

DOXÁSTICO, VOLUNTARISMO, véase **VOLUNTARISMO.**

DOXÓGRAFOS, compiladores y comentadores de los filósofos griegos antiguos. El término «doxógrafos» se incorpora a través de un término latino moderno acuñado por Hermann Diels para el título de su obra *Doxographi Graeci* (1879). En esta obra, Diels reúne una serie de textos griegos en los que se exponen los puntos de vista de los filósofos griegos de una forma relativamente sistemática. En una extensa introducción, Diels reconstruye la historia de la redacción de esos escritos, la doxografía. Esta reconstrucción es ahora una parte habitual de la historiografía de la filosofía antigua. La doxografía es en sí misma importante como una fuente de información acerca de la filosofía griega temprana y también debido a que los autores posteriores, ya sean antiguos, medievales o modernos, suelen confiar en éstos más que en materiales originales. El texto fundamental para la reconstrucción llevada a cabo por Diels es el libro *Las opiniones físicas de los filósofos (Placita Philosophorum),* tradicionalmente atribuido a Plutarco, aunque de hecho no se pensaba ya que fuera suyo. La obra enumera los puntos de vista de diversos filósofos y escuelas bajo encabezamientos tales como «¿Qué es la naturaleza?», o «Del arco iris». Al margen de ésta y otras obras, Diels reconstruyó una *Colección de opiniones* que atribuyó a Aetio *(ca.* 100 d.C.), un autor mencionado por Teodoreto (siglo V) como autor de tal obra. Diels consideró que la fuente principal de Aetio era Teofrasto, quien escribiera unas *Opiniones físicas*. Debido a las menciones que hace Aetio de las opiniones de los filósofos helenísticos posteriores a Teofrasto, Diels postula una fuente intermedia a la que denomina *Vetusta Placita (ca.* 100 a.C.). El material doxográfico más fácilmente accesible se encuentra en *Vidas y opiniones de eminentes filósofos* de Diógenes Laercio *(ca.* 200 d.C.) quien está, no obstante, interesado principalmente en las biografías. Éste ordena a los filósofos según escuelas y trata cada escuela de forma cronológica.

IM

***DRAVYA*,** en las filosofías hindúes, substancia. En el Nyāya-Vaishesika todas las cosas vivas, y también las que no lo son, son substancias poseedoras de cualidades *(gunas)* y causas de efectos. Las substancias se dan en nueve variantes: tierra, aire, fuego, agua, tiempo, espacio, mentes y cuerpos. Para el jainismo hay tan sólo seis tipos de substancias: los principios del movimiento y el reposo, espacio, tiempo, mentes y cuerpos. Cada uno de ellos (excepto el tiempo) posee extensión y son inmateriales (salvo los cuerpos). Viśistadvaita postula seis tipos de substancias, incluyendo a Dios como una de ellas, al igual que Dvaita, y de la cual depende la existencia de todas las demás substancias. Como es característico, las escuelas budistas niegan que haya substancias, considerando que lo que parecen ser tales no son sino paquetes de fenómenos o estados.

KEY

DRAVYASAT **(**del sánscrito, «existencia en cuanto tal» o, de una forma más vaga, «existencia primaria»), una categoría empleada por los pensadores del budismo hindú para etiquetar el tipo más básico de existencia que pueden tener las entidades. Se suele oponer a *prajñāptisat*, «existencia como una designación» o «existencia secundaria». De acuerdo con la mayor parte de las variedades de la metafísica budista, todo lo que puede ser un objeto del pensamiento o de designación debe existir en algún sentido. Algunas cosas existen, no obstante, en un sentido primario o por sí mismas *(dravya-sat)*, mientras que otras existen sólo como objetos de referencia lingüística *(prajñāpti-sat)*. Un ejemplo del primer tipo de existencia sería un momento de forma física; un ejemplo de lo segundo sería un objeto ordinario tal como un vaso, ya que éste está formado por una serie de existentes en el primer sentido.

PJG

DRETSKE, FRED (n. 1932), filósofo estadounidense conocido principalmente por su naturalismo representacional externalista de la experiencia, la creencia, la percepción y el conocimiento. Se formó en las universidades de Purdue y Minnesota, impartiendo docencia en la de Winsconsin (1960-1988) y Standford (1988-1998).

En *Seeing and Knowing* (1969) Dretske desarrolla un tratamiento del «mirar no epistémico» en el que se rechaza que ver equivalga a creer –así, un sujeto *S* que vea, por ejemplo, un perro, no tiene por qué aplicarle el concepto correspondiente–. El perro se le puede presentar de un cierto modo a *S*, éste debe diferenciarlo visualmente de un cierto modo, pero no tiene por qué conceptualizarlo. Esta tesis contrasta con un *mirar epistémico* en el que para que *S* vea que lo que tiene delante es un perro, *S* tiene que creer que se trata de un perro.

En *Knowledge and the Flow of Information* (1981), postula una interpretación de la noción de «información» independiente de la mente aplicable al conocimiento de tipo proposicional y al contenido de las creencias. «Información» viene a reemplazar a la noción anterior introducida por Dretske de «razón concluyente» (1971). Saber que *p* exige tener una creencia verdadera causada o causalmente sustentada por un fenómeno que es portador de la información de que *p*. El contenido semántico de una creencia se identifica con la porción de información codificada digitalmente a la cual se hace sensible de forma selectiva durante un periodo de aprendizaje.

En *Explaining Behavior* (1988), el tratamiento que hace Dretske de la idea de representación adquiere un sabor teleológico. El significado semántico de una estructura se identifica con su función indicativa. Una estructura diseñada con el objetivo causal de indicar *F* y sostenida en esa función causal gracias a su capacidad viene a significar *F* –suministrando así una función causal al contenido de los estados cognitivos y evitando el epifenomenalismo acerca del contenido semántico.

En *Naturalizing the Mind* (1995), la teoría del significado de Dretske se aplica a los problemas de la conciencia y los *qualia*. Se sostiene que las características empíricamente significativas de la experiencia consciente se agotan en sus funciones de indicadores de propiedades externas sensibles. Rechaza la doctrina según la cual la conciencia se compone de una jerarquía de estados mentales de orden superior y por la cual los *qualia* se deben a características no representacionales intrínsecas de los sistemas físicos subyacentes.

Dretske es conocido también por sus contribuciones a la naturaleza de la causalidad, las leyes naturales entre otros problemas.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, NATURALISMO, *QUALIA*, TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.

FA

DUALISMO, doctrina según la cual la realidad consta de dos partes separadas. El quid del dualismo se encuentra en una fractura aparentemente insalvable entre dos órdenes inconmensurables del ser, que han de ser reconciliados para justificar la supuesta inteligibilidad del universo. El dualismo aparece en la división presocrática entre apariencia y realidad; entre el reino platónico del ser que contiene las ideas, y el del devenir, que contiene los objetos cambiantes; en la división medieval entre el hombre finito y un Dios infinito; en el dualismo cartesiano relativo a la mente pensante y la materia extensa; en la separación humeana entre hecho y valor; en la división kantiana entre fenómeno empírico y noúmeno transcedental; la epistemología dualista de James y Russell, que postula una substancia neutral que puede ser entendida de forma independiente como mente o cerebro; y en la separación heideggeriana entre ser y tiempo que inspirara luego la oposición de Sartre entre el ser y la nada. La doctrina de las dos verdades, la sagrada y la profana, o de lo religioso y lo secular, es una respuesta de tipo dualista al conflicto entre religión y ciencia. El dualismo cartesiano se considera la fuente del problema mente-cuerpo. Si la mente es el pensamiento inextenso y activo y el cuerpo es la extensión pasiva y no pensante, entonces, ¿cómo pueden estas substancias existentes, independientes y esencialmente distintas, interactuar causalmente y cómo pueden las ideas de la mente representar cosas materiales? En otras palabras, ¿cómo puede la mente conocer e influir en el cuerpo y cómo puede el cuerpo afectar a la mente? Descartes sostuvo que la mente y el cuerpo interactúan, y que las ideas representan las cosas materiales sin asimilarse a

ellas, pero no pudo explicar cómo ocurría esto y concluyó simplemente que Dios hacía que sucediera así. Algunas de las soluciones dualistas al problema mente-cuerpo son el ocasionalismo de Malebranche (mente y cuerpo no interactúan sino que es Dios quien hace que parezca así), la armonía preestablecida leibniziana entre mónadas que no interactúan y el dualismo de Spinoza en el que atributos paralelos aunque mutuamente excluyentes expresan la substancia única de Dios. Karl R. Popper y John C. Eccles pueden ser considerados como dualistas contemporáneos por lo que se refiere a la distinción mente-cuerpo. Las alternativas monistas al dualismo incluyen la doctrina hobbesiana acerca de que lo mental es un mero epifenómeno de lo material, la doctrina de Berkeley según la cual los objetos materiales no son sino colecciones de ideas mentales y el materialismo contemporáneo sostenido por J. J. C. Smart, D. M. Armstrong y Paul y Patricia Churchland, que sostienen que la mente no es sino el cerebro. Un tratamiento clásico de este problema se encuentra en la obra de Arthur O. Lovejoy titulado *The Revolt Against Dualism*.

El dualismo se encuentra asociado a un pensamiento binario, es decir, a sistemas de pensamiento que son bivaluados, tales como la lógica, en la cual los teoremas son válidos o inválidos, la epistemología, en la que los enunciados de conocimiento son verdaderos o falsos, y la ética, en la que los individuos son buenos o malos y sus acciones resultan correctas o incorrectas. En *The Quest for Certainty,* Dewey sostiene que todos los problemas modernos de la filosofía proceden de oposiciones dualísticas, en particular entre naturaleza y espíritu. Al igual que Hegel, Dewey propone una síntesis de las oposiciones vistas en términos de tesis *versus* antítesis. Los ataques más recientes a las teorías que defienden que las divisiones dualistas pueden ser descritas o mantenidas explícitamente han sido llevados a cabo por Wittgenstein, quien ofrece en su lugar un sistema clasificatorio basado en el parecido de familia; por W. O. Quine, quien expone sus dudas ante la división en verdades analíticas o formales, basadas en el significado y verdades sintéticas o empíricas, basadas en los hechos; y por Jacques Derrida, quien pone a prueba nuestra capacidad para distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero con independencia de los problemas extremadamente difíciles que afronta el dualismo ontológico, y al margen también de la fuerza de algunas críticas contra el pensamiento dualista, la filosofía occidental continúa siendo predominantemente dualista, como se demuestra por el uso indispensable de matrices bivaluadas en lógica y ética y por el problema irreductible de expresar las intenciones mentales en términos de mecanismos materiales o viceversa.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, METAFÍSICA.**

RAW

DUALISMO CARTESIANO, véase **DUALISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

DUALISMO ÉTICO, véase **ZOROASTRISMO.**

DUCASSE, C(URT) J(OHN) (1881-1969), filósofo de la mente y teórico de la estética estadounidense, aunque de origen francés, que llegó a los Estados Unidos en 1900 y obtuvo su doctorado por Harvard en 1912. De 1912 a 1926 fue profesor de la Universidad de Washington y de 1926 a 1958 lo fue de la Brown University.

Su principal obra lleva por título *Nature, Mind and Death* (1951). El elemento clave de su teoría general es una concepción no humeana de la causación: la relación de causa es triádica, suponiendo *a)* un evento incial, *b)* el conjunto de condiciones bajo las que ocurre y *c)* un evento resultante. El evento inicial es la causa, y el resultante el efecto. Sobre esta base procede a construir una teoría de las categorías –una explicación de conceptos tales como substancia, propiedad, mente, materia y cuerpo–. Entre las tesis que vino a defender se encuentra la que afirma que las mentes son substancias, que interactúan causalmente con cuerpos, y que los seres humanos son libres con independencia de que todos los sucesos tengan una causa.

En *A Critical examination of the Belief in a Life after Death* (1961), concluye que «el balance de la evidencia obtenida hasta ahora se encuentra del lado de [...] la supervivencia». Como Schopenhauer, a quien admira abiertamente, Ducasse se mostró muy receptivo a los escritos filosóficos orientales. Escribió con notable objetividad acerca de los problemas filosóficos asociados a los llamados fenómenos paranormales.

Las doctrinas epistemológicas de Ducasse se desarrollan en *Truth, Knowledge and Causation* (1968). Desarrolla una teoría realista de la percepción (dice, en referencia a las cualidades sensibles, que «Berkeley tiene razón y los realistas están equivocados» y en relación a los objetos materiales, que «los realistas están en lo cierto y Berkeley está equivocado»). Suministra la formulación clásica de la «teoría adverbial» o de las cualidades sensibles, de acuerdo con la cual dichas cualidades no son *objetos* de experiencia o de la conciencia, sino *vías* de tener experiencias o de tomar conciencia de algo. No percibimos un objeto material rojo sintiendo un dato sensorial rojo, ya que en tal caso el acto de percepción involucraría *tres* entidades *–a)* el sujeto que percibe, *b)* el dato sensible rojo, y *c)* el objeto material rojo–. Pero lo que sí es posible es

percibir un objeto material rojo sintiéndolo de color rojo. En este caso las únicas entidades involucradas son *a)* el sujeto que percibe y *b)* el objeto material. Ducasse observa que, aunque puede ser natural decir «bailar un vals», sería más correcto decir «bailar valseando».

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, PERCEPCIÓN.**

RMC

DUDA METÓDICA, véase **DESCARTES.**

DUHEM, PIERRE-MAURICE-MARIE (1861-1916), físico francés conocido, por su abundante obra en historia y filosofía de la ciencia. Al igual que George Helm, Wilhelm Ostwald y otros, Duhem fue un energetista que consideró la termodinámica generalizada como el fundamento de toda la física y la química. Duhem dedicó la práctica totalidad de su vida científica al desarrollo del energetismo y se mostró así desde su fallida tesis doctoral en Física (una versión de la cual sí fue aceptada en matemáticas), publicada posteriormente como *Le potentiel thermodynamique* (1886), hasta su obra de madurez, *Traité d'énergétique* (1911). Su legado científico incluye las ecuaciones de Gibbs-Duhem y de Duhem-Margules. Debido posiblemente a que su obra fue considerada excesivamente arriesgada por la elite científica parisina, o a causa también de su orientación política conservadora y su ferviente catolicismo, Duhem nunca llegó a ocupar la posición que merecía en el mundo intelectual de París. Enseñó en las universidades periféricas de Lille, Rennes y, finalmente, Burdeos.

Su obra en historia y filosofía de la ciencia puede ser vista como una defensa de los objetivos y métodos del energetismo; no obstante, fuera cual fuera la motivación inicial de Duhem, su obra histórica y filosófica llegó a cobrar una vida propia. Los temas que constituían su principal interés fueron la relación entre la historia y la filosofía de la ciencia, la naturaleza del cambio conceptual, la estructura histórica del conocimiento científico y la relación entre ciencia y religión. Duhem se caracterizó por su posición antiatomista (o anticartesiana), lo cual se traduce en los debates contemporáneos en torno a la luz y el magnetismo como un enfrentamiento con las posiciones de Maxwell. Según Duhem, los atomistas dividen los cuerpos que son percibidos por los sentidos en cuerpos más pequeños e imperceptibles. La explicación de los fenómenos observables se realiza mediante estos cuerpos imperceptibles y sus movimientos, combinados de manera apropiada. El rechazo de Duhem al atomiso se basa en su posición instrumentalista (o ficcionalista): las teorías físicas no constituyen explicaciones, sino que son representaciones; no revelan la verdadera naturaleza de la materia, sino que ofrecen reglas generales de las cuales las leyes son un caso particular; las proposiciones teoréticas no son verdaderas o falsas, sino convenientes o inconvenientes. Una razón de peso para tratar la física como una disciplina no explicativa fue su afirmación acerca de la existencia de un consenso generalizado en física inexistente en metafísica –a esto se debe, precisamente, su insistencia en la autonomía de la física respecto a la metafísica–. Consideró también que las representaciones científicas se iban haciendo cada vez más completas con el paso del tiempo hasta alcanzar el *status* de una clasificación natural. En coherencia con el resto de su posición, criticó el uso de modelos por parte de algunos científicos, por ejemplo, Faraday y Maxwell. El rechazo de Duhem al atomismo se ve emparejado con un rechazo del *inductivismo,* la doctrina según la cual los únicos principios físicos son leyes generales conocidas mediante una inducción basada en hechos observacionales. Su rechazo viene a formar una serie de tesis conocidas en la actualidad como las *tesis de Duhem:* los expermientos en física son observaciones de fenómenos acompañados de interpretaciones; la física, por tanto, no propone para controlar el experimento una simple hipótesis, sino grupos enteros de ellas; de este modo, la evidencia experimental por sí sola no puede falsar conclusivamente hipótesis. Por razones similares, Duhem rechaza la posibilidad de experimentos cruciales. En sus estudios históricos Duhem argumenta que no hay discontinuidades abruptas entre la ciencia medieval y la ciencia moderna –la denominada *tesis de la continuidad*–; que la religión desempeña un papel positivo en el desarrollo de la ciencia en el Occidente cristiano; y que la historia de la física podría ser vista como un todo acumulativo definiendo la dirección en la que se puede esperar progreso.

La obra filosófica de Duhem fue estudiada por los fundadores de la filosofía de la ciencia del siglo XX, incluyendo a Mach, Poincaré, los miembros del Círculo de Viena y Karl Popper. Un cierto renacer del interés por la filosofía de Duhem tiene lugar con la referencia de Quine en 1953 a la tesis de Duhem (también conocida como *tesis de Duhem-Quine).* Como resultado de ello, se traduce al inglés la obra filosófica de Duhem –*The Aim and Structure of Physical Theory* (1954) y *To Save the Phenomena* (1969) son ejemplo de ello–. Por el contrario, pocas de las numerosas obras históricas de Duhem –*Les origenes de la statique* (2 vols., 1906-1908), *Études sur Léonard de Vinci* (3 vols., 1913-1959), por ejemplo- han sido traducidas, dándose el caso de que los cinco volúmenes de su *Système du monde* permanecieron en forma manuscrita hasta 1954-1959. A diferencia de su obra filo-

sófica, su obra histórica no fue bien recibida por los más influyentes de sus contemporáneos, especialmente George Sarton. Sus principales conclusiones fueron rechazadas por la siguiente generación de historiadores de la ciencia, los cuales presentan la ciencia moderna como algo sin continuidad con la ciencia de la Edad Media. Este punto de vista tuvo eco entre los filósofos de la ciencia más orientados hacia la historia, quienes, ya desde la década de 1960, empiezan a considerar las discontinuidades como una característica recurrente del cambio científico –por ejemplo, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) de Thomas Kuhn.

Véase también **CÍRCULO DE VIENA, EXPERIMENTO CRUCIAL, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MACH.**

RAR

DUHEM, TESIS DE, véase **DUHEM.**

DUHEM-QUINE, TESIS DE, véase **DUHEM.**

DUMMETT, MICHAEL A. E. (n. 1925), filósofo británico especializado en filosofía del lenguaje, lógica y filosofía de las matemáticas. Es conocido por su simpatía hacia el antirrealismo metafísico y la filosofía de Frege. Dummet considera la fidelidad al principio de bivalencia como el rasgo distintivo de cualquier actitud realista en cualquier fragmento del discurso. Según este principio, cualquier enunciado significativo ha de ser verdadero o falso, independientemente de la capacidad que cada cual tenga para determinar su valor haciendo uso de la correspondiente evidencia empírica o de cualesquiera métodos de demostración. Según Dummett, los enunciados de cualquier lenguaje susceptible de ser aprendido no pueden tener condiciones de verdad trascendentes con respecto a la verificación y, en consecuencia, estamos en nuestro derecho al investigar las inteligibilidad de ciertos enunciados que los realistas consideran carentes de sentido. Es a partir de estos supuestos como cuestiona el realismo referido al pasado y el realismo en la filosofía de la matemática. Todo ello se recoge en diversos artículos recopilados en dos colecciones de ensayos que llevan por título *Truth and Other Enigmas* (1978) y *The Seas of Language* (1993).

En *The Logical Basis of Metaphysics* (1991), Dummett deja claro su punto de vista de que la cuestión fundamental de la metafísica tiene que ser abordada a través de la filosofía del lenguaje y, más en concreto, a través de la teoría del significado. En este punto sus deudas con Frege y Wittgenstein se hacen manifiestas. Dummett ha sido el máximo exponente a nivel mundial de la filosofía fregeana, sobre todo a través de dos obras de la mayor influencia, como son *Frege: Philosophy of Language* (1973) y *Frege: Philosophy of Mathematics* (1991). Esto es así al margen de la defensa que Frege hace de ciertas formas de platonismo en semántica y en su filosofía de las matemáticas, defensa que resulta bastante contraria a las propias inclinaciones antirrealistas de Dummett. Podría parecer, en cualquier caso, y a partir de lo que Dummett sostiene en *Origins of Analytical Philosphy* (1993), que este autor considera que el principal logro de Frege es haber anticipado el «giro lingüístico» que acaba por ofrecer sus frutos más preciados en la última obra de Wittgenstein. El principio wittgensteiniano por el cual el significado de una expresión lingüística debe manifestarse por completo en el uso de esa expresión subyace al propio tratamiento que Dummett hace del significado y en sus propias inclinaciones antirrealistas. En lógica y en filosofía de las matemáticas, esto queda de manifiesto en la simpatía de Dummett por el tratamiento intuicionista de Brouwer y Heyting, el cual supone un rechazo de la ley de tercio excluso. Este rechazo es también sostenido por Dummett en su obra dedicada al respecto y titulada *Elements of Intuitionism* (1977).

Véase también **BROUWER, INTUICIONISMO MATEMÁTICO, REALISMO METAFÍSICO, WITTGENSTEIN.**

EJL

DUNS ESCOTO, JOHN (1266-1308), metafísico franciscano y teólogo filosófico escocés. Impartió docencia en Oxford, París y Colonia, ciudad en la que murió y donde se conservan y aún son venerados sus restos.

Al modificar la concepción que Avicena tiene de la metafísica como la ciencia del ser *qua* ser, considerado de forma unívoca, Duns Escoto manifestó que su objetivo era demostrar que Dios es el ser infinito (que se revela a Moisés diciendo «yo soy el que soy»), cuya voluntad creadora es la fuente de la contingencia en el mundo. Por amor Dios dota a cada criatura con una única identidad *(haecceitas)* o particularidad formal distintiva que emana de su naturaleza individual. Aunque idéntico desde un punto de vista descriptivo con los de su misma clase, esta naturaleza, concebida en abstracción de su individualidad, es tanto objetivamente real como potencialmente universal y suministra la base para el conocimiento científico que Peirce denomina «realismo escotista».

Duns Escoto llevó muchas de las investigaciones de san Agustín, atesoradas por sus predecesores franciscanos, a la corriente de pensamiento aristotélico vigente en su época. La concepción defendida por todos ellos acerca de la «capacidad supersuficiente» de la voluntad a la hora de explicar

la autoderminación es considerada por Escoto como una doctrina reconciliable con la concepción aristotélica acerca de la «capacidad activa», si se rechaza el controvertido principio según el cual «cualquier cosa que es movida, es movida por alguna otra cosa». Resulta paradójico que el criterio aristotélico relativo a las capacidades racionales e irracionales establezca la racionalidad de la voluntad, no del intelecto, al afirmar que sólo las capacidades racionales pueden actuar en formas opuestas, siendo así una fuente de creatividad en las artes. Pero si es así, el intelecto, con un único modo de actuar determinado por la evidencia objetiva, resultaría no racional, y quedaría clasificado junto con el resto de las capacidades activas que son colectivamente denominadas «naturaleza». Sólo la voluntad, actuando conjuntamente «con la razón», es libre de desear o rechazar esto o aquello. De este modo, «naturaleza» y «voluntad» representan la división primaria que introduce Escoto entre capacidades activas y que corresponde *grosso modo* a la dicotomía aristotélica entre lo racional y lo no racional. Es también original su desarrollo de la distinción de san Anselmo relativa a la doble inclinación o «afección» de la voluntad: una, hacia lo que resulta ventajoso para uno, y la otra, hacia la justicia. La primera asocia la voluntad con un «apetito intelectual» hacia la felicidad y hacia la realización del yo o de la especie; la segunda suministra aquello que constituye la diferencia específica entre la voluntad y otros apetitos naturales, dándole un deseo innato por estimar los bienes de acuerdo con lo que es su valor objetivo. Bajo la guía de la razón, esta «afección hacia la justicia» hace que la voluntad se incline a actuar éticamente dotando a ésta de una autonomía congénita ante la necesidad siempre sentida de buscar lo que es ventajoso para uno mismo. Ambas afecciones naturales pueden ser supranaturalizadas, resultando entonces que la «afección hacia la justicia» se traduce en caridad, la cual nos inclina hacia el amor a Dios sobre todas las cosas y por él mismo, mientras que la afección hacia lo que es ventajoso se traduce por la virtud de la esperanza, inclinándonos a amar a Dios como un bien último y como fuente futura de bienaventuranzas.

Otra de sus teorías, influyente, en este caso en el campo de la psicología, es la que hace referencia a un conocimiento intelectual intuitivo, o a una conciencia simple no argumentativa acerca de la situación existencial aquí-y-ahora. Desarrollada en primer lugar como una condición teológica necesaria para la contemplación de Dios en la próxima vida, la intuición intelectual se necesita más adelante para explicar nuestra certeza acerca de verdades primarias de tipo contingente, como «pienso», «decido», etc., y nuestra certeza sobre la existencia. A diferencia de Ockham, Duns Escoto nunca hizo de la intuición intelectual la base de su epistemología ni creyó que ésta nos pusiese en contacto con cualquier tipo de substancia extramental, ya sea material o espiritual, ya que en esta vida, al menos, nuestro intelecto sólo trabaja a través de la imaginación sensorial. La intuición intelectual parece ser esa especie de aura asociada con cada cognición directa intelectual-sensorial. Sabemos de ella de forma explícita sólo retrospectivamente cuando consideramos las condiciones necesarias de la intuición intelectual. Esto continuó siendo un tópico de discusión y disputa hasta la época de Calvino, el cual, bajo la influencia del escotista John Mayor, empleó un modelo auditivo más que visual de intuición intelectual a la hora de explicar nuestra «experiencia de Dios».

Véase también Agustín, Avicena, Ockham.

ABW

Dvaita Vedanta, variedad del hinduismo de acuerdo con la cual Brahman es una deidad personal omnisciente, omnipotente y existente de forma independiente. En Dvaita Vedanta, Brahman mantiene eternamente la existencia de un mundo constituido por mentes y objetos físicos sin que el ser de éstos pueda ser propiamente visto como el cuerpo de Brahman, ya que, en tal caso, se vendría a sugerir erróneamente que Brahman es limitado y que puede resultar afectado en modos análogos a aquellos en los que los seres humanos están limitados y se ven afectados por sus cuerpos. Los textos Upanishads relativos a la identidad individual *Ātman* de Brahman y todas las cosas que viven en Brahman son entendidas afirmando su dependencia de Brahman y su parecido con Brahman más que su identidad numérica con aquél. Cada persona posee su propia esencia (cfr. la noción medieval de *haecceitas)* y de acuerdo con ello, algunos están destinados a la iluminación, otros a una transmigración sin fin y otros, finalmente, a la miseria.

KEY

Dworkin, Ronald M. (n. 1931), jurista y filósofo político estadounidense reconocido como uno de los principales estudiosos de la teoría legal y política contemporánea. Su docencia se reparte entre la Universidad de Oxford (1969-1998), donde enseñó Jurisprudencia, la Universidad de Nueva York (desde 1998), donde imparte Derecho, y el University College de Londres (desde 1998), en el que es Quain Professor of Jurisprudence. Dworkin pasa por ser el primer crítico de importancia del análisis positivista del derecho de Hart como algo simplemente apoyado sobre un conjunto de reglas sociales. Dworkin sostiene que la ley contiene principios legales, así como reglas legales. Los principios legales representan estándares frecuentemente reproduci-

dos. No tienen un «pedigrí» formal pero son, no obstante, requerimientos de tipo moral y los tribunales están obligados a aplicar tales principios. Los derechos legales que pueden ser impuestos por la justicia tienen que proceder de derechos legales anteriores. Dworkin caracteriza los derechos como «triunfos» políticos –de ahí el título de su obra *Taking Rights Seriously* [*Los derechos en serio*] ([2]1978), en la que se recoge una colección de artículos que defienden este punto de vista.

Dworkin postula una especie de juez ideal, Hércules, el cual es capaz de determinar invariablemente qué derechos son legalmente imponibles. Dworkin niega cualquier tipo de compromiso metafísico en ello, enfatizando en su lugar la naturaleza constructiva e interpretativa tanto de la imputación como de la teoría legal. Estos argumentos se exponen en *A Matter of Principle (*1985). En *Law's Empire* (1986) sistematiza estos puntos de vista, presentando además una teoría de la «ley como integridad». La obligación de los tribunales es la de hacer lo que resulte mejor para la comunidad buscando y adoptando decisiones que se ajusten del mejor modo posible a la historia de sus instituciones y al principio moral.

Dworkin ha contribuido también de forma decisiva a la teoría política. Ha defendido un tipo de doctrina liberal que concede la misma importancia a la igualdad y a la libertad. Su análisis de la igualdad se puede encontrar en una serie de artículos independientes, «Foundations of Liberal Equality» en *Tanner Lectures on Human values XI* [*Ética privada e igualitarismo político*], (1990). Dworkin ha aplicado su doctrina sobre el liberalismo en dos formas distintas. Ha venido actuando como guardián de la Corte Suprema de los Estados Unidos juzgando sus decisiones según su adecuación a los principios de respeto por la igualdad, y del logro del mejor fin. Algunos de estos ensayos están incluidos en las dos colecciones de ensayos que han sido mencionados; los más recientes se encuentran en *Freedom's Law* (1996). *Life's Dominion [El dominio de la vida],* (1993) obtiene un análisis del aborto y de la eutanasia a partir de estos principios.

La obra filosófica de Dworkin tiene una riqueza conceptual y una fuerza retórica que, cuando no se encuentra del todo controlada, concede a sus posiciones una calidad proteica a la hora de aplicarlas a los casos prácticos. Sea como fuere, las ideas de que la imputación debe estar destinada a reforzar los derechos de que todos merecemos la misma dignidad y respeto ejercen una poderosa fascinación.

Véase también DERECHOS, EUTANASIA, FILOSOFÍA POLÍTICA, HART, JURISPRUDENCIA, LEY NATURAL, POSITIVISMO LEGAL, *STATUS* MORAL.

RASH

DYNAMIS **(**griego, «poder», «capacidad»), tal como aparece en autores presocráticos como Anaximandro o Anaxágoras, una de las fuerzas elementales, como lo caliente o lo frío, a partir de las cuales se forma el mundo. La primera teoría de las Formas de Platón toma prestado el concepto de fuerza elemental como causa presente en la cosas; el coraje, por ejemplo, es tratado en el *Laques* como una fuerza en el alma. Aristóteles usa también este término para explicar el origen de los elementos. En la *Metafísica* (especialmente en el Libro IX), Aristóteles emplea el término en un sentido diferente destinado a expresar «potencialidad» en oposición a «realidad» *(energeia* o *entelecheia).* En el primer sentido de *dynamis,* la materia es tratada como una potencialidad, esto es, como algo que tiene la capacidad de recibir una forma siendo así actualizado constituyendo una substancia concreta. En el segundo sentido aristotélico del término *dynamis,* la potencialidad se trata como una habilidad latente o en reposo, siendo la *dynamis* a la *energeia* como el sueño es a la vigilia o como tener vista es a ver de hecho.

Véase también ARISTÓTELES, *ENERGEIA*.

E

ECKHART, JOHANNES, conocido como Meister Eckhart *(ca.* 1260-1328), místico alemán, teólogo y predicador. Eckhart ingresó muy pronto en los dominicos iniciando un periplo académico que le lleva varias veces a París, como alumno y como profesor de teología, y en el cual se inicia en un estilo intelectual influido por Alberto Magno y Tomas de Aquino. En París, Eckhart escribió el correspondiente comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y dejó terminadas para su publicación al menos tres disputas formales. Pronto contrae obligaciones administrativas con los dominicos que tiene que compatibilizar con la docencia. Eckhart predicó a lo largo de estos años y continuó escribiendo tratados espirituales en lengua vernácula de los cuales el más importante es *El libro del divino consuelo* (1313-1322). Sólo una tercera parte del principal proyecto de Eckhart en latín, la *Opus tripartitum,* parece haber sido realmente completada.

En los primeros años de la década de 1320 se suscitan dudas acerca de la ortodoxia de Eckhart. Estas dudas se centran en lo que caracteriza sus enseñanzas, a saber, el énfasis en el logro del alma de una «vacuidad» que permita en ella «el nacimiento de Dios». El alma se ennoblece en este vacío y puede entonces empezar a «trabajar» con Dios para liberar una chispa que desencadene la milagrosa unión-y-diferencia de su amor mutuo. Tras ser acusado de herejía, Eckhart fue condenado por 108 proposiciones extraídas de sus escritos por un comisión en la ciudad de Colonia. La condena fue apelada ante la Santa Sede, pero fue en 1329 juzgado como «probablemente herético» a causa de 17 de entre 28 proposiciones extraídas de sus escritos tanto populares como académicos. Esta condena limitó claramente la influencia explícita de este autor en el dominio de la teología, aunque esto no impide que se apropiasen de su pensamiento místicos tales como Johanes Tauler y Henry Suso y figuras de la Iglesia como Nicolás de Cusa y Martín Lutero. Desde entonces ha sido leído por autores tan distintos como Hegel, Fichte y Heidegger.

Véase también ALBERTO MAGNO, PEDRO LOMBARDO, TOMÁS DE AQUINO.

MDJ

ECLECTICISMO, véase **COUSIN.**

ECO, UMBERTO (n. 1932), filósofo, historiador de las ideas y novelista italiano. Es, asimismo, una de las principales figuras dentro de la semiótica, la teoría general de los signos. Eco ha dedicado la mayor parte de su vasta producción a la noción de interpretación y a su función dentro de la comunicación.

En la década de 1960, toma en consideración la idea según la cual para tomar un signo como lo que es, hace falta un proceso de interpretación activo. A partir de ahí pasa a liderar un tipo de crítica orientada al lector *(Obra abierta,* 1962, 1976; *Lector in fabula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo,* 1979), así como una concepción holista del significado según la cual todas las creencias del sujeto que actúa como intérprete, esto es, su enciclopedia, son potencialmente relevantes para el significado de las palabras. Durante la década de 1970, influido por la obra de Peirce y por el estructuralismo francés, elabora una teoría unificada de los signos (*Tratado de semiótica general,* 1976) con la que se intenta fundamentar el estudio de la comunicación en general. Se enfrenta a la idea de que la comunicación sea un proceso natural, intentando buscar una línea intermedia entre el realismo y el idealismo, en particular en la versión de Sapir-Whorf. El problema del realismo se deja apreciar muy considerablemente en su obra más reciente. En *Los límites de la interpretación* (1990) y en *Interpretación y sobreinterpretación (*1992) lanza un ataque contra el deconstruccionismo. En *Kant y el ornitorrinco* (1997) defiende una variante «contractualista» de realismo, que sostiene que es la interpretación del lector, conducida por la idea regulativa peirciana de objetividad y operando conjuntamente con las intenciones subyacentes del lector, la que fija la referencia.

Sus ensayos de tipo histórico abarcan desde la estética medieval *(La estética de Tomás de Aquino,* 1956) hasta los intentos de construir un lenguaje artificial «perfecto» *(La búsqueda de un lenguaje perfecto,* 1993) en la semiótica medieval. Con ellos intenta también encontrar los orígenes de ciertas nociones centrales de la filosofía contemporánea (por ejemplo, significado, símbolo, denotación), así como de algunos problemas más recientes como el de la existencia de un lenguaje de la mente y el problema de la traducción.

Todas sus novelas están presididas por problemas de tipo filosófico como: ¿es el mundo una totalidad sometida a algún orden? *(el nombre de la rosa,* 1980) y ¿qué cantidad de interpretación se puede tolerar sin caer en la impresión del síndrome

de la conspiración? *(El péndulo de Foucault,* 1988). En todas ellas consigue involucrar al lector en el juego (controlado) de la interpretación.

Ver también **DECONSTRUCCIÓN, ESTRUCTURALISMO, SEMIOSIS, SIGNIFICADO.**

MSA

ECONOMÍA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA.**

ECONOMÍA DEL BIENESTAR, véase **FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA.**

ECONÓMICO, BIENESTAR, véase **FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA.**

ECUACIÓN DE SCHRÖDINGER, véase **MECÁNICA CUÁNTICA.**

EDUCACIÓN, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN.**

EDUCCIÓN, proceso de clarificación inicial de un fenómeno, texto o argumento que normalmente tiene lugar antes de su análisis lógico. A partir de un flujo de experiencias vagas y confusas se extrae una serie de características poniéndolas en un cierto orden para que sea posible así centrar la atención en ellas (Aristóteles, *Física* I). Estas características se encuentran en ocasiones latentes, ocultas o implícitas. La noción se usa con frecuencia para referirse tanto a textos como a experiencias, apareciendo muy unida, por tanto, a la exégesis y a la hermenéutica, aunque se tiende a reservar para los tipos de clarificación que preceden al análisis formal o lógico.

Véase también **HERMENÉUTICA.**

FS

EDWARDS, JONATHAN (1703-1758), filósofo y teólogo estadounidense. Se educó en Yale, predicó en la ciudad de Nueva York y en 1729 asumió el pastorado de la congregación de Northampton, Massachusetts, donde llegó a ser líder del Gran Despertar. Debido a las disputas con sus feligreses sobre las condiciones requeridas para recibir la comunión fue forzado a abandonar su puesto en 1750. En 1751 se hace cargo de la congregación de Stockbridge, una ciudad fronteriza cien kilómetros al oeste. Fue elegido tercer presidente de Princeton en 1757 (aunque murió poco tiempo después de su nombramiento).

Edwards influyó profundamente en la teología congregacional y presbiteriana de Estados Unidos a lo largo de una centuria, pero tuvo escaso impacto en el terreno de la filosofía. El interés por su persona revive a medidados del siglo XX, primero entre los estudiosos de la literatura y los teólogos y, posteriormente, entre los filósofos. Mientras que la mayor parte de la obra publicada de Edwards muestra una defensa de la versión puritana de la ortodoxia calvinista, sus cuadernos de notas dejan ver un interés genuino por ciertos problemas filosóficos. Aunque su pensamiento está en deuda con los racionalistas continentales, como Malebranche, con los Platónicos de Cambridge y, en especial, con Locke, su propia contribución es original y sofisticada.

La doctrina de la soberanía absoluta de Dios se explica mediante el ocasionalismo, un idealismo subjetivo similar al de Berkeley, y por el fenomenalismo. De acuerdo con Edwards, aquello que «vulgarmente» se denomina relaciones causales son, en realidad, simples conjunciones constantes. Las *verdaderas* causas necesitan de sus efectos. En la medida en que la voluntad divina es la única que satisface esta condición, sólo Dios es la única causa verdadera. También es la única substancia verdadera. Los objetos físicos son colecciones de ideas acerca del color, la forma y otras cualidades «corpóreas». Las mentes finitas son series de «pensamientos» o «percepciones». Cualquier substancia que subyace a las percepciones, pensamientos, e «ideas corpóreas» debe ser algo que «subsista por sí mismo, permanezca oculto y sea sostén» de las cualidades físicas y mentales. Puesto que Dios es la única entidad que satisface estos requisitos, Dios es la única susbtancia real. Como la única causa verdadera y la única substancia real, Dios es «en efecto, el ser genérico».

Dios crea las cosas para comunicar su gloria. En la medida en que la gloria interior de Dios está constituida por su infinito conocimiento, amor y disfrute de sí mismo como el mayor bien, su «comunicación *ad extra»* consiste en el concocimiento, amor y goce de sí mismo que él confiere a sus criaturas. La esencia de la gloria interior y exterior de Dios es la «santidad» o la «verdadera bondad», un amor desinteresado por el ser en general (es decir, de Dios y de las cosas que de él dependen). La santidad constituye la «auténtica belleza», un esplendor divino del cual la belleza «secundaria» (ordinaria) es una imagen imperfecta. Dios es así la belleza suprema y el mundo se ve bañado por su amor.

En *Freedom of the Will* (1754) y en *El pecado original* (1758) se puede encontrar una vindicación de las concepciones calvinistas del pecado y de la gracia. La primera de ellas incluye una sofisticada defensa del determinismo y compatibilismo teológicos. La segunda contiene una serie de argumentos a favor del ocasionalismo e interesantes discusiones acerca de la identidad. Edwards considera que la leyes naturales determinan los tipos o especies y que éstos determinan a su vez los criterios de identidad. En la medida en que la leyes de la naturaleza dependen de una decisión «arbitraria» de Dios, es éste quien establece los criterios de identi-

dad. Así puede, por ejemplo, considerar a Adán y su descendencia como «una misma cosa».

La epistemología religiosa de Edwards se desarrolla en *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746) y en *On the Nature of True Virtue* (1765). La experiencia de conversión supone la adquisición de un «nuevo sentido del corazón». Su esencia es la aprehensión por parte de la mente de una «simple y nueva idea», la idea de «la verdadera belleza». Esta idea es precisa para entender propiamente las verdades de la teología.

La *verdadera virtud* constituye también el más alto exponente de la ética de Edwards –una teoría del sentido moral que identifica moral con bondad–. Aunque en deuda con contemporáneos como Hutcheson, Edwards critica su intento de edificar la ética sobre fundamentos seculares. La auténtica bondad alcanza al ser en general. En la medida en que Dios es, en efecto, el ser genérico, su esencia es el amor hacia Dios. El amor restringido a la familia, la nación, la humanidad u otros «sistemas particulares» es una forma de amor a uno mismo.

Véase también BERKELEY, OCASIONALISMO, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.

WJWA

EFECTO ZEIGARNIK, recuerdo selectivo de tareas no completadas frente a las tareas completadas. El efecto recibe su nombre de Bluma Zeigarnik, un alumno de K. Lewin, que lo descubrió y describió en un artículo publicado en *Psychologische Forschung* en 1927. Los sujetos recibieron una serie de tareas breves, como contar hacia atrás o engarzar cuentas, que tenían que realizar rápidamente. A la mitad de su realización, se les interrumpió. El posterior recuerdo de las tareas favorecía a las tareas interrumpidas. Zeigarnik concluyó que el recuerdo es influido por la motivación y no sólo por la fuerza de la asociación.

Se consideró que el efecto era pertinente para la tesis de Freud de que los deseos insatisfechos son persistentes. Lewin intentó derivar el efecto de la teoría del campo, sugiriendo que el intento de alcanzar un objetivo crea una tensión que sólo decae cuando se alcanza ese objetivo. La interrupción de una tentativa produce una tensión que favorece el recuerdo. No tenemos una comprensión completa de las condiciones que afectan al efecto Zeigarnik ni de su significado.

RCR

EFECTOS COMUNES, véase **CAUSALIDAD.**

EFECTOS DE LA ESCISIÓN DEL CEREBRO, amplio espectro de efectos en el comportamiento resultantes de seccionar las comisuras cerebrales, que suele interpretarse como un indicador de la asimetría de las funciones cerebrales. El cerebro humano tiene una considerable diferenciación funcional derecha-izquierda, que afecta a la conducta. El ejemplo más obvio es la siniestralidad. En la década de 1860, Bouillaud, Dax y Broca observaron que los efectos del daño unilateral indicaban que el lenguaje está preferentemente vinculado al hemisferio izquierdo. Desde la década de 1960, la aceptación de la asimetría funcional se ha visto reforzada por los estudios en pacientes en los que la comunicación entre los hemisferios había sido interrumpida quirúrgicamente.

Los efectos de la escisión cerebral dependen del seccionamiento de las cisuras, sobre todo del cuerpo calloso, que son estructuras neuronales que median la comunicación entre los hemisferios cerebrales. Se han realizado cisurotomías desde la década de 1940 para controlar la epilepsia grave. Se pretende dejar ambos hemisferios intactos y funcionando independientemente. A partir de la década de 1960, J. E. Bogen, M. S. Gazzaniga y R. W. Sperry dirigieron una serie de tests psicológicos para evaluar las capacidades distintivas de los diferentes hemisferios. Comprobar el grado de asimetría cerebral supone un diseño experimental cuidadosamente diseñado en el que el acceso de los hemisferios disociados a las entradas periféricas esté limitado. El resultado ha sido una amplia colección de resultados llamativos. Por ejemplo, los pacientes son incapaces de hacer coincidir un objeto, como una llave, que tienen en una mano con un objeto similar que tienen en la otra; los pacientes son incapaces de nombrar un objeto que tienen en la mano izquierda, aunque sí pueden hacerlo cuando lo tienen en la derecha.

Los investigadores han concluido que esos resultados confirman una clara lateralización del habla, la escritura y el cálculo en el hemisferio izquierdo (en pacientes diestros), siendo el hemisferio derecho apreciablemente incapaz de dar respuestas orales o escritas y típicamente incapaz de realizar aun cálculos simples. Muchas veces se concluye que el hemisferio izquierdo está especializado en modos de pensar verbales y analíticos, mientras que el derecho está especializado en modos de pensar más espaciales y sintéticos. El carácter preciso y extensión de esas diferencias en sujetos normales están menos claros.

RCR

EFICIENCIA DE PARETO, conocida también como «optimo de Pareto», situación en la que nadie puede mejorar sin hacer que alguien empeore. El economista italiano Vilfredo Pareto (1848-1923) hablaba de optimo más que de eficiencia, pero el uso se ha decantado por el término menos normativo. Pareto suponía que la suma utilitarista del bienestar

de los individuos carece de sentido. Concluía que las únicas medidas aditivas del bienestar han de ser ordinales. Una situación es superior a otra en el sentido de Pareto si no podemos pasar a la segunda situación sin que alguien empeore. Aunque normalmente se considera que los criterios de Pareto son más positivos que normativos, se usan frecuentemente como principios normativos para justificar cambios particulares o para rechazar la introducción de cambios. Por ejemplo, algunos economistas y filósofos adoptan los criterios de Pareto como constricciones morales y en su nombre se oponen a determinadas políticas gubernamentales. En contextos de mercado e intercambio voluntario, tiene sentido suponer que todo intercambio supondrá una mejora en el sentido de Pareto, al menos para quienes participan directamente en él. Si, sin embargo, no tenemos en cuenta los efectos externos de nuestro intercambio para otras personas, pueden no suponer mejoras en el sentido de Pareto. Además, podemos no proporcionar los beneficios colectivos que exigen la cooperación o coordinación de los esfuerzos de varios individuos. Por consiguiente, aun en los mercados, no podemos esperar alcanzar la eficiencia de Pareto. Podríamos por tanto suponer que tendríamos que solicitar la intervención del gobierno en nuestra ayuda. Pero en los contextos sociales típicos, muchas veces es difícil creer que los cambios significativos de política puedan acarrear mejoras en el sentido de Pareto: es seguro que en cualquier cambio habrá perdedores.

Véase también **COMPETENCIA PERFECTA, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL, UTILITARISMO.**

RHA

EFICIENTE, CAUSA, véase **ARISTÓTELES.**

EFICIENTE, GRACIA, véase **ARNAULD.**

EFLUENCIAS, véase **DEMÓCRITO.**

***EGO*,** véase **FREUD.**

EGOÍSMO, teoría que de un modo u otro hace del yo algo central. Existen muchas versiones distintas del egoísmo, todas las cuales tienen que ver con el modo en que las acciones se relacionan con el yo. El *egoísmo ético* consiste en la teoría según la cual las personas deben hacer aquello que va en favor de sus propios intereses. El *egoísmo psicológico* es aquella teoría que se preocupa de las motivaciones, las inclinaciones o las disposiciones de los individuos. Una de las proposiciones características del egoísmo psicológico afirma que, de hecho, las personas siempre hacen lo que creen que va en favor de su propio interés y, siendo la naturaleza humana la que es, no puede ser, además, de otro modo. Otra de estas proposiciones afirma que las personas nunca desean algo por sí mismas, excepto cuando opinan que eso redunda en su propio beneficio.

El altruismo constituye la doctrina opuesta al egoísmo. La doctrina ética que sostiene que las personas deben hacer en ocasiones lo que resulta de interés para otros y no para ellos mismos puede ser considerada como una forma de altruismo ético. La teoría según la cual, siendo la naturaleza humana la que es, sucede que las personas son capaces, no obstante, de hacer aquello que no consideran que redunde directamente en su beneficio, podría ser denominada altruismo psicológico. Los diferentes tipos de egoísmo ético y psicológico son el resultado de las distintas interpretaciones del propio interés y de actuar en función del propio interés, respectivamente. Ciertas personas pueden tener una consideración muy amplia de lo que significa actuar por propio interés, llegando a considerar que la gente que actúa por el deseo de ayudar a los demás puede ser vista como actuando en su propio beneficio, supuesto que piensen que obrar así no les aparta, si se sopesa adecuadamente, de ese fin. Otros, por el contrario, tienen una concepción tan estricta de lo que significa actuar por el propio interés que sólo consideran un acto de este tipo aquel que persigue el logro del bien o la felicidad propios. Butler identifica el amor por uno mismo con el deseo de obtener la propia felicidad o bien, y las acciones interesadas como aquellas que se realizan a partir tan sólo de ese deseo. En la medida en que es obvio que tenemos otros deseos particulares, tales como el honor, el poder, la venganza y el de procurar el bien de los demás, Butler concluye que el egoísmo psicológico es simplemente falso. Aquellos que poseen una concepción amplia del propio interés siempre podrían preguntarse si alguien con esos deseos particulares actuaría en función de ellos si opinase, tras sopesarlo, que proceder así supone una pérdida de felicidad para él mismo. Si alguien lo hace, entonces el egoísmo psicológico resultaría ser falso, pero si nadie lo hace, siendo la naturaleza humana la que es, entonces sería cierto, incluso si el amor hacia uno mismo no es la única fuente para la motivación humana.

Del mismo modo que hay una concepción amplia y otra estricta de lo que significa actuar en función del propio interés, también hay una concepción amplia y otra estricta del propio interés, así como concepciones objetivas y subjetivas de dicho interés. La concepción subjetiva conecta el propio interés de la persona con la única satisfacción de sus deseos o de aquello que la persona cree que hará que su vida mejore. Las concepciones objetivas ven el propio interés, al menos en parte, como algo independiente de los deseos y las opiniones de la persona. Algunas concepciones del propio inte-

rés son más estrictas que otras, admitiendo, por ejemplo, que el propio interés consiste en la satisfacción sólo de ciertos deseos; en concreto, aquellos cuya satisfacción mejora la vida del individuo. Otras concepciones consideran tan sólo la satisfacción de ciertos deseos idealizados, aquellos que alguien tendría tras reflexionar acerca de la naturaleza de tales deseos y de aquello a que conducen.

Véase también BUTLER, ÉTICA, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, RAZONES PARA LA ACCIÓN.

BR

EIDÉTICA, INTUICIÓN, véase **HUSSERL.**

***EIDOS*,** véase **ARISTÓTELES, HUSSERL.**

***EIKASIA*,** véase **LÍNEA DIVIDIDA.**

EINFÜHLUNG (alemán, «sintiendo dentro»), empatía. Al contrario de lo que sucede con la simpatía, donde la identidad de la persona se preserva al margen del acto de sentir algo con o hacia lo otro, en la empatía o *Einfühlung* la persona tiende a perder su identidad en lo otro. El concepto de *Einfühlung* recibe su formulación clásica en la obra de Theodor Lipps, quien la caracteriza como un proceso de imitación interna e involuntaria por la cual el sujeto se identifica a través del sentimiento con el movimiento de otro cuerpo, ya se trate de la pirueta real de un bailarín o de la verticalidad ilusoria de una columna. La empatía completa se considera de tipo estético y suministra un acceso no representacional a la belleza.

Husserl empleó una noción fenomenológicamente refinada del concepto de *Einfühlung* para dar cuenta del modo en que el yo reconoce directamente lo otro. Una antigua alumna de Husserl, Edith Stein, describió este concepto como una forma ciega de conocer que es capaz de alcanzar la experiencia de lo otro sin poseerlo.

Einfühlung no debe ser identificado con *Verstehen* o entendimiento humano, el cual, como señala Dilthey, requiere el uso de todas las capacidades mentales del individuo, sin poder ser reducido a un simple modo de sentir. Comprender no es aprehender algo de modo empático como la proyección de una experiencia real, sino tomar conciencia del significado de las manifestaciones de la experiencia en relación con su contexto. Mientras que el entendimiento es reflexivo, la empatía es prerreflexiva.

Véase también DILTHEY, HUSSERL, *VERSTEHEN*.

RAM

EINSTEIN, ALBERT (1879-1955), físico estadounidense de origen alemán, fundador de las teorías especial y general de la relatividad y un contribuyente fundamental en diversas ramas de la física y en el análisis filosófico de la física moderna, especialmente por lo que se refiere a la relatividad y la teoría cuántica. Einstein obtuvo el Premio Nobel de Física en 1922 «especialmente por su descubrimiento de la ley del efecto fotoeléctrico».

Nacido en Ulm, en el estado alemán de Württemberg, Einstein estudió Física en el Instituto Politécnico de Zürich, Suiza. Fue llamado en 1914 para hacerse cargo de la dirección del Instituto de Física Kaiser Wilhelm, justo en el momento de mayor auge del movimiento ultranacionalista que precedió a la Primera Guerra Mundial. Su reacción ante esto fue hacer circular un texto de orientación internacionalista titulado «Manifiesto a los europeos» e impulsar los programas sionistas y pacifistas. Tras la dramática confirmación de la teoría general de la relatividad (1919), Einstein se convirtió en una celebridad internacional. Esta fama le convirtió también en objetivo frecuente de los antisemitas alemanes, quienes, durante un notable episodio, describieron la teoría de la relatividad como un «fraude judío». En 1933 abandonó Alemania para marchar al Institute for Advanced Study en Princeton. Aunque su vida estuvo siempre centrada en la ciencia, también estuvo comprometido en la política y cultura de su época. Mantuvo una extensa correspondencia (cuya publicación supondrá alrededor de cuarenta volúmenes) tanto con personalidades de fama como con gente corriente, incluyendo una significativa correspondencia filosófica con Cassirer, Reichenbach, Moritz Schlick y otros. Con independencia de sus reservas ante el positivismo lógico, Einstein apadrinó este movimiento, contribuyendo a proporcionar puestos académicos a muchas de sus figuras más características. En 1939 Einstein firmó una carta redactada por el físico nuclear Leo Szilard dirigida al presidente Roosevelt en la que se sugiere la posibilidad de dominar la energía del átomo, advirtiendo de las intenciones de los alemanes de fabricar una bomba. Einstein no impulsó la participación en el desarrollo de armas atómicas y posteriormente resultó muy activo en el movimiento en contra de ellas. En 1952 se le ofreció la presidencia del Estado de Israel, oferta que rechazó. Murió trabajando en una teoría unificada de campos y, como los fundadores del movimiento para el desarme nuclear, adoptó un manifiesto que había firmado junto a Russell.

El pensamiento filosófico de Einstein se vio primero influido por Kant y posteriormente por el estudio de Hume y Mach, cuyo impacto se demuestra en el operacionalismo empleado para el tratamiento del tiempo en su famoso ensayo de 1905 sobre la relatividad especial. Ese trabajo muestra también una manifiesta pasión a favor de la unidad en la ciencia, característica de la práctica totalidad de su pensamiento filosófico, y una idea que se puede conectar con el monismo de Spinoza, un pensador

al que había leído una y otra vez. La propia concepción einsteniana de la relatividad pone de manifiesto la invariancia del intervalo espaciotemporal y promueve el realismo relativo a la estructura del espaciotiempo. El realismo se muestra también en su trabajo acerca del movimiento browniano (1905), el cual se vio explícitamente motivado por su permanente interés por demostrar la realidad de las moléculas (y átomos) y en su tratamiento realista de los cuantos lumínicos en su análisis (1905) del efecto fotoeléctrico. Aunque fue un pionero del desarrollo de la física estadística, especialmente en sus investigaciones seminales acerca de los fenómenos cuánticos (1905-1925), nunca rompió con su creencia en que el determinismo constituye la única aproximación fundamental verdadera a los procesos físicos. De nuevo es posible ver aquí una clara afinidad con Spinoza. El realismo y el determinismo llevaron a Einstein a entrar en conflicto con la nueva teoría cuántica (1925-1926), cuya dependencia del observador y su «vuelo al interior de la estadística» le hicieron convencerse de que no podría llegar nunca a convertirse en física fundamental en sentido genuino. Pese a haber sido influyente durante su desarrollo, Einstein se convierte en su crítico más destacado dejando de contribuir a su refinamiento para dedicar toda su atención al programa de unificación de los campos electromagnético y gravitacional en una gran síntesis determinista que pudiera admitir los efectos cuánticos como un caso límite. Se suele reconocer que su programa de unificación no fue exitoso, aunque esta idea continúa inspirando otros programas de unificación distintos. Sus consideraciones críticas de la mecánica cuántica aún desafía al instrumentalismo asociado con esa teoría.

Las reflexiones filosóficas de Einstein constituyen un importante capítulo en el pensamiento del siglo XX. Entendió el realismo menos como una doctrina metafísica que como un programa motivacional y sostuvo que el determinismo era una característica de las teorías más que un aspecto del mundo. Junto con la unidad de la ciencia, otros temas centrales en su pensamiento incluyen su rechazo del inductivismo y su adhesión al holismo y el constructivismo (o convencionalismo), enfatizando que los significados, conceptos y teorías son creaciones libres que no son lógicamente derivables a partir de la experiencia, sino que se encuentran sujetas, más bien, a criterios generales de comprensibilidad, adecuación empírica y simplicidad lógica. El holismo queda también patente en su agudo análisis de la contrastabilidad de la geometría y su rechazo del convenionalismo geométrico de Poincaré.

Véase también DETERMINISMO, MECÁNICA CUÁNTICA, RELATIVIDAD, TEORÍA DE CAMPOS, UNIDAD DE LA CIENCIA.

AF

EJEMPLARISMO, véase **BUENAVENTURA.**

***ÉLAN VITAL*,** véase **BERGSON.**

ELECCIÓN, AXIOMA DE, véase **TEOREMA LÖWENHEIM-SKOLEM, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

ELEMENTAL, EQUIVALENCIA, véase **TEORÍA CATEGÓRICA.**

ELEMENTAL, TEORÍA DE LA CUANTIFICACIÓN, véase **LÓGICA FORMAL.**

ELENCO, examen crítico o refutación. Es típico en los primeros diálogos de Platón ver cómo Sócrates mantiene una conversación con alguien que afirma poseer algún tipo de conocimiento. Sócrates refuta entonces esa afirmación mostrando al interlocutor que aquello que cree conocer es inconsistente con otras de sus opiniones. Esta refutación recibe el nombre de elenco. No se trata de una argumentación completamente negativa, ya que la conciencia de su propia ignorancia es lo que luego espolea al interlocutor de Sócrates a realizar nuevas investigaciones y los conceptos y supuestos empleados en la refutación sirven luego como una base para el tratamiento platónico positivo del mismo asunto. Por el contrario, los elencos sofísticos son plenamente erísticos: se dirigen simplemente a la refutación del oponente por cualesquiera medios. Por este motivo Aristóteles denomina a las falacias que aparentan ser refutaciones de un argumento «elencos sofísticos».

Véase también SÓCRATES.

ECH

ELÍAS, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

ELIMINABILIDAD DE RAMSEY, véase **TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH.**

ELIMINACIÓN, INDUCCIÓN POR, véase **INDUCCIÓN.**

ELIMINACIÓN DE LA CONJUNCIÓN, 1) forma argumental *«A* y *B,* por tanto *A* (o *B)»* así como cualquier otro argumento de esa forma; 2) regla de inferencia que permite inferir cualquiera de los coyuntos de una conjunción a partir de esa conjunción. También es conocida como la *regla de simplificación* o $\wedge$*-eliminación.*

Véase también CONJUNCIÓN.

GFS

ELIMINACIÓN DE LA DISYUNCIÓN 1) forma argumental *«A* o *B,* si *A* entonces *C,* si *B* entonces *C,* por tanto *C»* y cualesquiera argumentos de esa forma; 2) la regla de inferencia que permite inferir *C* a partir de una disyunción junto con sendas deriva-

ciones de *C* a partir de cada uno de los disyuntos por separado. También se conoce por el nombre de *regla de la eliminación de la disyunción* o ∨*-eliminación*.

Véase también PROPOSICIÓN DISYUNTIVA.

GFS

ELIMINACIÓN DEL CUANTIFICADOR, véase INSTANCIACIÓN UNIVERSAL.

ELIMINATIVISMO, véase PSICOLOGÍA POPULAR.

ELIMINATIVO, MATERIALISMO, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

ELIPSIS, expresión (escrita o hablada) en la cual se ha eliminado material sintáctico o semántico esencial, generalmente por concisión. Los enunciados elípticos se suelen emplear para responder a ciertas preguntas sin repetir material que ya se encuentra en ellas. Por ejemplo, la palabra «Lincoln» puede servir como respuesta a la pregunta por la autoría del Discurso de Gettysburg o a la pregunta por el lugar de nacimiento de George Boole. La palabra «Lincoln» puede ser vista como un nombre elíptico cuando se emplea como elipsis de «Abraham Lincoln» o como un enunciado elíptico, cuando se usa como una elipsis de «Abraham Lincoln redactó el Discurso de Gettysburg». Una elipsis típica que siempre se comenta en las discusiones acerca de este fenómeno es aquella en la que se cita el enunciado elíptico con el material sustraído acotado por corchetes. La elipsis tiene también lugar en niveles que trascienden el puramente enunciativo, como, por ejemplo, cuando se omiten ciertas premisas bien conocidas en el curso de una argumentación. La palabra «entimeme» se emplea para designar un argumento elíptico en el que una o más premisas han sido eliminadas. La expresión «ambigüedad elíptica» se emplea para indicar aquella ambigüedad que surge de la elipsis.

Véase también AMBIGÜEDAD, ARGUMENTO, FORMA LÓGICA.

JCOR

EMANACIONISMO, doctrina sobre el origen y estructura ontológica del mundo. Asociada con mayor frecuencia a Plotino y otros pensadores neoplatónicos, viene a sostener que todo aquello que existe no es sino una emanación procedente de una unidad primordial denominada por Plotino «lo Uno». El primer producto de la emanación de lo Uno es la Inteligencia *(noûs),* un ámbito que recuerda al mundo platónico de las Formas. A partir de la Inteligencia emana el Alma *(psique),* que es concebida como un principio activo que impone, en la medida en que eso es posible, la estructura racional de la Inteligencia sobre la materia que emana del Alma. El proceso de emanación se concibe como algo necesario y ajeno al tiempo: aunque el Alma, por ejemplo, procede de la Inteligencia, esa procedencia corresponde más a una dependencia lógica que a una secuencia temporal. Lo Uno permanece sin mengua y sin verse afectado por la emanación: Plotino identifica lo Uno con el Sol, que necesariamente emite su luz a partir de una infinita abundancia sin sufrir cambio o pérdidas en su propia substancia. Aunque el emanacionismo influyó en los pensadores judíos, cristianos y árabes, siempre resultó incompatible con aquellas doctrinas teístas de la actividad divina que sostienen que la elección creadora de Dios y el mundo que resulta así creado son contingentes y que Dios puede, si así lo quiere, interactuar directamente con las criaturas individuales.

Véase también PLOTINO.

WEM

EMERGENCIA, véase HOLISMO METODOLÓGICO.

EMERSON, RALPH WALDO (1803-1882), filósofo y ensayista estadounidense, conferenciante y poeta y una de las figuras que líderaron el movimiento transcendentalista. Nació en Boston y se educó en Harvard. Durante su juventud fue profesor de escuela y ejerció como ministro unitarista en el periodo 1826-1832. Tras renunciar a la labor pastoral en 1832, viajó por Europa visitando a Coleridge, Carlyle y Wordsworth. Tras su retorno, se estableció en Concord, Massachusetts, comenzando una nueva trayectoria como conferenciante público, ensayista y crítico de la cultura. Mientras tanto, sostuvo una voluminosa correspondencia y llevó un diario altamente evocador y lleno de detalles. La mayor parte de este material ha sido publicado arrojando considerable luz sobre la profundidad de su pensamiento, en ocasiones mucho más que sus presentaciones públicas y sus libros.

Su vida se vio jalonada por diversas tragedias personales, en especial la muerte de su padre cuando Emerson sólo contaba con ocho años de edad, la muerte de su primera mujer, tras dos años de matrimonio, y la muerte de su hijo mayor con cinco años. Estas desgracias desmienten la opinión sostenida con frecuencia según la cual Emerson nunca afrontó el problema inabordable del mal. Por el contrario, sus escritos deben ser leídos como un continuo intento por ofrecer la interpretación más favorable de nuestra situación, dado que son las «circunstancias las que tienen el poder y dominan a la humanidad».

Aunque Emerson no escribió nunca una obra sistemática en filosofía, indudablemente nos ha legado una importante visión filosófica e incontables piezas de ese estilo. Comenzando por su preocupa-

ción por el tema de la naturaleza, su capacidad para abarcarlo todo y los ritmos de nuestra inextricable presencia dentro de sus actividades, Emerson da cuenta de la decadencia y crecimiento «compensatorios» de la aventura humana. El alma humana y la naturaleza se hallan conectados como la «marca» al «sello» sin que por ello sea la naturaleza siempre benévola con el hombre. En el ensayo que lleva por título «Compensation», Emerson escribe: «el valor del universo se expresa en cada punto. Si el bien se encuentra ahí, también el mal; si la afinidad, también la repulsión; si la fuerza, también la limitación».

Tras el éxito obtenido con la publicación de su primer libro, *Nature* (1836), comienza a acumular conferencias, un medio escénico en el cual se mostraba convincente e inspirado. En 1841 Emerson publicó sus *Essays –First Series–*, que incluyen un precioso texto titulado «Circles», donde sigue la máxima, un tanto directa, que reza: «cada día nos agrisamos más», junto con la afirmación reconfortadora que sostiene que «la vida es una serie de sorpresas». Esta obra contiene también «Self-Reliance» que constituye una fuente de inspiración para el intrépido movimiento individualista americano típico del siglo XIX.

La respuesta entusiasta que reciben los ensayos de Emerson le permiten publicar otras tres colecciones más en el plazo de una década: *Essays – Second Series* (1844), *Nature, Adresses and Lectures* (1849) y *Representative Men* (1850). Estos libros y sus sucesores contienen conferencias, discursos, poemas y consideraciones acerca de un gran número de asuntos de tipo filosófico, personales, de viajes, históricos y literarios. La prosa de Emerson es ágil, clara y epigramática y resulta plena de intuiciones y colorido. Emerson habló para ser oído y escribió para ser leído, especialmente por la gente «común», tan a menudo denigrada. De hecho, durante su gira de conferencias por Europa en 1848, remitió una carta a un periódico londinense solicitando que se abaratase el precio de la entrada a sus conferencias para que los más humildes pudiesen también asistir a ellas, ya que «olvidarlos supone perder una parte importante del siglo XIX».

La actitud profundamente democrática de Emerson tenía una considerable base filosófica. Opinaba que la experiencia ordinaria es reveladora si nos mantenemos abiertos a sus mensajes virtualmente infinitos. Al margen de su apariencia y conducta de corte brahmánico, Emerson estuvo en permanente contacto con las cosas ordinarias. A este respecto escribe: «Nuestras principales experiencias han sido casuales». Su fe en el carácter explosivo y pedagógico de la experiencia ordinaria está especialmente presente en un influyente discurso titulado «The American Scholar». Tras criticar el pensamiento americano como falto de originalidad, señala las fuentes que son necesarias para desarrollar un pensamiento genuino, entre las que destacan la naturaleza y el estudio del pasado, pero advirtiendo, eso sí, de no ceder ante una excesiva introspección, si ello es a expensas de una «relación original con el universo». Es su discusión acerca de la «acción», considerada como la tercera gran influencia sobre el pensador, la que le permite lanzar su más clara propuesta acerca de lo que es su compromiso filosófico subyacente. Sin acción, «el pensamiento nunca puede madurar hasta alcanzar la verdad»; además, «el pensamiento es un acto parcial», mientras que la vida es un «acto total». Opuesto expresamente a cualquier forma de dualismo, ya sea psicológico, religioso, filosófico o conductual, nos aconseja que lo espiritual no sea puesto aparte, más allá de aquellos que trabajan con lo cotidiano. Por el contrario, sucede que los significados más profundos de la condición humana se «ocultan» en lo «común», lo «bajo», lo «familiar», lo «cotidiano».

La influencia del pensamiento de Emerson va más allá de las clases, castas, géneros o creencias. Pensadores tan distintos como James, Nietzsche, Whiteman, Proust, Gertrude Stein, Robert Frost, Frank Lloyd Wright, Frederick Law Olmsted y Wallace Stevens se encuentran entre los que mantienen una deuda con Emerson. No obstante, fue Dewey quien mejor capturó la sólida herencia de Emerson escribiendo que «la última palabra de la filosofía de Emerson era la identidad del Ser, sin cualificar e inmutable».

Véase también TRANSCENDENTALISMO.

JJM

EMOCIÓN, tal y como es concebida por los filósofos y psicólogos, cualquiera de una serie de tipos de estados mentales, aproximadamente aquellos que fueron denominados «pasiones» por filósofos anteriores como Descartes y Hume. La ira, por ejemplo, es una emoción; el miedo otra y la alegría una tercera. Una emoción puede tener también un contenido específico, como, por ejemplo, el miedo ante un terremoto, o puede ser una instancia de una emoción de cierto tipo, por ejemplo, el miedo actual que tiene María acerca de la inminencia de un terremoto.

Los distintos estados que se suelen clasificar entre las emociones aparecen conectados unos con otros mediante relaciones de semejanza o familia superpuestas, más que por un conjunto de condiciones necesarias y suficientes. De este modo, una «teoría de la emoción» filosófica o psicológica que sea adecuada deberá ser, probablemente, una *familia* de teorías. Etiquetar estos estados como «emociones» puede sugerir erróneamente que están todos ellos marcados por la *emoción,* entendida ésta en el senti-

do antiguo de una agitación mental (una extensión metafórica del sentido original de movimiento agitado). Una persona que se encuentra complacida o triste ante algo no tiene por qué estar agitada. Hablar de ira, miedo, alegría, tristeza, etc., de forma colectiva como «emociones» fomenta la impresión (que James tomó como cierta) de que éstos son, precisamente, *sentimientos de agitación mental* cualitativamente distintos. Esto exagera la importancia de la agitación y niega las diferencias características apreciadas por Aristóteles, Spinoza y otros, en los tipos de situaciones que evocan las distintas emociones.

Una característica importante de la mayoría de las emociones está mejor representada en la antigua categoría de las pasiones, en el sentido de «modos de verse afectado». En muchos idiomas una gran cantidad de los adjetivos que expresan emoción proceden de participios verbales; por ejemplo, «avergonzado», «entretenido», «sorprendido», «excitado», «horrorizado», «irritado», «complacido», etc. Cuando estamos, por ejemplo, avergonzados, algo ha actuado sobre nosotros, es decir, algo nos avergüenza: por lo general, alguna situación o hecho del cual no somos conscientes, por ejemplo, llevar desabrochados los zapatos. Llamar a la vergüenza una pasión en el sentido de ser afectados por algo no significa que seamos pasivos ante ello, esto es, que no tengamos control sobre si una determinada situación nos va a producir vergüenza y así que no tengamos responsabilidad alguna ante el hecho de sentir vergüenza.

No sólo las situaciones y los hechos, sino también las personas pueden «hacer» algo sobre nosotros, como, por ejemplo, en el amor y el odio, e incluso las meras *posibilidades* pueden tener también un efecto sobre nosotros, como en el miedo o la esperanza. Las emociones producidas por posibilidades son denominadas en ocasiones «orientadas al futuro», mientras que las que se producen como respuestas a situaciones o hechos presentes son consideradas como «orientadas hacia el pasado». Estas caracterizaciones temporales son inadecuadas y confundentes. Es posible sentirse temeroso o esperanzado con acontecimientos que han ocurrido en el pasado, siempre que no estemos del todo seguros de si realmente tuvieron lugar; y también es posible sentirse avergonzado con algo que va a ocurrir si se está seguro de que eso ocurrirá.

En varias pasiones el efecto que éstas tienen en nosotros puede incluir cambios psicológicos involuntarios, un sentimiento de agitación debido a la respuesta del sistema nervioso autónomo, como pueden ser ciertas expresiones faciales características, y una tendencia hacia cierta acción (o inacción) intencional que surge independientemente de cualquier justificación racional. Desde un punto de vista fenoménico, estos efectos no parecen, no obstante, tan extraños e irracionales como lo pueda ser un espasmo muscular. Más bien, parecen ser una parte integrante de nuestra percepción de la situación que, por ejemplo, nos produce vergüenza.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, TEORÍA DE JAMES-LANGE.

RMG

EMOTIVISMO, doctrina metaética de orientación no cognitiva que sostiene que los juicios morales, en un sentido primario, expresan las actitudes (por ejemplo, aprobación o rechazo) de quien los profiere hacia el objeto de evaluación, en lugar de realizar afirmaciones acerca de las propiedades de tales objetos. El cognitivismo sostiene que los juicios morales deberían ser considerados como aserciones acerca de las propiedades morales de las acciones, personas o disposiciones, así como de otros elementos susceptibles de un juicio moral. Sostiene igualmente que los predicados morales pretenden hacer referencia a las propiedades de tales objetos, que los juicios morales (o las proposiciones que ellos expresan) pueden ser verdaderos o falsos y que los sujetos pueden tener la actitud cognitiva de la opinión hacia las proposiciones que los juicios morales expresan. Las doctrinas no cognitivas niegan estas afirmaciones; sostiene que los juicios morales no hacen ninguna aserción y que no expresan proposiciones. Si los juicios morales no expresan proposiciones, entonces éstos no pueden ser ni verdaderos ni falsos y la opinión moral y el conocimiento moral no son posibles. Los emotivistas distinguen su afirmación de que los juicios morales expresan las actitudes del sujeto, de la afirmación subjetivista que sostiene que establecen las actitudes del sujeto. Algunas versiones del emotivismo distinguen entre este sentido primario, emotivo, de los juicios morales y un sentido secundario o descriptivo. En su sentido primario, el *significado emotivo* de un juicio moral expresa las actitudes del sujeto hacia el objeto que ha de evaluarse más que adscribir propiedades a ese objeto. Pero en un sentido secundario, los juicios morales hacen referencia a aquellas propiedades no morales del objeto de evaluación en virtud de las cuales el sujeto tiene y expresa sus actitudes. De este modo, si considero que tu acto de tortura está mal, mi juicio tiene dos componentes. El sentido emotivo primario de mi juicio es expresar mi desaprobación de ese acto. El sentido secundario descriptivo (o significado) de mi juicio es denotar aquellas características no morales de tu acto a partir de las cuales yo fundamento mi desaprobación. Éstas son, presumiblemente, las mismas propiedades que hacen de éste un acto de tortura –dicho de modo muy general, un acto que produce un intenso dolor destinado a castigar o ejercer una coacción o por un placer sádico.

Al hacer primario el significado emotivo, los emotivistas intentan preservar la univocidad del lenguaje moral entre hablantes que utilizan diferentes criterios de aplicación de sus términos morales. También, al hacer hincapié en la íntima conexión existente entre los juicios morales y las actitudes no cognitivas del agente, los emotivistas intentan capturar las propiedades motivacionales de los juicios morales. Algunos emotivistas han intentado también dar cuenta de la atribución de verdad a los juicios morales aceptando la teoría de la redundancia de la atribución de verdad que ve en ello una expresión del acuerdo con los juicios originales. El emotivista piensa que tales atribuciones de verdad a los juicios morales simplemente reflejan el acuerdo del sujeto en términos de una actitud no cognitiva con la actitud expresada por el juicio original.

Los críticos al emotivismo desafían estas pretendidas virtudes. Éstos sostienen que el acuerdo moral no supone un acuerdo en las actitudes; puede haber un desacuerdo moral sin que se produzca desacuerdo en las actitudes (entre moralistas con distintos puntos de vista morales) y puede haber también un desacuerdo en las actitudes sin que por ello se dé un desacuerdo moral (entre moralistas y pensadores antimorales o amorales). Al distinguir entre el significado de los términos morales y la opinión de los hablantes acerca del significado de esos términos, los críticos sostienen que podemos dar cuenta de la univocidad de los términos morales con independencia del desacuerdo moral, sin tener que introducir un sentido emotivo primario para los términos morales. Los críticos aducen igualmente que el análisis emotivista de los juicios morales como la expresión de las actitudes del sujeto es incompatible con el reconocimiento de la posibilidad de los juicios morales que no se hallan comprometidos o que no reflejan las actitudes del sujeto. Por ejemplo, no está claro de qué modo pueden los emotivistas acomodar al sujeto *amoral* –aquel que reconoce los preceptos morales pero que se muestra indiferente ante ellos–. También se reprocha al emotivismo su incapacidad para capturar los aspectos cognitivos del discurso moral. Debido a que el emotivismo es una teoría acerca de los juicios o asertos morales, le resulta difícil ofrecer un análisis semántico de la ocurrencia de predicados morales en contextos no asertivos, como pueden ser los antecedentes de juicios morales condicionales (por ejemplo, «Si él lo hizo *mal,* entonces debería ser castigado»). Finalmente, es posible que fuera conveniente reconocer la *verdad* de algunos juicios morales, tal vez para admitir así la posibilidad de errores morales. Pero si es así, entonces parece difícil sentirse satisfecho con la apelación emotivista a la teoría de la redundancia de la *atribución de la verdad*.

El emotivismo fue introducido por A. J. Ayer en *Language, Truth and Logic* ([2]1946), y fue posteriormente refinado por C. L. Stevenson en una serie de ensayos reunidos en *Facts and Values* (1963) y en *Ethics and Languages* (1944).

Véase también ESCEPTICISMO MORAL, ÉTICA, METAÉTICA, NIHILISMO, OBJETIVISMO ÉTICO, PRESCRIPTIVISMO, SIGNIFICADO.

DOB

EMOTIVO, SIGNIFICADO, véase EMOTIVISMO, SIGNIFICADO.

EMPATÍA, proyección que se realiza a través de la imaginación al interior de la situación de otra persona, especialmente con el fin de imitar o reproducir sus aspectos emocionales. El término es una traducción del vocablo alemán *Einfühlung,* popularizado por Theodore Lipps (1851-1914) y para quien también es posible manifestar empatía con objetos inanimados a través de la contemplación estética. Bajo otro vocablo distinto, «simpatía», Hume, Adam Smith y otros filósofos escoceses discutieron ya algunos de sus rasgos más relevantes. La empatía ha sido considerada una condición de posibilidad del pensamiento ético y una de las principales causas que contribuyen al altruismo y a la cohesión social, así como a la atribución de estados mentales, al uso del lenguaje y a la traducción.

Entre el espectro de fenómenos relevantes asociados a la empatía, se encuentra la mímesis motriz automática y a menudo subliminal de la expresión o manifestación de la emoción, dolor o placer, real o fingido, del otro. Cuenta también el contagio emocional mediante el cual se «captura» la emoción aparente del otro, a menudo de forma inconsciente, y sin referencia a su causa u «objeto». Asimismo hay que incluir la imitación consciente o inconsciente del movimiento de la mirada con la consecuente transferencia de la atención de las respuestas del otro hacia sus causas. Por último, la reconstrucción mediante la imaginación de ciertos aspectos de la situación del otro tal y como éste la «percibe».

Véase también *EINFÜHLUNG*, EMOCIÓN, HUME, PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES, SMITH, TEORÍA DE LA SIMULACIÓN, TEORÍA EXPRESIVISTA DEL ARTE, *VERSTEHEN*.

RMG

EMPÉDOCLES *(ca.* 495-*ca.* 435 a.C.), filósofo presocrático griego, conocido por elaborar una teoría física en respuesta a Parménides y por incorporar las ideas pitagóricas acerca del alma en su filosofía. Siguiendo a Parménides en su rechazo del nacimiento y la corrupción, explica el cambio fenoménico postulando cuatro elementos (sus «raíces» o *rizomata),* tierra, agua, aire y fuego. Cuando se

combinan en ciertas proporciones fijas forman substancias compuestas tales como la sangre y los huesos. Dos fuerzas actúan sobre los elementos, el Amor y la Lucha. El primero junta los diferentes elementos, el segundo los separa. En su cosmogonía cíclica los cuatro elementos se combinan para formar la Esfera, un cuerpo esférico completamente homogéneo penetrado por el Amor, el cual, destruido por la Lucha, crece formando un cosmos en el que los elementos aparecen agrupados formando las distintas masas cósmicas de la tierra, el agua (los mares), el aire y el fuego. Existe controversia acerca de si Empédocles postula uno o dos periodos en los que los seres vivos existen en el ciclo. (Según una teoría, hay dos periodos, entre los cuales se produce una etapa de completa separación de los elementos). Empédocles acepta el punto de vista pitagórico acerca de la reencarnación de las almas, viendo en la vida una especie de castigo por un pecado original que ha de ser expiado mediante una vida pía dedicada a la filosofía. El exilio y retorno del alma individual refleja en el microcosmos el movimiento cósmico que va de la armonía a la división y de nuevo a la armonía. Los cuatro elementos de Empédocles se convirtieron en un tópico hasta la llegada de la era moderna y su Amor y Lucha fueron reconocidos por Aristóteles como una expresión temprana de la causa eficiente.

Véase también PITÁGORAS.

DWG

EMPÍRICA, PROBABILIDAD, véase **PROBABILIDAD.**

EMPÍRICO, véase **A PRIORI.**

EMPÍRICO, SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

EMPIRISMO (del griego *empeiria),* teoría epistemológica todas cuyas versiones coinciden en la idea básica de que la experiencia tiene la primacía en el conocimiento humano y en la opinión justificada. Dado que el empirismo no es una única teoría, sino más bien un tipo de teorías con muchas instancias diferentes, lo apropiado es hablar no de empirismo, sino de empirismos. Tal vez la diferencia más importante que se aprecia entre los distintos tipos de empirismo es la que media entre aquellos que se refieren a los conceptos y aquellos que se refieren a la opinión o las creencias –llámeseles *empirismo de los conceptos* y *empirismo de las opiniones,* respectivamente.

Todos los empirismos del primer tipo comienzan señalando aquellos conceptos que se aplican a una u otra experiencia; el concepto de vértigo, por ejemplo, se aplica a la experiencia de tener vértigo. Lo que se afirma entonces es que todos los conceptos que los seres humanos elaboran y pueden llegar a tener, o bien se aplican a alguna experiencia que alguien ha tenido, o bien han sido derivados de tales conceptos por medio de una u otra de las operaciones mentales de combinación, distinción y abstracción. Cómo son exactamente *mis* conceptos y cómo deben ser conectados con *mi* experiencia y con *mi* representación de aquellas operaciones mentales son asuntos sobre los cuales los empiristas muestran diferencias; la mayoría, si no todos, admitiría que cada uno de nosotros adquiere muchos de sus conceptos con el aprendizaje de la lengua y que no parece plausible sostener que cada uno de los conceptos que así se adquieren se aplique a alguna experiencia que uno ha tenido o que haya sido derivada de alguna de éstas por uno mismo. Pero aunque los empiristas de tipo conceptual disienten acerca de las condiciones para la adquisición lingüística o para la transmisión de un concepto, lo que les une es, repítase de nuevo, la afirmación de que todos los conceptos humanos, o bien se refieren a una experiencia que uno ha tenido, o bien han sido derivados a partir de ésta mediante las operaciones de combinación, distinción y abstracción. La mayoría de los empiristas conceptuales dirían también algo más: que la experiencia debe ser capaz de *evocar* el concepto en la persona que tiene la experiencia o que la persona que ha tenido esa experiencia debe haber *reconocido* que el concepto hace referencia a su experiencia, o algo de ese tipo.

Lo que une a los empiristas atentos a las creencias u opiniones es la afirmación de que para que las opiniones que uno tiene posean algún tipo de relevancia desde el punto de vista de la verdad, éstas han de estar conectadas de un modo u otro en sus experiencias. Este género de empiristas difieren en cuanto al tipo de relevancia respecto a la que se hace la afirmación anterior. Algunos sostienen que una opinión no posee el *status* de *conocimiento* a no ser que guarde la relación requerida con la experiencia; otros sostienen que una opinión carece de *justificación* a no ser que tenga esa relación; los hay que afirman que una opinión no puede ser *admisiblemente sostenida* a falta de la relación con la experiencia, y aun hay otros que dicen que no será *propiamente científica* en tal caso. Y esta lista no agota las posibilidades existentes.

Los empiristas de las opiniones difieren igualmente con respecto a la relación con la experiencia que se exige para adquirir el tipo de relevancia de que se trate. Algunos afirman, por ejemplo, que una opinión puede ser admisiblemente sostenida sólo si su contenido proposicional es una noticia de la experiencia presente o recordada por el individuo, o se sostiene a partir de una base suministrada por tales opiniones y es demostrable a partir de ella. Kant, por el contrario, sostuvo un punto de

vista considerablemente distinto, uno que afirma que si una opinión ha de constituir un *conocimiento* empírico, entonces debe de algún modo *estar referida* a la experiencia.

En tercer lugar, este tipo de empiristas difieren también entre sí acerca de la persona con cuya experiencia debe hallarse una opinión en la relación requerida por la experiencia. No siempre tiene que tratarse de una experiencia de la persona cuya opinión se considera. Podría tratarse de la experiencia de alguien que da testimonio de ella.

Debería resultar evidente que un filósofo puede aceptar un tipo de empirismo mientras que rechaza los otros. Preguntar, por tanto, a un filósofo si es empirista es una pregunta llena de vaguedad. Se suele decir de Locke que fue empirista; y, desde luego, fue un empirista conceptual de algún tipo. Sin embargo, no aceptó ninguna de las versiones del empirismo relativo a las opiniones.

Hasta este momento, el término «experiencia» ha sido utilizado sin ninguna explicación. Cualquiera que esté familiarizado con la historia de la filosofía es consciente de que los distintos filósofos han asociado fenómenos distintos a esa palabra: e incluso cuando asocian los mismos fenómenos, tienen diferentes puntos de vista acerca de la estructura del fenómeno al que llaman «experiencia». Las diferencias en estas materias arrojan más distinciones entre tipos de empirismo que las que se han recogido aquí.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, POSITIVISMO LÓGICO, RACIONALISMO.

NPW

EMPIRISMO BRITÁNICO, véase **RACIONALISMO.**

EMPIRISMO CONSTRUCTIVO, véase **CONSTRUCTIVISMO SOCIAL.**

EMPIRISMO LÓGICO, véase **POSITIVISMO LÓGICO.**

EMPIRISTAS BRITÁNICOS, véase **RACIONALISMO.**

***EN SOI*,** véase **SARTRE.**

ENANTIAMORFOS (del griego *enantios,* «opuesto», y *morphe,* «forma»), objetos cuyas formas difieren como lo hacen la mano izquierda y la derecha. Un objeto que forma parte de un par de enantiamorfos puede parecer idéntico al otro si se mira su imagen en un espejo, pero nunca cambiando simplemente su orientación espacial. El tratamiento de los enantiamorfos se da principalmente en la obra de Kant, quien argumenta que la existencia de pares enantiamórficos implica que las teorías relacionales leibnizianas del espacio deben ser rechazadas en favor de las teorías newtonianas absolutas, que ciertos hechos acerca del espacio sólo pueden ser aprehendidos por la intuición pura y que el espacio es independiente de la mente.

Véase también KANT, LEIBNIZ.

RKE

ENCICLOPEDIA (en francés, *Encyclopédie),* puesta en marcha por el editor parisino Le Breton, quien previamente contaba con la colaboración editorial de d'Alambert y Diderot, la *Enciclopedia* fue producida de forma gradual entre los años de 1751 a 1772, salvo por un breve periodo en el que pierde sus privilegios reales. Está formada por 17 volúmenes en formato folio con 17.818 artículos y 11 volúmenes también en ese formato con 2.885 láminas y grabados. La obra requirió el trabajo de 272 articulistas, escritores y grabadores. Incorpora el conocimiento acumulado y los puntos de vista racionalistas y seculares característicos de la Ilustración francesa y propone ciertas reformas de tipo económico, social y político. Su enorme éxito hace que la obra se reimprima con algunas revisiones hasta cinco veces antes de 1789.

Colaboraron en ella *filósofos* como Voltaire, Rousseau, Montesquieu, d'Holbach, Naigeon y Saint-Lambert; escritores como Duclos y Marmontel; los teólogos Morellet y Malet; clérigos ilustrados como, por ejemplo, Raynal; exploradores como La Condamine; científicos naturales como Daubenton; médicos de la talla de Bouillet; los economistas Turgot y Quesnay; ingenieros como Perronet; relojeros como Berthoud y una gran cantidad de expertos en otras áreas.

«El propósito de una Enciclopedia» escribe Diderot, «es reunir el conocimiento *disperso por la superficie de la tierra y desentrañar su sistema general» (Enciclopedia,* vol. 5, p. 1755). La *Enciclopedia* ofrecía al lector educado un compendio descriptivo de las disciplinas mecánicas y liberales. D'Alembert y Diderot desarrollaron una epistemología de corte sensorialista («Discurso preliminar») bajo la influencia de Locke y Condillac. Compilaron y clasificaron desde un punto de vista racional el conocimiento existente de acuerdo con el propio proceso noético (memoria, imaginación y razón). Su estilo, basado en el supuesto de la unidad entre teoría y praxis, fue de corte positivista y utilitarista.

Los enciclopedistas reivindicaron la razón experimental y el método empírico, fomentaron la crítica y estimularon el desarrollo de nuevas ciencias. En materia religiosa, practicaron la ambigüedad para huir así de la censura. Mientras que la mayoría de los articulistas mantenían posiciones conciliadores o incluso ortodoxas, D'Alembert y Diderot a duras penas ocultaban sus opiniones ateas. Su radicalismo fue considerablemente persuasivo. La creencia en lo sobrenatural, el oscurantismo y

el fanatismo fueron los objetivos favoritos de los enciclopedistas. Éstos identificaron la religión con la superstición y la teología con la magia negra; manifestaron la superioridad de la moral natural sobre la ética teológica; propugnaron la tolerancia religiosa y líderaron la defensa de los derechos humanos. Reformularon de manera innovadora las condiciones históricas para el desarrollo de la filosofía moderna. Además, fueron pioneros en la defensa de ciertas ideas relativas al comercio y la industria y supieron anticipar la relevancia de la historiografía, la sociología, la economía y la lingüística.

Tenida por la obra de referencia más ambiciosa y extensa de su época, la *Enciclopedia* supo cristalizar la confianza de la burguesía del siglo XVIII en la capacidad de la razón para disipar las sombras de la ignorancia y para mejorar la sociedad.

Véase también ALAMBERT, D'; DIDEROT; HOLBACH, D'; VOLTAIRE.

J-LS

ENCICLOPEDISTAS, véase ***ENCICLOPEDIA*****.**

ENCRATEIA**,** véase ***AKRASIA*****.**

ENERGEIA**,** término griego acuñado por Aristóteles traducido frecuentemente como «actividad», «actualidad» e incluso «acto», aunque lo más literal sería interpretarlo como «(un estado de) operación». Puesto que para Aristóteles la función de un objeto es su *telos* o fin, *energeia* puede ser descrita también como una *entelecheia* o realización (otro término que Aristóteles usa de forma intercambiable con *energeia*). Así entendido, puede denotar *a)* el que algo pueda operar, aunque no lo haga en ese momento, o *b)* el que algo realmente opere ahora. Lo primero es descrito por Aristóteles como «realización primera» y lo segundo como una «realización segunda» (*Sobre el alma* II. 5). En general, toda *energeia* está correlatada con alguna *dunamis,* una capacidad o poder para operar de un cierto modo; además, en los libros centrales de la *Metafísica* Aristóteles usa estos dos conceptos para explicar la relación entre la forma y la materia. Distingue también entre *energeia* y *kinesis* (cambio o movimiento) *(Metafísica* IX. 6; *Ética a Nicómaco* X. 4). La *kinesis* se define por referencia a su terminación (por ejemplo, aprender *a multiplicar)* y está por ello incompleta en cualquier punto anterior a su finalización. La *energeia,* por contra, es un estado completo en sí mismo (por ejemplo, ver). De este modo, Aristóteles puede decir que en cualquier instante en que ejecuto la acción de ver, es también cierto que ya he visto, pero que no es cierto que si estoy aprendiendo se pueda decir que ya he aprendido. En griego, esta diferencia no afecta tanto al tiempo verbal como a su aspecto: el tiempo perfecto establece un estado «perfecto» o completo y no necesariamente una actividad previa.

Véase también ARISTÓTELES.

VC

ENERGETICISMO, ENERGISMO, véase **ENERGETISMO.**

ENERGETISMO, doctrina según la cual la energía es la substancia fundamental que subyace a cualquier cambio. Su más destacado defensor fue el químico-físico Wilhelm Ostwald (1853-1932). En una especie de manifiesto que lleva por título «Die Überwidung des wissenschaftlichen Materialismus» («La conquista del Materialismo Científico») hecho circular por Lübeck en 1835, Ostwald tacha a la teoría cinética del átomo de algo estancado y sostiene que una ciencia unificada, la energética, sólo podría estar basada en el concepto de energía. Muchas de las críticas de Ostwald al materialismo y al reduccionismo mecanicista proceden de Mach. Los intentos de Ostwald por derivar las ecuaciones fundamentales de la termodinámica y la mecánica a partir de los principios de la conservación y transformación de la energía están en deuda con los escritos de Georg Helm (1874-1919), en especial con *Die Lehre von Energie (Las Leyes de la energía,* 1887) y *Die Energetik (Energética,* 1898). Ostwald defendió la tesis *de fact*orización de Helm que sostiene que todos los cambios en la energía pueden ser analizados como un producto *de fact*ores de intensidad y rendimiento. La tesis de la factorización y el intento de derivar la mecánica y la termodinámica de los principios de la energética se vieron sometidos a una crítica devastadora por Boltzman y Max Planck. Boltzman criticó también el dogmatismo demostrado por Ostwald en su rechazo de la teoría cinética del átomo. El programa de Ostwald para unificar las ciencias bajo la bandera de la energética languideció ante estas críticas.

Véase también BOLTZMANN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MACH.

MC

ENESIDEMO, véase **ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS.**

ENFÁTICO, SOLIPSISMO, véase **SOLIPSISMO.**

ENGELS, FRIEDRICH (1820-1895), socialista y economista alemán, fue, junto a Marx, fundador de de lo que posteriormente ha sido denominado marxismo. Si existen o no diferencias significativas entre Marx y Engels es un asunto muy debatido entre los estudiosos del marxismo. Ciertamente existen diferencias en cuanto al énfasis, pero también es cierto que ambos se dividieron el trabajo. Fue Engels, y no Marx, el que presentó un tratamiento marxista

de la ciencia natural y el que integró distintos elementos de la doctrina darwiniana en la teoría marxista. Sin embargo, son también coautores de importantes obras tales como *La sagrada familia* y *La ideología alemana* (1845) y *El manifiesto comunista* (1848). Engels se consideró a sí mismo como el miembro más joven de su duradera colaboración. Ese juicio es correcto, pero no impide que la obra de Engels sea a la vez significativa y más accesible que la de Marx. Ofreció una presentación popular de sus puntos de vista comunes en obras como *Socialismo: utopía y ciencia* y el *Anti-Dühring* (1878). Su obra, más que la de Marx, fue considerada por la Segunda Internacional y por muchos militantes marxistas posteriores como la versión definitiva del marxismo. Sólo mucho más tarde, con la influencia de ciertos teóricos occidentales del marxismo, declina su influencia.

La principal obra de Engels, *La condición de la clase obrera en Inglaterra* (1845), dibuja de una forma vívida la vida, miseria y explotación sistemática de los trabajadores. Sin embargo, también supo ver en la clase obrera una nueva fuerza creada por la revolución industrial y en consecuencia desarrolló una teoría acerca del modo en que esta nueva fuerza podría conducir a una transformación revolucionaria de la sociedad, una que incluye la propiedad colectiva y el control sobre los medios de producción, así como una ordenación racional de la vida social. Todo ello tendrá el efecto de superar la disparidad de las condiciones de vida de los hombres que siempre consideró inherentes al capitalismo.

La ideología alemana, redactada conjuntamente con Marx, articula por primera vez lo que luego se vino a denominar materialismo histórico, una concepción central en la teoría marxista. Ésta refleja el punto de vista por el cual la estructura económica de la sociedad constituye el fundamento de esa sociedad. Según se desarrollan las fuerzas productivas, la estructura económica cambia y con ella cambian a su vez las ideas políticas, legales, morales, religiosas y filosóficas. Hasta que tenga lugar la implantación del socialismo, las sociedades estarán divididas en clases antagónicas, de modo que la clase a la que pertenece un individuo estará determinada por la relación de ese individuo con los medios de producción. Las ideas dominantes en una sociedad estarán fuertemente condicionadas por la estructura económica de esa sociedad y servirán a los intereses de clase de la clase dominante. La conciencia de la sociedad (la ideología dominante) será aquella que responda a los intereses de la clase dominante.

A partir de 1850, Engels manifiesta un creciente interés por conectar el materialismo histórico con los desarrollos de la ciencia natural. Este trabajo adopta su forma definitiva en el *Anti-Dühring*, la primera exposición general del marxismo, y en la obra publicada póstumamente *Dialéctica de la naturaleza*. (El *Anti-Dühring* contiene también su más amplia exposición de la moralidad.) Fue en estas obras en las que Engels articuló el método dialéctico y una visión comunista del mundo que pretendía establecer no sólo leyes sociales que expresan regularidades empíricas observables en la sociedad, sino también leyes universales de la naturaleza y el pensamiento. Estas leyes dialécticas, opina Engels, revelan que la naturaleza y la sociedad se hallan en un proceso continuo de evolución, aunque mantenida a través de un desarrollo conflictivo.

Engels no debe ser considerado principalmente, si es que ha de serlo de algún modo, un filósofo especulativo. Al igual que Marx, se mostró crítico e irónico con la filosofía especulativa y fue una figura central del movimiento socialista. Preocupado siempre de que su análisis pudiese ser defendible de forma justificada, Engels intentó hacer de aquél no sólo algo verdadero, sino también un instrumento correctamente afinado que sirviera a la emancipación de la clase trabajadora, la cual habría de conducir a un mundo sin clases.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, MARXISMO.

KN

ENRIQUE DE GANTE *(ca.* 1217-1293), teólogo y filósofo belga. Tras prestar sus servicios eclesiásticos en Tournai y Brujas, pasó a enseñar Teología en la Universidad de París desde el año de 1276. Sus principales obras son *Summa quaestionum ordinarium* y *Quodlibeta*. Fue un representante destacado del movimiento neoagustiniano en París durante el último cuarto del siglo XIII. Su teoría del conocimiento combina elementos aristotélicos con lo que es el iluminacionismo agustiniano. Se muestra fuertemente dependiente de Avicena en su doctrina relativa a una realidad participada por las esencias de la criaturas *(esse essentiae)* desde la eternidad. Rechaza tanto la distinción real como la identidad real de la esencia y la existencia en las criaturas y defiende, por contra, una distinción intencional. Rechaza también una distinción real entre el alma y sus potencias y niega el carácter puramente potencial de la materia primera. Defendió la dualidad de la forma substancial en el hombre, la unidad de la forma en otras substancias materiales y la primacía de la voluntad en los actos de elección.

JFW

ENS A SE (latín, «ser por sí mismo»), ente que es completamente independiente y autosuficiente. Puesto que cada criatura depende de Dios para su existencia, sólo Dios podría ser un *ens a se*. De hecho, sólo Dios lo es, y tiene además que serlo, ya

que si dependiera de algún otro ente, entonces sería un ser dependiente y por tanto no sería autosuficiente. La medida en que el argumento ontológico sea convincente depende de su capacidad para convencernos de que Dios es un *ens a se*. En otras palabras, Dios en cuanto *ens a se* es el mayor ser que cabe concebir. La idea de un *ens a se* es importante en el *Monologion* y el *Proslogion* de san Anselmo y en varias obras de Duns Escoto, así como en el pensamiento escolástico tardío.

Ens a se debería distinguirse de *ens ex se*, de acuerdo con el *Monologion* de san Anselmo. Un *ens a se* lo es por sí mismo y no «a partir de sí mismo». En otras palabras, un *ens a se* no depende de él mismo para su propia existencia, ya que se supone que no depende absolutamente de nada. Además, si un *ens a se* dependiera de él mismo para su existencia, entonces causaría su propia existencia, lo que es imposible de acuerdo con los filósofos escolásticos y medievales, que consideraron la causalidad como una relación irreflexiva (también es transitiva y asimétrica). Por tanto, la idea medieval de un *ens a se* no debería ser confundida con la idea spinoziana de *causa sui*.

Los escolásticos posteriores solían acuñar términos abstractos para designar la propiedad o la entidad que hace que algo sea lo que es; sirva de ejemplo «rigidez» a partir de «rígido». El término latino *aseitas* se forma a partir de la expresión *ens a se* justo del mismo modo. Un ejemplo más conocido de formación de un nombre abstracto a partir de una palabra concreta es el que corresponde a *haecceitas* a partir de «*haec*» (éste).

Véase también ANSELMO, ATRIBUTOS DIVINOS, DUNS ESCOTO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

APM

***ENS EX SE*,** véase ***ENS A SE*.**

***ENS PER ACCIDENS*,** véase ***PER ACCIDENS*.**

***ENS PERFECTISSIMO*,** véase ***ENS REALISSIMUM*.**

ENS RATIONIS (latín, «ente de razón»), lo que depende para su existencia de la razón o del pensamiento. Un *ens rationis* se opone a un ser real *(res o ens in re extra animam),* como, por ejemplo, un animal individual. Los seres reales existen con independencia del pensamiento y constituyen el fundamento de la verdad. Un ente de razón depende del pensamiento o la razón para su existencia y es por tanto una invención de la mente, incluso si tiene su fundamento en algún ser real. (Una concepción precisa de la idea según la cual hay algo así como grados de existencia.) Es posible distinguir dos tipos de *entia rationis:* aquellos que tienen fundamento en la realidad y aquellos que no lo tienen. Los objetos de la lógica, los cuales incluyen los géneros y las especies; por ejemplo, animal y humano, repectivamente, son *entia rationis* que tienen un fundamento en la realidad siendo abstraídos a partir de ella. Por contra, los objetos míticos o de ficción, tales como una quimera o Pegaso, no encuentran fundamento en la realidad. La ceguera y la sordera también son consideradas en ocasiones *entia rationis*.

Véase también SUÁREZ, TOMÁS DE AQUINO.

APM

ENS REALISSIMUM **(**latín, «el más real de los seres»), término informal para referirse a Dios, rara vez empleado por los filósofos escolásticos. En la filosofía de Kant encuentra un uso técnico. Se trata de una extensión de la idea de Baumgarten relativa a un *ens perfectissimum* («el ser más perfecto»), un ser que posee el mayor número de perfecciones en el mayor grado cada una de ellas. Puesto que el *ens perfectissimum* se refiere a Dios como la suma de todas las posibilidades y puesto que la realidad es superior a la mera posibilidad, la idea de Dios como la suma de todas las realidades actuales, esto es, como el *ens realissimum,* es, según Kant, un término mucho más adecuado para referirse a Dios.

Kant opina que el conocimiento humano se ve «impelido» a postular la idea de un ser necesario. El ser necesario que tiene mayor derecho a ser considerado como tal es aquel que es completamente incondicionado, esto es, que no depende de nada, y éste es, precisamente, el *ens realissimum*. En ocasiones lo explica de tres modos distintos: como el sustrato de todas las realidades, como el fundamento de todas las realidades y, finalmente, como la suma de todas ellas. El *ens realissimum* es, pese a todo, empíricamente inadecuado, ya que no puede ser experimentado por los seres humanos. Es algo ideal para la razón, no algo real dado en la experiencia.

De acuerdo con Kant, el argumento ontológico comienza con el concepto de *ens realissimum* y termina concluyendo que hay un objeto que cae bajo ese concepto *(Crítica de la razón pura,* Libro II, cap. 3).

Véase también BAUMGARTEN, KANT.

APM

ENTE ABSTRACTO, objeto carente de propiedades espaciotemporales, pero al que se supone el ser, que existe o (en terminología medieval escolástica) que subsiste. Los abstractos, en ocasiones reunidos en la categoría de los universales, incluyen objetos matemáticos, como números, conjuntos y figuras geométricas, proposiciones, propiedades y relaciones. Se dice que los entes abstractos son abstraídos de los particulares. El triángulo abstracto tiene sólo las propiedades comunes a todos los triángulos y ninguna de las peculiares de algún triángulo particular; no tiene color o tamaño definidos ni es de nin-

gún tipo específico, como isósceles o escaleno. Los abstractos son ontológicamente admisibles según el criterio de Quine si la verdad de las proposiciones de una teoría aceptada requiere suponer su existencia (o subsistencia). Puede necesitarse de propiedades y relaciones para dar cuenta de las semejanzas entre particulares, como la rojez compartida por todas las cosas rojas. Las proposiciones como contenidos abstractos o significados de pensamientos y expresiones de pensamientos se consideran a veces necesarias para explicar la traducción entre lenguajes, entre otras propiedades y relaciones semánticas.

Históricamente, los entes abstractos están asociados con la ontología realista de las Ideas o Formas en Platón. Para Platón, estos entes abstractos son los únicos reales y los objetos espaciotemporales del mundo de la apariencia o de los fenómenos empíricos las instancian o participan de ellos. Aristóteles negó la existencia independiente de los entes abstractos y redefinió en una versión diluida las Formas platónicas como las substancias secundarias que inhieren en las substancias primarias o particulares espaciotemporales como las únicas genuinamente existentes. La disputa persiste en la filosofía medieval entre los metafísicos realistas, entre los que se cuentan. Son Agustín y Tomás de Aquino, que aceptaban la existencia de abstractos, y los nominalistas, como Ockham, que mantenían que cabe referirse a objetos similares con el mismo nombre sin la participación de una forma abstracta. En la filosofía moderna, el problema de los abstractos ha sido un punto de enfrentamiento entre el racionalismo, generalmente comprometido con la existencia de entes abstractos, y el empirismo, que rechaza los abstractos porque no pueden ser experimentados por los sentidos. Berkeley y Hume atacaban la teoría de las ideas abstractas de Locke observando que la introspección muestra que todas las ideas son particulares y concluyendo entonces que no podemos tener un concepto adecuado de ente abstracto. Por el contrario, cuando razonamos sobre los llamados abstractos, de hecho estamos pensando en ideas particulares designadas por la mente para representar toda una clase de particulares semejantes entre sí, de entre los que podemos elegir libremente otros si erróneamente extraemos conclusiones peculiares del ejemplo elegido. Las proposiciones abstractas fueron defendidas por Bolzano y Frege en el siglo XIX como los significados del pensamiento en el lenguaje y la lógica. La discusión sobre la necesidad y naturaleza de los entes abstractos prosigue, pero muchos filósofos piensan que son indispensables en metafísica.

Véase también ARISTÓTELES, BERKELEY, FREGE, OCKHAM, PLATÓN, PROPIEDAD, REALISMO METAFÍSICO.

DJ

ENTELEQUIA (procedente del término griego *entelecheia),* en acto. Aristóteles, responsable de ambos términos, trata la *entelecheia* casi como sinónimo de *energeia* cuando es usado en este sentido. *Entelecheia* figura en la definición aristotélica del alma como la realidad primera del cuerpo físico *(Sobre el alma* II. 1). Esto se explica por analogía con el conocimiento: la realidad primera es al conocimiento como la realidad segunda es al uso activo del mismo.

«Entelequia» es también un término técnico en la filosofía de Leibniz, utilizado allí para referirse a la fuerza activa primitiva en cada mónada, la cual se combina con la materia primera y a partir de la cual la fuerza activa, *vis viva,* se deriva.

El filósofo vitalista Hans Driesh usó el término aristotélico en su análisis de la biología. La vida, sostuvo, es una entelequia, y una entelequia es una entidad sustantiva, similar en algo a una mente, que controla los procesos orgánicos.

Véase también *ENERGEIA*, FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.

PWo

ENTIDAD TEÓRICA, véase **TÉRMINO TEÓRICO.**

ENTIMEMA, silogismo incompleto en el que se omite una premisa o incluso la conclusión. El término designa en ocasiones argumentos incompletos de otros tipos. Por lo general se espera que suministremos la premisa omitida, o la conclusión si es ésta la que falta. El resultado se supone que es una inferencia silogística. Por ejemplo, «Acabará siendo capturado porque es un ladrón»; o «Acabará por ser capturado porque todos los delincuentes habituales acaban siendo capturados». Esta noción posee una larga tradición y no parece inconsistente con la propia caracterización aristotélica del mismo. De este modo, no es de extrañar que Pedro Hispano afirme abiertamente que un entimema es un argumento con una única premisa que necesita ser reducida a un silogismo. Este autor señala también que Aristóteles habla de un entimema como «siendo el *ycos* de un *signum»,* para explicar a continuación que *ycos* tiene aquí el significado de «proposición demostrable» mientras que «signum» hace referencia a la necesidad de una inferencia. *«P,* por tanto *Q»* es un *ycos* en el sentido de ser una proposición que parece ser verdadera de todo o de mucho; pero en tanto que *P* tiene virtualmente una doble capacidad, la de ella misma y la de la proposición entendida junto con ella, es tanto demostrable como demostrativa, aunque desde un punto de vista distinto.

Véase también SILOGISMO.

IBo

ENTRAÑAMIENTO, véase **IMPLICACIÓN.**

ENTROPÍA, en física, una medida del desorden; en teoría de la información, una medida de la «información» en un sentido técnico.

El número de microestados que son accesibles a las diversas partículas de un sistema complejo, como puede ser un repollo, o el aire que llena una estancia, se representa en física estadística mediante Ω. Un microestado accesible podría ser, por ejemplo, los niveles de energía que pueden alcanzar las diversas partículas. Es posible simplificar el formato de ciertas leyes de la naturaleza introduciendo una medida logarítmica de la medida de esos microestados accesibles. Esta medida, denominada entropía, se define mediante la fórmula: *S*(Entropía) = *df.k(ln*Ω*),* donde *k* es la constante de Boltzman. Cuando la entropía de un sistema aumenta, el sistema se torna más azaroso y desordenado, en el sentido de que hay un gran número de estados que se vuelven accesibles para las partículas del sistema.

Si se aísla un gran sistema físico dentro del cual tienen lugar intercambios de energía, asegurando que éstos no se producen con su entorno, la entropía del sistema tiende a aumentar sin disminuir en ningún momento. Este resultado de la física estadística es parte de la segunda ley de la termodinámica. En sistemas físicos reales en evolución que se encuentran efectivamente aislados de su entorno, la entropía aumenta y así ciertos aspectos de la organización del sistema que dependen de la existencia de un rango limitado de microestados accesibles resultan alterados. Por ejemplo, un repollo completamente aislado en un contenedor se degenerará a medida que las complejas partículas orgánicas que lo integran se vayan desestructurando en el curso de los progresivos intercambios de energía y a medida que su entropía aumente.

En teoría de la información, un estado o suceso contiene más información que otro si el primero es menos probable que el segundo y, en ese sentido, más sorprendente que éste. Otros requisitos plausibles vienen a sugerir una medida logarítmica del contenido de información. Supongamos que *X* es un conjunto de estados posibles alternativos, x_i, y que $p(x_i)$ es la probabilidad de cada uno de los x_i en *X*. Si un estado x_i tiene lugar, el contenido de información de esa ocurrencia será $-log_2 p(x_i)$. Esta función incrementa su valor cuando la probabilidad de xi disminuye. Si se ignora qué fenómeno x_i ocurrirá, es razonable representar el contenido informativo de *X* como la suma de los contenidos informativos de los estados alternativos x_i promediados en cada caso por la probabilidad de ese estado, dando entonces lugar a:

$$-\sum_{x_i \in X} p(x_i) log_2 p(x_i).$$

Este valor recibe el nombre de entropía de Shannon.

Tanto la entropía de Shannon como la entropía física pueden der consideradas como medidas logarítmicas del desorden. Esta afirmación exige, no obstante, una interpretación muy amplia de la noción de «desorden». No sería correcto asumir tampoco una estrecha relación entre ambos conceptos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.

TH

ENUMERABLE, véase **INFINITUD.**

ENUNCIADO BÁSICO, véase **FUNDACIONALISMO.**

ENUNCIADO CAUSAL SINGULAR, véase **CAUSALIDAD, MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

ENUNCIADO CERRADO, véase **FORMULA ABIERTA.**

ENUNCIADO DE RAMSEY, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

ENUNCIADO OBSERVACIONAL, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

ENUNCIADO PROTOCOLAR, variedad de enunciados que constituyen los fundamentos de la ciencia empírica. El término fue introducido por los fundacionalistas, convencidos de que para evitar el escepticismo más radical hay que postular que las creencias están justificadas aunque no a resultas de *inferencias*. Si todas las creencias justificadas están inferencialmente justificadas, entonces para estar justificado al creer la proposición *P* sobre la base de otra *E,* tendríamos que estar justificados al creer *E* y también que *E* confirma *P*. Pero si toda justificación fuera inferencial, entonces para estar justificados al creer *E* tendríamos que inferirla de alguna otra proposición creída justificadamente, y así *ad infinitum*. El único modo de evitar este regreso es encontrar algún enunciado cognoscible sin inferirlo de alguna otra verdad.

Los filósofos que concuerdan en que el conocimiento empírico tiene un fundamento pueden discrepar acerca de cuál sea ese fundamento. Los empiristas británicos restringen la clase de los enunciados protocolares contingentes a las proposiciones que describen contenidos mentales (sensaciones, creencias, temores, deseos y similares). Pero un enunciado que describe un estado mental sólo sería un enunciado protocolar para la persona que se encuentra en ese estado. Otros filósofos, sin embargo, consideran que los enunciados protocolares inclu-

yen por lo menos algunas afirmaciones sobre el entorno físico inmediato. La plausibilidad de un candidato al *status* de enunciado protocolar depende del modo en que se analice la justificación no inferencial. Algunos filósofos confían en la noción de *familiaridad*. Se está no inferencialmente justificado al creer algo cuando se está familiarizado directamente con lo que hace verdadera a esa creencia. Otros filósofos confían en la idea de un estado que en algún sentido se autopresenta. También hay quienes quieren entender la noción en términos de inconcebibilidad del error.

La principal dificultad para intentar defender una concepción coherente de la justificación no inferencial es encontrar una descripción de los enunciados protocolares que los dote del contenido conceptual preciso para servir como premisas de argumentos, evitando la acusación de que la aplicación de conceptos siempre comporta la posibilidad de error y la necesidad de la inferencia.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, FUNDACIONALISMO.

RAF

ENUNCIADO REDUCTIVO UNILATERAL, véase **ORACIÓN REDUCTIVA.**

ENUNCIADOS DEL ASNO, enunciados de los que son ejemplo: «Todo hombre que posee un asno se lo come», «Si un hombre posee un asno, entonces se lo come» y otros similares, que han constituido rompecabezas lógicos desde los tiempos medievales y que han sido destacados más recientemente por P. T. Geach. El problema que surge con este tipo de oraciones es el de su forma lógica –en concreto, la interpretación correcta del pronombre «lo» y del término nominal indefinido «un asno»–. Las traducciones al lenguaje de la lógica de predicados mediante la estrategia habitual consistente en traducir los indefinidos como una cuantificación existencial y el pronombre como una variable ligada [por ejemplo, «Juan tiene un asno y se lo come» sería $(\exists x)$ (x es un asno & Juan posee x & Juan come x)] resultan o mal formadas o poseen condiciones de verdad inadecuadas. Si se hace mediante el uso de cuantificadores universales, entonces la forma lógica arroja como resultado que todo propietario de un asno se come cada uno de los asnos que posee. Los esfuerzos por resolver estos problemas han fomentado investigaciones muy relevantes en lógica y lingüística.

Véase también FORMA LÓGICA.

REW

***EPAGOGĒ*,** término griego que corresponde a «inducción». Es en la lógica de Aristóteles en la que el término *epagogē* se opone a una argumentación mediante silogismos. Aristóteles la describe como «un movimiento de lo particular a lo universal». Por ejemplo, las premisas consistentes en que el marino experimentado es el mejor marino, que el cochero experimentado es el mejor cochero y que el filósofo experimentado es el mejor filósofo pueden apoyar la conclusión por *epagogē* de que aquellos que gozan de experiencia en algo son por lo general los mejores en su actividad. Aristóteles considera este método más persuasivo y claro que el método silogístico, ya que reposa en los sentidos y resulta además accesible a todos los seres humanos. El término fue posteriormente empleado para referirse a aquellos argumentos dialécticos destinados a atrapar a los oponentes.

RC

EPICTETO, véase **ESTOICISMO.**

EPICUREÍSMO, uno de los tres movimientos más importantes de la filosofía helenística. Fue fundado por Epicuro (341-271 a.C.) junto con sus colaboradores Metrodoro *(ca.* 331-278 a.C.), Hermaco (que fue el sucesor de Epicuro al frente de la Escuela ateniense) y Poliaeno (m. 278 a.C.). Epicuro llegó a fundar comunidades practicantes de su filosofía en Mitilene, Lampsaco y finalmente en Atenas (306 a.C.), donde el nombre de su escuela, el Jardín, llegó a ser sinónimo de epicureísmo. Estos grupos se propusieron vivir el ideal de vida epicúrea, apartada de la sociedad política, aunque sin una oposición activa a la misma, y dedicados a la discusión filosófica y al culto de la amistad. Su correspondencia fue convertida en una antología y estudiada como modelo de vida filosófica por los epicúreos posteriores, para los que los escritos de Epicuro y de sus tres colaboradores, conocidos de forma colectiva como «el Hombre», alcanzaron virtualmente un *status* bíblico.

Epicuro escribió abundantemente, pero todo lo que se conserva son tres breves epítomes (la *Carta a Herodoto,* sobre física, la *Carta a Pitocles,* sobre astronomía, etc., y la *Carta a Meneceo,* sobre ética), una colección de máximas y algunos fragmentos en papiro de su obra magna *Sobre la naturaleza*. Por lo demás, nos vemos enteramente en manos de noticias de segunda mano, de la doxografía y de los escritos de sus seguidores posteriores.

La teoría física epicúrea es de tipo atomista, desarrollada a partir del sistema del siglo V ideado por Demócrito. Los entes que existen *per se* se dividen en cuerpos y espacio, cada no de ellos en cantidad infinita. El espacio es, o incluye, el vacío absoluto, sin el cual el movimiento resultaría imposible, mientras que el cuerpo está formado por partículas físicamente indivisibles o «átomos». Los átomos se pueden analizar a su vez como conjuntos de «mini-

ma» absolutos, los cuantos últimos de magnitud, postulados por Epicuro para evitar las paradojas que Zenón de Elea deriva a partir de la hipótesis de la divisibilidad infinita. Los átomos sólo poseen las cualidades primarias de forma, tamaño y peso. Todas las propiedades secundarias, por ejemplo, el color, son generadas a partir de compuestos atómicos; dado su *status* dependiente, no se pueden añadir a la lista de entes existentes *per se*, lo cual no significa, como ha sostenido la tradición escéptica en el atomismo, que no sean reales. Los átomos se hallan en un constante y rápido movimiento y a una velocidad igual (ya que en el puro vacío no existe nada que pueda disminuir su velocidad). La estabilidad surge como una propiedad global de los compuestos, los cuales son formados por grandes grupos de átomos al acomodarse a patrones regulares de movimiento complejo. Éste se ve gobernado por los tres principios causales del peso, las colisiones y un movimiento mínimo y aleatorio denominado de «vacilación», el cual es responsable de iniciar nuevos patrones de movimiento, alejando así el riesgo del determinismo. Nuestro propio mundo, como el resto de los otros incontables mundos, es un compuesto de ese tipo, generado accidentalmente y de duración finita. No hay ninguna mente divina tras ello, o tras la evolución de la vida y la sociedad: los dioses han de ser vistos como seres ideales, modelos de la vida epicúrea, y por ello ciegos ante nuestros asuntos.

De una forma canónica, la teoría epicúrea del conocimiento se basa en el principio de que «todas las sensaciones son verdaderas». Rechazar el conocimiento empírico se considera una forma de derivar en el escepticismo, el cual es a su vez rechazado como una posición autorrefutadora. Las sensaciones son representacionalmente (no proposicionalmente) verdaderas. En el caso paradigmático de la visión, sutiles películas de átomos (en griego *eidola,* en latín *simulata)* fluyen constantemente de los cuerpos, y nuestros ojos captan de forma mecánica aquellos que los alcanzan, sin adornarlos o interpretarlos. Inferir desde estos datos ciertos (casi fotográficos) la naturaleza de los objetos externos en sí mismos involucra un juicio, y entonces sólo el error puede tener lugar. Las sensaciones constituyen así uno de los tres «criterios de verdad», junto con los sentimientos, un criterio acerca de los valores y la información introspectiva, y la *prolepsis,* o conceptos genéricos adquiridos de forma natural. A partir de la base suministrada por la evidencia sensorial, nos vemos autorizados a inferir la naturaleza de los fenómenos microscópicos o remitos. Los fenómenos celestiales no son algo que pueda ser considerado como obra de los dioses (lo cual entraría en conflicto con la *prolepsis* que considera a los dioses en reposo) y, por tanto, es la experiencia la que suministra una plétora de modelos que pueden adecuarse a ellos de una forma naturalista. Estos fundamentos se reducen a la consistencia con los fenómenos directamente observados y reciben el nombre de *ouk antimarturesis* («falta de evidencia en contra»). Paradójicamente, cuando diversas explicaciones alternativas del mismo fenómeno pasan este test, entonces es preciso aceptarlas todas, aunque sólo una de ellas pueda ser verdadera para cada fenómeno instanciado. Las otras, dada su posibilidad intrínseca y la infinidad espacial y temporal del universo, deben ser ciertas para otras instancias del mismo tipo en alguna otra parte. Afortunadamente, cuando se pasa a los logros básicos de la física, se considera que sólo una teoría pasa el test de consistencia con los fenómenos.

La éticas de inspiración epicúrea son hedonistas. El placer es nuestro objetivo natural innato, al cual todos los demás valores, incluyendo la virtud, se ven subordinados. El dolor es el único mal, no habiendo estados intermedios. La tarea de la filosofía consiste en mostrar de qué modo es posible maximizar el placer, del siguiente modo: el placer corporal resulta más seguro si adoptamos un modo de vida sencillo que satisfaga sólo nuestros deseos naturales y necesarios, contando para ello con el apoyo de amigos que piensen de igual modo. El dolor corporal, cuando es inevitable, puede ser atenuado por el placer mental, el cual supera al primero, ya que alcanza al pasado, presente y futuro. El mayor placer, ya sea corporal o espiritual, es un estado de satisfacción denominado «placer katastemático». Los placeres que precisan estimulación («placeres cinéticos»), incluyendo aquellos que proceden de la lujuria, pueden variar este estado, pero no tienen capacidad para incrementarlo: el intento de acumular placer no incrementa su cantidad total, aunque sí aumenta nuestra vulnerabilidad a los giros de la fortuna. Nuestro objetivo principal debería ser por todo ello minimizar el dolor. Este fin se logra para el cuerpo siguiendo un modo de vida sencillo y para el alma a través del estudio de la física, la cual lleva a alcanzar el último placer katastemático, «la libertad ante toda perturbación» *(ataraxia),* al eliminar las dos principales fuentes de la angustia humana, el temor a los dioses y el temor a la muerte. Esto nos enseña *a)* que los fenómenos cósmicos no son consecuencia de la amenaza de los dioses y *b)* que la muerte es una mera desintegración del alma en la que el infierno es una mera ilusión. Sentir temor ante nuestra futura no existencia es tan irracional como añorar la no existencia que disfrutábamos antes de haber nacido. La física también nos enseña cómo huir del determinismo, el cual convertiría a los agentes morales en fatalistas carentes de mente: la doctrina de la vacilación asegura cierta dosis de indeterminismo, del mismo modo que lo hace la doctrina lógica según la cual las

oraciones en futuro no son ni verdaderas ni falsas. Los epicúreos fueron los primeros en hacer una defensa explícita del libre albedrío, aunque carecemos de los detalles correspondientes a la explicación positiva de esa posición. Por último, los grupos epicúreos, aunque pretendieron retirarse de la vida pública, mostraron un vivo interés por la defensa de la justicia ciudadana, la cual analizaron no como un valor absoluto, sino en términos de un contrato entre los seres humanos por el cual evitamos conductas lesivas sobre el fundamento de una mayor utilidad, admitiendo constantemente su revisión con el cambio de las circunstancias.

El epicureísmo gozó de una amplia popularidad, pero a diferencia de su gran rival, el estoicismo, nunca llegó a figurar entre las principales corrientes de pensamiento del mundo antiguo. Sus posiciones fueron tachadas por muchos de filisteas, especialmente por lo que se refiere a su rechazo de todas las actividades no asociadas al modo de vida epicúreo. También fue progresivamente considerado como una filosofía atea y su hedonismo ascético fue impropiamente representado como cruda sensualidad. Pese a ello, siguió creciendo hasta el final del periodo helenístico y más allá. En el siglo I a.C. sus mayores representantes incluían a Filodemo, cuyo tratado titulado *De los signos,* que ha sobrevivido de forma fragmentaria, da fe de los sofisticados debates habidos entre los estoicos y los epicúreos acerca de la inducción, y Lucrecio, autor romano a quien se debe el gran poema didáctico *De rerum natura*. En el siglo II d.C. otro epicúreo, Diógenes de Oenoanda, vio como se esculpían sus escritos filosóficos en una columnata pública, de los cuales han sobrevivido, además, algunos pasajes. A partir de este momento, la importancia del epicureísmo comienza a declinar. Durante el Renacimiento se vuelve a suscitar un serio interés por parte de los humanistas y también se puede decir que el atomismo ha sido una influencia importante en los inicios de la física moderna, especialmente a través de Gassendi.

Véase también **DOXÓGRAFOS, ESCÉPTICOS, ESTOICISMO, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.**

DNS

EPICURO, véase **EPICUREÍSMO.**

EPIFENOMENALISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

EPIQUEREMA, polisilogismo en el que cada premisa representa un argumento entimemático. Por ejemplo, «Una mentira crea desconfianza porque es una afirmación que no corresponde a la verdad; la adulación es una mentira, ya que es una distorsión consciente de la verdad; por tanto, la adulación produce desconfianza». Cada premisa constituye un silogismo entimemático. La primera premisa, por ejemplo, podría ampliarse dando lugar al siguiente silogismo completo: «Toda afirmación que no corresponde a la realidad produce desconfianza; una mentira es una afirmación que no corresponde a la verdad; por tanto, una mentira produce desconfianza». Podríamos ampliar igualmente la segunda premisa y ofrecer un argumento completo para el mismo. Un epiquerema puede así resultar una herramienta poderosa en las polémicas verbales, especialmente cuando se argumenta de forma regresiva, estableciendo en primer lugar la conclusión, junto con un esquema de su demostración en términos de entimemas, y entonces –si uno se ve desafiado a proceder de ese modo– ampliar algunos o todos ellos hasta formar silogismos categóricos estándar.

Véase también **SILOGISMO.**

IBO

EPISILOGISMO, véase **POLISILOGISMO.**

EPISÓDICO, véase **DISPOSICIÓN.**

EPISTEME, véase **ARISTÓTELES.**

EPISTÉMICA, ACCESIBILIDAD, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

EPISTÉMICA, CERTEZA, véase **CERTEZA.**

EPISTÉMICA, DEPENDENCIA, véase **DEPENDENCIA.**

EPISTÉMICA, INMEDIATEZ, véase **INMEDIATEZ.**

EPISTÉMICA, JUSTIFICACIÓN, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

EPISTÉMICA, POSIBILIDAD, véase **LÓGICA EPISTÉMICA.**

EPISTÉMICA, PRIORIDAD, véase **DEPENDENCIA.**

EPISTÉMICA, PROBABILIDAD, véase **PROBABILIDAD.**

EPISTÉMICA, VIRTUD, véase **EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD.**

EPISTÉMICO, véase **PERCEPCIÓN.**

EPISTÉMICO, HOLISMO, véase **HOLISMO.**

EPISTÉMICO, OPERADOR, véase **OPERADOR.**

EPISTEMOLOGÍA (del griego *episteme,* «conocimiento», y *logos,* «razón», «explicación»), estudio de la naturaleza del conocimiento y la justificación, y, más específicamente, el estudio de *a)* sus carateristicas definitorias, *b)* sus condiciones sustantivas, y *c)* los límites del conocimiento y la justificación. Las últimas tres categorías son representadas por

las controversias filosóficas tradicionales acerca del análisis del conocimiento y la justificación, las fuentes del conocimiento y la justificación (por ejemplo, racionalismo *versus* empirismo) y la viabilidad de una postura escéptica ante el conocimiento y la justificación.

Tipos de conocimiento. Los filósofos han identificado distintos tipos de conocimiento: por ejemplo, conocimiento proposicional (*que* algo es como es), conocimiento no proposicional acerca de algo (por ejemplo, conocimiento por una conciencia directa), conocimiento proposicional empírico (a posteriori), conocimiento proposicional no empírico (a priori) y conocimiento acerca del modo de hacer algo. Se han suscitado controversias filosóficas relativas a las diferencias entre estas especies de conocimiento, por ejemplo, referidas a 1) las relaciones entre algunos de estos tipos de conocimiento (por ejemplo, ¿se puede reducir el conocimiento acerca del cómo al conocimiento acerca del qué?) y 2) relativas a la viabilidad de alguno de esos tipos (por ejemplo, ¿existe realmente algo como, o siquiera una noción coherente de, conocimiento a priori?). Una de las preocupaciones centrales de la filosofía moderna a lo largo de los siglos XVII y XVIII, fue la cantidad de conocimiento a priori en relación a la cantidad de conocimiento a posteriori. Filósofos racionalistas como Descartes, Leibniz o Spinoza sostuvieron que todo el conocimiento genuino del mundo real es a priori, mientras que empiristas como Locke, Berkeley y Hume vinieron a defender que dicho conocimiento es a posteriori. Con la *Crítica de la razón pura* (1781), Kant intentó una reconciliación entre estas posiciones, animando a preservar las lecciones fundamentales del racionalismo y del empirismo.

A partir de los siglos XVII y XVIII, el conocimiento a posteriori ha sido considerado generalmente como un tipo de conocimiento cuya fundamentación depende de algún tipo de experiencia perceptual o sensorial específica. El conocimiento a priori ha sido considerado, a su vez, como un tipo de conocimiento que no muestra esa dependencia. Kant, junto con otros pensadores, ha sostenido que la fundamentación del conocimiento a priori procede tan sólo del proceso puramente intelectual que denomina «razón pura» o «entendimiento puro». El conocimiento de las verdades lógicas y matemáticas sirve típicamente como un caso estándar de conocimiento a priori, mientras que el conocimiento de la existencia o presencia de objetos físicos hace lo propio con respecto al conocimiento a posteriori. Una de las principales tareas que debe abordar un análisis del conocimiento a priori es explicar cuáles son los procesos intelectuales puros relevantes y cómo contribuyen a la obtención de conocimiento no empírico. La tarea que ha de abordarse en el caso del conocimiento a posteriori es la de explicar qué es una experiencia sensorial o perceptual y cómo contribuye a la obtención de conocimiento empírico. Pero aún es más fundamental la búsqueda emprendida por los epistemólogos de un tratamiento del conocimiento proposicional *en general,* es decir, de un tratamiento de aquello que es común al conocimiento a priori y a posteriori.

En el *Menón* y en el *Teeteto (ca.* 400 a.C.) platónicos se puede apreciar ya el intento de los epistemólogos por identificar los componentes definitorios del conocimiento. La identificación de estos componentes se supone que ha de suministrar un análisis del conocimiento. Una doctrina tradicional de cierta importancia es la sugerida por Platón y Kant entre otros, según la cual el conocimiento proposicional *(que* algo es de un cierto modo) tiene tres componentes individualmente necesarios y conjuntamente suficientes: la justificación, la verdad y la opinión o creencia. Desde este punto de vista, el conocimiento proposicional es, por definición, una opinión verdadera justificada. Esta es la definición tripartita denominada *análisis estándar*. Esta posición puede ser clarificada analizando cada una de las tres condiciones que intervienen.

Condición acerca de la creencia u opinión. Ésta hace preciso que cualquiera que sepa que *p* (donde «*p*» representa cualquier enunciado o proposición) crea también que *p*. Si, por ejemplo, una persona no cree que la mente es el cerebro (tal vez porque no ha considerado nunca ese problema) entonces esa persona no pueden saber que la mente es el cerebro. Un sujeto de conocimiento ha de estar psicológicamente relacionado de algún modo con la proposición que es objeto de conocimiento para ese sujeto. Los defensores del análisis estándar sostienen que sólo las creencias pueden suministrar la relación psicológica requerida. Los filósofos no comparten un punto de vista único acerca de las creencias u opiniones, aunque existen ciertas consideraciones que suministran una base común. Las creencias no son las acciones consistentes en asentir a una proposición; son estados psicológicos disposicionales que pueden existir incluso cuando no se manifiestan (nadie deja de creer que 2 + 2 = 4 cuando su atención se aparta de la aritmética). Nuestra opinión acerca de que *p* sea el caso, parece requerir que estemos dispuestos a asentir a *p* bajo determinadas circunstancias, pero es más que esa simple tendencia. Qué más se precise es objeto de controversia en la filosofía actual.

Algunos filósofos se han opuesto a la condición relativa a la creencia presente en el análisis estándar debido a que podemos aceptar, o asentir, ante una proposición sabida sin creer realmente en ella. Consideran que podemos aceptar una proposición incluso si no poseemos la tendencia, exigida por la creencia, de aceptar esa proposición bajo determi-

nadas circunstancias. Desde este punto de vista, la aceptación es un acto psicológico que no entraña ningún estado psicológico disposicional y que resulta además suficiente para conectar al sujeto de conocimiento con la proposición conocida. Con independecia de la suerte que pueda correr esta posición, todo parece indicar que uno de los supuestos subyacentes es correcto, a saber, aquel que observa que nuestro concepto de conocimiento precisa que el sujeto de conocimiento esté relacionado psicológicamente de algún modo con la proposición conocida. Si se obvia este requisito, parece evidente que resultará muy difícil explicar el modo en que los los sujetos de conocimiento *poseen psicológicamente* ese conocimiento.

Incluso si el conocimiento requiere de la creencia, creer que *p* no exige el conocimiento de *p,* ya que es obvio que la creencia puede ser falsa. Esta observación, habitual en el *Teeteto* de Platón, asume que el conocimiento está ligado a una condición acerca de la verdad. Bajo el análisis estándar, es necesario que si un sujeto sabe que *p*, entonces sea verdadero que *p*. Por tanto, si es falso que la mente sea el cerebro, entonces no será posible que el sujeto sepa que la mente es el cerebro. Resulta confundente afirmar, por ejemplo, que los astrónomos anteriores a Copérnico sabían que la Tierra ocupaba el centro del sistema planetario; a lo sumo podían creer de forma justificada que esto era lo que sabían.

La condición relativa a la verdad. Esta condición del análisis estándar no parece haber atraído sobre sí ningún desafío serio. La controversia parece haberse centrado por el contrario en discutir la pregunta de Pilatos de ¿qué es la verdad? Esta pregunta afecta a aquello en que *consiste* la verdad, no a los modos de *descubrir* lo que es verdadero. Las respuestas más influyentes han procedido de tres orientaciones distintas: la teoría de la verdad como correspondencia (es decir, como un acuerdo de un cierto tipo entre una proposición y una situación real); la teoría coherentista de la verdad (esto es, como la interconexión de una proposición con un sistema específico de creencias), y la teoría de la verdad que hace de ésta un valor cognitivo de tipo pragmático (es decir, que considera la utilidad de una proposición a la hora de alcanzar ciertos objetivos intelectuales). Sin entrar a evaluar estas orientaciones, sí se debería admitir, de conformidad con el análisis estándar, que nuestra idea del conocimiento presenta un requisito de tipo fáctico: sabemos propiamente que *p sólo si es el caso que p*. La noción de «ser el caso que» parece equivalente a «tal y como son realmente las cosas». Esta última noción parece esencial en nuestro modo de entender el conocimiento, pero su explicación es, no obstante, muy problemática.

La condición relativa a la justificación. El conocimiento no es simplemente opinión cierta. Algunas opiniones verdaderas se ven apoyadas tan sólo por conjeturas afortunadas y por tanto no se pueden calificar como auténtico conocimiento. El conocimiento exige que la satisfacción de la condición relativa a la creencia esté «convenientemente conectada» a la satisfacción de la condición relativa a la verdad. Esto es un modo de entender la condición de justificación exigida por el análisis estándar. Más en concreto, lo que se debería decir es que un sujeto de conocimiento precisa una *indicación adecuada* relativa a que una proposición conocida es efectivamente verdadera. Si se interpreta que esa indicación adecuada es algún tipo de *evidencia* que indica que una proposición es verdadera, entonces se habrá llegado al punto de vista tradicional relativo a la condición de justificación: el de la justificación como evidencia. Las preguntas acerca de la justificación son las que se llevan la parte del león en la epistemología contemporánea. Las discusiones se centran en el significado de «justificación», así como en las condiciones sustantivas para que una opinión se vea justificada de un modo adecuado en orden al conocimiento.

Los debates actuales acerca del significado de «justificación» giran en torno a la cuestión de si, y si es así cómo, el concepto de justificación epistémica es o no normativo. En la década de 1950, Roderick Chisholm defendió la siguiente concepción deontológica (orientada hacia las obligaciones) de la noción de justificación: la afirmación de que una proposición *p* está epistémicamente justificada para un cierto individuo *significa* que es falso que ese individuo deba abstenerse de aceptar *p*. En otras palabras, decir que *p* esta epistémicamente justificada es lo mismo que decir que aceptar *p* es *epistémicamente permisible* –al menos en el sentido de que aceptar *p* es consistente con un cierto conjunto de reglas epistémicas–. Esta concepción deontológica del problema está ampliamente representada entre la epistemología contemporánea. No obstante, una concepción normativa de la justificación no tiene por qué ser deontológica, no tiene por qué utilizar las nociones de oligación y permiso. William Alston, por ejemplo, ha introducido un concepto normativo de la justificación que no es deontológico y que reposa principalmente en la idea de lo que es *epistemológicamente bueno* desde el punto de vista de maximizar la verdad y minimizar la falsedad. Alston conecta la bondad epistémica de una creencia con el hecho de estar basada en unos fundamentos adecuados en ausencia de razones de peso en contra.

Algunos epistemólogos evitan las consideraciones normativas de la justificación al considerarlas superfluas. Un punto de vista destacado en este

sentido es el que sostiene que la «justificación epistémica» no significa nada distinto de un «aporte de evidencia» de un cierto tipo. Decir que *p* es epistémicamente justificable en una cierta medida para un determinado individuo, es, desde esta perspectiva, decir que *p* es apoyable en una cierta medida a partir de sus evidencias generales. Esta consideración del problema es no normativa en la medida en que nociones tales como apoyabilidad o evidencia no son normativas. Algunos filósofos han intentado explicar estas últimas nociones sin recurrir a un discurso centrado en la permisibilidad o bondad epistémicas. Es posible entender la noción de «apoyo» en términos de las nociones no normativas de entrañamiento y explicación (o respondiendo preguntas acerca del porqué). Podemos entender también la noción de «razón que aporta evidencia» a través de un estado psicológico que puede estar en una cierta relación indicadora de verdad hacia proposiciones. Por ejemplo, sería posible considerar los estados no doxásticos de «parecer que algo es percibido» (por ejemplo, pareciendo ver que aquí hay un diccionario) como indicadores capaces de fundamentar la verdad de ciertas proposiciones acerca de objetos físicos (por ejemplo, la proposición que afirma que hay un diccionario ahí delante) por el hecho de que esos estados parecen mejor explicados en términos de esas proposiciones. Si algo que se parezca a esto tiene éxito, estonces será posible prescindir de las anteriores versiones normativas de la justificación epistémica.

La controversia entre el fundacionalismo y el coherentismo. Hablar de indicadores para la fundamentación de la verdad de una proposición conduce a la controversia acerca de la justificación: ¿tiene la justificación epistémica, por tanto, el conocimiento, un fundamento, y si es así, en qué sentido? Esta cuestión puede ser tratada como un problema relativo a si las creencias pueden, no sólo *a)* disponer de una justificación epistémica *no inferencial* (es decir, independiente del apoyo evidencial a partir de otras creencias), sino también *b)* si se puede suministrar una justificación epistémica para todas las creencias justificadas que carecen de dicho apoyo inferencial. El fundacionalismo da una respuesta afirmativa a esta cuestión viéndose representado de diversos modos en el pensamiento de, por ejemplo, Aristóteles, Descartes, Russell, C. I. Lewis y Roderick Chisholm.

Los fundacionalistas no poseen un tratamiento uniforme de la justificación no inferencial. Algunos ven la justificación no inferencial como un tipo de *auto*justificación. Otros rechazan una autojustificación literal para las creencias y sostienen que aquellas que poseen un carácter fundacional tienen una justificación no inferencial que procede del dictamen de ciertos estados psicólogicos no credenciales como, por ejemplo, la percepción (estados consistentes en «parecer que se percibe»), la sensación (estados consistentes en «saber que se siente») o memoria («parecer que se recuerda»). Los hay también que interpretan la justificación no inferencial en términos de la «generación fiable» de una creencia, es decir, por haber sido causada por algún proceso o fuente no credencial (por ejemplo, percepción, memoria o introspección) que tiende a producir creencias verdaderas más que creencias falsas. Esta última perspectiva considera que la fuente causal de una creencia es fundamental para su justificación. A diferencia de lo que sucede con Descartes, los fundacionalistas contemporáneos distinguen claramente las afirmaciones relativas a la justificación no inferencial de aquellas otras que se refieren a la certeza. Por lo general, pugnan por un fundacionalismo de tipo más *modesto* que admite que las creencias de tipo fundamental no sean indudables o infalibles. Esto contrasta abiertamente con el fundacionalismo radical cartesiano.

El oponente tradicional al fundacionalismo es la teoría coherentista de la justificación, esto es, el coherentismo epistémico. Esta posición no ha de confundirse con la teoría coherentista de la verdad. Se trata, más bien, de un punto de vista según el cual la *justificación* de una creencia depende del apoyo obtenido a partir de alguna otra evidencia por medio de relaciones de coherencia tales como el entrañamiento o las relaciones de explicación. Proponentes destacados de esta posición son Hegel, Bosanquet y Wilfrid Sellars. Una versión contemporánea destacada del coherentismo epistémico es aquella que establece que las relaciones de coherencia que suministran evidencia son básicamente relaciones de tipo explicativo. La idea básica es que una creencia tiene justificación para un sujeto en la medida en que, o bien es la que mejor explica, o bien es la mejor explicada por algún miembro del sistema de creencias que tiene un poder explicativo máximo para el sujeto. El coherentismo contemporáneo es uniformemente sistémico u holista; encuentra la fuente última de justificación en un *sistema* de creencias interconectadas o potenciales.

Hay un problema que ha afectado a todas las versiones del coherentismo que pretenden explicar la justificación empírica: el argumento del aislamiento. De acuerdo con este argumento, el coherentismo implica que un sujeto puede llegar a tener una justificación epistémica para aceptar una proposición empírica que sea incompatible, o al menos improbable, con respecto a la evidencia empírica total de ese sujeto. El supuesto fundamental para este argumento es que la evidencia empírica total incluye estados de conciencia no credenciales de tipo sensorial y perceptual tales como el sentir

dolor o el hecho de que nos parezca que vemos algo. Éstos son estados de tipo no credencial. El coherentismo epistémico, por definición, hace de la justificación una función tan sólo de las relaciones de coherencia entre proposiciones; en concreto, de las proposiciones que uno cree o acepta. De este modo, el coherentismo parece aislar la justificación del aporte de evidencia que procede de los estados de conciencia no credenciales. Los coherentistas han intentado dar soluciones a este problema, pero no hay ninguna solución que goce de una aceptación generalizada.

Teorías causales y contextualistas y el problema de Gettier. Algunos epistemólogos contemporáneos apoyan el contextualismo en lo referente a la justificación epistémica, un punto de vista defendido por Dewey, Wittgenstein y Thomas Kuhn, entre otros. Según esta doctrina, todas las creencias justificadas dependen de creencias no justificadas que además no necesitan justificación. En cualquier contexto de investigación, y según esta perspectiva, las personas asumen, simplemente (la aceptabilidad de) algunas proposiciones como puntos de partida para la investigación, de tal modo que esas proposiciones «contextualmente básicas», aunque carecen de apoyatura en la evidencia, pueden aportar evidencia a otras proposiciones. Los contextualistas hacen hincapié en el hecho de que las proposiciones contextualmente básicas pueden variar de un contexto a otro (por ejemplo, de la investigación teológica a la investigación biológica) y de un grupo social a otro. El principal problema para los contextualistas procede de considerar que los supuestos *no* justificados pueden suministrar una justificación epistémica a otras proposiciones. Lo que se necesita es una explicación precisa acerca del modo en que un supuesto no justificado puede suministrar evidencia, de cómo una creencia no demostrable puede dar una prueba de otra creencia. Los contextualistas no han suministrado aún una explicación uniforme.

Recientemente, algunos epistemólogos han aconsejado que se abandone la condición tradicional acerca de la evidencia en relación al conocimiento. Recomiendan que se consideren las condiciones de justificación en términos de *condiciones causales*. La idea es, básicamente, que un sujeto sabe que *p* si *a)* cree que *p*, *b)* *p* es verdadero, y *c)* la creencia en *p* ha sido producida y sostenida causalmente por el hecho que hace que *p* sea verdadera. Esta idea constituye la base para la *teoría causal del conocimiento*, la cual se presenta con detalles diversos. Las teorías causales encaran serios problemas acerca del conocimiento de proposiciones universales. Es obvio que sabemos, por ejemplo, que todos los diccionarios han sido elaborados por seres humanos, pero nuestra creencia de que esto es así no parece estar causalmente sostenida por el hecho de que todos los diccionarios sean de hecho un producto humano. No parece nada claro que este último hecho sea capaz de producir de forma causal *cualesquiera* creencias.

Otro problema es que las teorías causales por lo general rechazan lo que parece ser crucial en cualquier análisis de la condición de justificación: la exigencia de que el apoyo que recibe una creencia sea *accesible* de algún modo para el sujeto de creencias. La idea básica es que el sujeto debe ser capaz de acceder o de tomar conciencia de la justificación que subyace a las creencias de ese sujeto. Los orígenes causales de una creencia son a menudo muy complejos y resultan inaccesibles para el sujeto de creencia. Las teorías causales afrontan de este modo problemas relativos al requisito de accesibilidad a la justificación. El *internalismo* con respecto a la justificación preserva el requisito de accesibilidad a aquello que suministra justificación, mientras que el *externalismo* epistémico rechaza este requisito. Los debates entre internalismo y externalismo abundan en la epistemología contemporánea; pese a ello, no se puede decir que los internalistas compartan un tratamiento uniforme y detallado acerca de esa accesibilidad.

El análisis estándar del conocimiento, sea cual sea su grado de elaboración, se ve enfrentado a un debastador desafío, inicialmente responsable del origen de las teorías causales del conocimiento: el *problema de Gettier*. En 1963 Edmund Gettier introdujo un reto muy influyente contra la doctrina según la cual si se tiene la creencia verdadera y justificada de que *p*, entonces se sabe que *p*. Lo siguente constituye uno de sus contraejemplos: Pérez tiene razones para creer la proposición falsa consistente en que *a)* González tiene un Ford. A partir de *a)*, Pérez infiere, y por tanto tiene razones para creer, que *b)* González tiene un Ford o Gómez está en Barcelona. Sucede que Gómez, de hecho, está en Barcelona y por tanto *b)* es verdadero. Por tanto, aunque Pérez tenga razones para creer la proposición verdadera *b)*, Pérez no sabe *b)*.

Los *contraejemplos de tipo Gettier* son casos en los que un sujeto cree justificadamente y con verdad que *p*, pero no sabe que *p*. El problema de Gettier consiste en el problema de encontrar una modificación de, o una alternativa a, el análisis estándar que evite las dificultades producidas por los contraejemplos de Gettier u otros del mismo tipo. La controversia acerca del problema de Gettier es muy compleja y un tanto agitada. Muchos epistemólogos han sacado como una consecuencia de los contraejemplos de Gettier la necesidad de postular una *cuarta condición* para el conocimiento proposicional, una que vaya más allá de las condiciones relativas a la justificación, la verdad, y la

creencia. No hay una condición específica que haya gozado de una aceptación mayoritaria, sin embargo, sí hay ciertos intentos que han llegado a tener alguna notoriedad. La denominada condición de revisabilidad, por ejemplo, exige que la justificación adecuada para el conocimiento de algo resulte «imbatida», entendido esto en el sentido de que algún condicional subjuntivo apropiado relativo a los retos existentes para esa justificación sean verdaderos precisamente para el caso de esa justificación. Por ejemplo, una cuarta condición de este tipo aplicable al caso de Pérez exigiría del conocimiento que éste tiene de *p* que no exista una proposición verdadera *q*, tal que si *q* llegase a estar justificada a los ojos de Pérez, entonces *p* no lo estuviera a su vez. De este modo, si Pérez sabe, a partir, por ejemplo, de su percepción visual, que María ha cambiado los libros de la estantería, entonces el hecho de que Pérez llegue a creer la proposición verdadera que afirma que la hermana gemela e idéntica de María fue quien cambió los libros de la estantería, no debería socavar la justificación para la creencia de Pérez acerca de la propia María. Un tratamiento distinto es el que evita los condicionales subjuntivos de este tipo y sostiene que el conocimiento proposicional precisa una creencia justificada verdadera que está apoyada en la totalidad de las verdades actuales. Este tratamiento precisa un análisis de cuándo se ve socavada o restituida la justificación.

El problema de Gettier tiene una gran importancia epistemológica. Una rama de la epistemología persigue una comprensión precisa de la naturaleza (por ejemplo, de sus componentes esenciales) del conocimiento proposicional. Disponer de una comprensión rigurosa del conocimiento proposicional requiere tener un análisis a prueba de Gettier de tal conocimiento. Los epistemólogos precisan, por tanto, una solución plausible al problema de Gettier, no importa cuán complejo sea éste.

Escepticismo. Los epistemólogos discuten también los límites o alcance del conocimiento. Cuanto más estrictos se consideren los límites del conocimiento, más escépticos nos volvemos. Hay dos tipos influyentes de escepticismo, a saber, el *escepticismo acerca del conocimiento* y el *escepticismo acerca de la justificación*. El escepticismo extremo acerca del conocimiento implica que nadie sabe nada, mientras que el escepticismo extremo relativo a la justificación implica el punto de vista aún más radical que sostiene que nadie tiene justificación, incluso, para creer nada. Algunas formas de escepticismo son más extremos que otros. El escepticismo acerca del conocimiento en su forma más dura implica que es *imposible* para cualquier individuo saber algo. Una forma más débil sería aquella que aunque niega que en la actualidad tengamos conocimiento, deja abierta su posibilidad. Muchos pensadores escépticos han limitado su escepticismo a un dominio particular del supuesto conocimiento: por ejemplo, el conocimiento del mundo externo o el conocimiento de otras mentes, o el del pasado y el futuro o acerca de ítems no percibidos. Estos tipos restringidos de escepticismo son más comunes en la historia de la epistemología que el escepticismo irrestricto.

Los argumentos en apoyo del escepticismo pueden presentarse de muchas formas distintas. Uno de los más complejos es el conocido por el nombre de *problema del criterio*, una de cuyas versiones fue establecida en el siglo XVI por el pensador escéptico Michel de Montaigne: «Para decidir [entre lo verdadero y lo falso] acerca de las apariencias de las cosas se necesita tener un método o criterio de distinción; para validar este método se necesita un argumento justificativo; pero para validar este argumento justificatorio se necesita el propio método en cuestión. Y de este modo nos vemos girando en torno a la rueda». Esta línea de pensamiento escéptico se origina en la antigua Grecia justo con el nacimiento de la epistemología. Esto nos lleva a encarar este problema: ¿cómo podemos explicar lo *que* conocemos sin haber aclarado antes *cómo* conocemos, y cómo podemos explicar *cómo* conocemos sin haber aclarado antes *qué* es lo que conocemos? ¿Hay alguna forma de escapar al desafío de este círculo vicioso? Éste es uno de los problemas epistemológicos más difíciles de resolver y una epistemología razonable ha de suministrar una solución plausible al mismo. La epistemología contemporánea carece aún de una respuesta suficientemente aceptada a este urgente problema.

Véase también COHERENTISMO, EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA, EPISTEMOLOGÍA MORAL, EPISTEMOLOGÍA NATURALISTA, ESCEPTICISMO, FUNDACIONALISMO, JUSTIFICACIÓN, PERCEPCIÓN, VERDAD.

PKM

EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD, subárea de la epistemología que considera que la virtud epistémica es fundamental para entender la justificación o el conocimiento o ambos. Una virtud epistémica es una cualidad personal que lleva al descubrimiento de la verdad, a evitar el error o a algún otro fin intelectualmente valioso. Siguiendo a Aristóteles, hay que distinguir estas virtudes de cualidades como la sabiduría o el buen juicio, que son las bases intelectuales del éxito práctico –un éxito no necesariamente intelectual.

La importancia, y en alguna medida la definición misma, de esta noción depende, sin embargo, de cuestiones epistemológicas más amplias. Para quienes son favorables a una concepción naturalis-

ta del conocimiento (como, por ejemplo, una creencia formada de un modo «fiable»), hay razones para considerar una virtud epistémica a cualquier cualidad que lleve a la verdad o a cualquier mecanismo cognitivo que funcione adecuadamente. No hay ninguna razón especial para limitar las virtudes epistémicas a cualidades personales reconocibles: una gran capacidad matemática puede ser considerada como una virtud epistémica. Para quienes son favorables a una concepción más «normativa» del conocimiento, la noción de virtud epistémica (o de vicio epistémico) será más restrictiva: irá ligada a cualidades personales (como la imparcialidad o la falta de atención), cuyo ejercicio iría asociado a una ética de la creencia.

Véase también ÉTICA DE LA VIRTUD, FIABILISMO.

JAM

EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA, teoría del conocimiento inspirada por, y derivada a partir de, los procesos de la evolución de los organismos vivos (el término fue acuñado por el psicólogo social Donald Campbell). La mayoría de los epistemólogos evolucionistas suscriben los postulados de la teoría de la evolución mediante selección natural tal y como es presentada en *Origin of Species* (1859) de Darwin. De todos modos, es posible encontrar variantes, especialmente aquellas que se apoyan en una suerte de neolamarckismo en el que la herencia de caracteres adquiridos ocupa un lugar central (Spencer apoya este punto de vista) y también otras que se basan en algún tipo de evolucionismo inconstante o «a saltos» (Thomas Kuhn al final de *The Structure of Scientific Revolutions* acepta esta idea).

Existen dos formas de aproximación a los contenidos de la epistemología evolucionista. En primer lugar, está aquel que ve la transformación de los organismos y el proceso que conduce dicho cambio como una *analogía* para el proceso de crecimiento del conocimiento y, en particular, del conocimiento científico. T. H. Huxley fue uno de los primeros en proponer esta idea. Éste ha venido a sostener que al igual que sucede con los organismos vivos, entre los cuales se da una lucha por la supervivencia que conduce a la selección del mejor, sucede también con las ideas científicas, entre las cuales se da igualmente una lucha que también conduce a la supervivencia de la mejor. Entre los exponentes más notables de esta posición en nuestros días se encuentran Stephen Toulmin, quien ha trabajado esa analogía con cierto detalle, y David Hull, quien ha tratado esa posición aportando una sensibilidad sociológica a la misma. Karl Popper también se identifica con esta forma de epistemología evolucionista al afirmar que esta doctrina relativa a la selección de las ideas es su propia teoría acerca de las hipótesis arriesgadas y el intento riguroso por refutarlas, sólo que bajo otro nombre.

El problema que surge con este tipo analógico de evolucionismo reside en la falta de analogía existente entre las variantes que tienen lugar en biología (mutaciones), que son azarosas, y las variantes que tienen lugar en ciencia (nuevas hipótesis), que rara vez son azarosas. Esta diferencia da cuenta posiblemente del hecho de que mientras que la evolución darwinista no es propiamente progresiva, la ciencia es (o aparenta ser) el paradigma de una empresa de tipo progresivo. A causa de este problema es posible encontrar un segundo tipo de epistemólogos inspirados por la idea de la evolución que insisten en que es preciso tomar la biología en un sentido literal. Este grupo, en cual se incluye el propio Darwin, quien especuló en este sentido ya desde sus primeras notas, afirma que la evolución nos predispone a favor de la incorporación de ciertos patrones adaptativos fijos. Las leyes de la lógica, por ejemplo, al igual que las de las matemáticas o los dictados metodológicos de la ciencia, tienen su fundamento en el hecho de que aquellos de entre nuestros supuestos antecesores que se las tomaron en serio llegaron a sobrevivir, mientras que aquellos otros que no lo hicieron, perecieron. Ninguno de ellos sostiene la existencia de algún tipo de conocimiento innato del tipo del que fuera demolido por la obra de Locke. Por el contrario, lo que se sostiene es que nuestro pensamiento ha sido encauzado en ciertas direcciones por nuestra biología. En una adaptación de la ley de la biogenética, se podría decir, por tanto, que mientras que la afirmación de que $5 + 7 = 12$ es filogenéticamente a posteriori, es, sin embargo, ontogenéticamente a priori.

Una de las principales divisiones que tienen lugar en esta escuela es la que se da entre los evolucionistas continentales, especialmente Konrad Lorenz, y la tradición angloamericana, por ejemplo, Michael Ruse. El primero opina que su epistemología evolucionista no es sino una actualización de la filosofía crítica de Kant y que la biología explica tanto la necesidad de lo sintético a priori como la razonabilidad de la creencia en la cosa-en-sí. El segundo niega, por el contrario, que sea posible aprehender dicha necesidad, y menos mediante la biología, y que la evolución haga razonable el creer en un mundo real y objetivo independiente de nuestro conocimiento. Desde un punto de vista histórico, estos epistemólogos han tenido la vista puesta en Hume y, en alguna medida, en los pragmatistas americanos, especialmente en William James. En la actualidad se reconoce un fuerte parecido de familia con epistemologías naturalizadas como la de Quine, quien ha venido a apoyar un cierto tipo de epistemología evolucionista.

Los críticos de esta posición, por ejemplo, Philip Kitcher, la suelen atacar como un caso de cientificismo. Sostienen que la creencia en que la mente está diseñada según varios cauces adaptativos innatos carece de fundamento. Esto no es sino una manifestación más de la manía de los darwinistas por ver procesos adaptativos en todas partes. Es mejor y más razonable concebir el conocimiento como algo enraizado en la cultura, y ello suponiendo que sea siquiera algo dependiente de la persona.

Una de los distintivos de la buena filosofía, como de la buena ciencia, es que abre nuevas avenidas para la investigación. Aunque la epistemología evolucionista no goza del favor de los filósofos convencionales, quienes con frecuencia se burlan de los errores en que incurren algunos de sus defensores (a menudo sin una especial formación filosófica), éstos se hallan, no obstante, convencidos de estar contribuyendo a un programa de investigación filosófica en progreso. Como evolucionistas que son, están acostumbrados a que las cosas necesitan tiempo para triunfar.

Véase también BIOLOGÍA SOCIAL, DARWINISMO, EPISTEMOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.

MR

EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA, epistemología vista desde una perspectiva feminista. Investiga la relevancia que el género del investigador tiene en las prácticas de orden epistémico, incluyendo la propia práctica teorética de la epistemología. Se caracteriza por tratar temas que son exclusivamente feministas que sólo pueden surgir desde una atención crítica al género, así como por analizar problemas que no son exclusivos del pensamiento feminista y que podrían surgir en otras perspectivas teóricas distintas.

Un asunto central, perteneciente en exclusiva al pensamiento feminista, es aquel que analiza la relación entre las concepciones filosóficas de la razón y las concepciones culturales de la masculinidad. Aquí se hace necesario adoptar una posición historicista, de tal modo que la filosofía pueda ser concebida como el producto de personajes con una determinada ubicación histórica y cultural (y, en definitiva, sexuada). Esta posición permite apreciar ciertos patrones de asociación cultural, patrones consistentes, tal vez, en una especie de alineación entre ciertas concepciones filosóficas de la razón en oposición a los sentimientos y la intuición, y las concepciones culturales de la masculinidad en oposición a las propias de la feminidad.

Un problema también central, aunque perteneciente esta vez a un tipo de pensamiento no exclusivamente feminista, es el que podría muy bien denominarse como el «socialismo» en epistemología. Este problema tiene dos principales fuentes, la filosofía política, en la forma que adopta bajo el materialismo histórico de Marx, y la filosofía de la ciencia en la forma del naturalismo quineano o del historicismo kuhniano. El primero de ellos ha llevado a la adaptación y desarrollo de la idea marxista según la cual los distintos grupos sociales tienen concepciones epistemológicas distintas de tal modo que la posición material de uno de esos grupos le lleva a ocupar un lugar epistemológicamente privilegiado. El segundo ha conducido al trabajo del pensamiento feminista en filosofía de la ciencia, con el que se intenta mostrar que no sólo los valores epistémicos, sino también, no epistémicos (por ejemplo, valores relacionados con el sexo), son una influencia necesaria en la generación de las teorías científicas. Si esto pudiera ser finalmente demostrado, entonces hay un importante proyecto feminista que surge a continuación: producir un criterio que regule la influencia de estos valores de tal forma que la ciencia se haga ella misma más transparente y más responsable.

Al intentar poner de manifiesto las implicaciones filosóficas del hecho de que los sujetos de conocimiento se encuentren en distintas ubicaciones respecto a las relaciones sociales de identidad y poder, la epistemología feminista representa una innovación radical dentro de la tradición analítica, ya que esta última siempre ha asumido una especie de concepción asocial de los sujetos epistémicos y de los filósoficos.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, FILOSOFÍA FEMINISTA, KUHN, MARXISMO, QUINE.

MF

EPISTEMOLOGÍA GENÉTICA, véase **PIAGET.**

EPISTEMOLOGÍA MORAL, disciplina, en la intersección de la ética y la epistemología, que estudia el *status* y las relaciones epistémicas de los juicios y principios morales. Se ha desarrollado a partir del interés, común a la ética y la epistemología, por cuestiones de justificación y justificabilidad –en epistemología de enunciados y creencias, y en ética de acciones, de juicios sobre acciones y también de principios generales de juicio–. Entre sus cuestiones más destacadas están las siguientes. ¿Pueden ser verdaderas o falsas las afirmaciones normativas? Si es así, ¿cómo puede saberse que son verdaderas o que son falsas? Si no es así, ¿cuál es su *status* y son suceptibles de justificación? Si son susceptibles de justificación, ¿cómo pueden justificarse? ¿La justificación de los asertos normativos difiere de la de asertos particulares y de principios generales?

En epistemología, los últimos años han visto una tendencia a aceptar como válida una explicación del conocimiento como creencia verdadera justificada, explicación que exige explicar no sólo

la verdad sino también la justificación y la creencia justificada. Así, ¿en qué condiciones se está justificado, epistémicamente, para creer algo? La justificación de las acciones, juicios y principios ha sido desde hace mucho un elemento central de la ética. Sólo recientemente se ha percibido la justificación en ética como un problema epistemológico, de donde la expresión «epistemología moral» como expresión, en términos muy recientes, de problemas de larga tradición.

El reto del escepticismo proporciona un vínculo que viene de lejos. El escepticismo en ética puede serlo acerca de la existencia de una distinción genuina entre lo correcto y lo incorrecto, o puede centrarse en la posibilidad de obtener algún conocimiento de lo correcto y lo incorrecto o de lo bueno y lo malo. La pregunta «¿Hay una respuesta correcta?» pertenece a la metafísica de la ética. «¿Podemos conocer la respuesta correcta, y si es así cómo?» pertenece a la epistemología moral. Los problemas de la percepción y la observación y los de los enunciados observacionales o datos sensoriales desempeñan un papel importante en la epistemología. No hay un análogo obvio en la epistemología moral, de no ser el papel de los juicios morales prerreflexivos o juicios morales de sentido común –juicios morales no guiados por ninguna teoría moral explícita– que podría entenderse que proporcionan los datos de la teoría moral, y que han de ser explicados, sistematizados y coordinados, o revisados, para lograr una relación adecuada entre teoría y datos. Viene a ser como considerar que los datos de la epistemología los dan no los datos sensoriales y observaciones, sino los juicios de percepción o los enunciados observacionales. Cuando se da ese paso, el paralelismo es muy estrecho. Una fuente de escepticismo moral es la ausencia aparente de contrapartidas observacionales de los predicados morales, que plantea la cuestión de cómo pueden ser verdaderos los juicios morales si no hay nada que se corresponda con ellos. Otra fuente de escepticismo moral son los aparentes desacuerdo e incertidumbre constantes, que parecen explicarse por la hipótesis escéptica que niega la realidad de las distinciones morales. El no cognitivismo ético mantiene que los juicios morales no son objetos de conocimiento, que no realizan enunciados susceptibles de verdad o falsedad, sino que son o se parecen a expresiones de actitudes.

Hay otras diferencias importantes entre las teorías éticas que son de carácter marcadamente epistemológico. El intuicionismo mantiene que las proposiciones morales básicas son cognoscibles por intuición. El empirismo ético mantiene que las proposiciones morales pueden establecerse por medios empíricos o que son formas complejas de enunciados empíricos. El racionalismo ético mantiene que el/los principio(s) fundamental(es) de la moralidad pueden establecerse a priori como necesarios. La filosofía moral de Kant, en la que el imperativo categórico se considera sintético a priori, ejemplifica la última posición descrita, y en tiempos más recientes el principio de consistencia genérica de Alan Gewirth, quien afirma que negarlo es autocontradictorio. El empirismo ético está ejemplificado por el utilitarismo clásico, como el de Bentham, que aspira a desarrollar la ética como una ciencia empírica. Si las consecuencias de las acciones pueden predecirse científicamente y sus utilidades calcularse, entonces la ética puede ser una ciencia. El situacionismo equivale a un intuicionismo del caso concreto al mantener que podemos saber lo que hay que hacer en casos específicos, pero la mayoría de las teorías éticas mantienen que lo que ha de hacerse está, en palabras de J. S. Mill, determinado por «la aplicación de una ley a un caso individual». Las distintas teorías difieren en cuanto al *status* epistémico de esas leyes y su proceso de aplicación. Los deductivistas, sean empiristas o racionalistas, mantienen que la ley permanece esencialmente inalterada al ser aplicada; los no deductivistas defienden que la ley resulta modificada en el proceso de aplicación. (Esta distinción se explica en F. L. WILL, *Beyond Deduction*, 1988.) Hay una diversidad similar acerca de si algo es autoevidente. Sidgwick mantuvo que sólo algunos principios sumamente abstractos son autoevidentes; Ross, que sólo lo son las reglas generales, y Prichard, que sólo lo son los juicios concretos, «por medio de un acto de pensamiento moral».

La distinción hecho-valor plantea otros problemas de la epistemología moral –y la controversia acerca de si existe una distinción semejante–, y también la distinción ser-deber ser, la cuestión de cómo pueden derivarse juicios morales de meros enunciados de hecho. Los naturalistas afirman esa posibilidad, los no naturalistas la niegan. Los prescriptivistas afirman que los juicios morales son prescripciones y no pueden deducirse de enunciados descriptivos. Esta cuestión lleva en última instancia a la cuestión de cómo puede justificarse un principio último. Si no puede ser deducido de enunciados de hecho, ese camino está cerrado; si ha de deducirse de algún otro principio moral, el principio deducido no puede ser último y en cualquier caso el proceso es circular o lleva a un regreso infinito. Si el principio último es autoevidente, el problema puede tener una respuesta. Pero si no lo es, parece arbitrario. El problema de la justificación de los principios últimos sigue siendo un problema capital de la epistemología moral.

Últimamente ha habido mucho interés por el *status* y existencia de los «hechos morales». ¿Los hay? ¿Cuáles son y cómo se establecen como «he-

chos»? Esto está relacionado con las cuestiones del realismo moral. El realismo moral mantiene que los predicados morales son reales y que puede saberse que son así; los antirrealistas lo niegan. Esa negación conecta con la tesis de que las propiedades morales supervienen a las naturales; el problema de la superveniencia es otro nexo de la ética y la epistemología.

El pragmatismo ético mantiene que un problema moral se parece a cualquier otro problema en tanto que la ocasión para la investigación y el juicio moral ha de considerarse una hipótesis que ha de contrastarse atendiendo al modo en que resuelve el problema. Esto equivale a un intento de superar el problema es-debe y cualquier «dualismo» similar. Lo mismo vale para el constructivismo, un desarrollo que debe mucho a la obra de John Rawls y que se opone al realismo moral. El constructivismo mantiene que las ideas morales son constructos humanos y el objetivo no es epistémico o metafísico, sino práctico y teórico: alcanzar un equilibrio reflexivo entre los juicios morales considerados y los principios que los coordinan y explican. Según esta concepción, no hay hechos morales. Sus oponentes mantienen que sólo se está sustituyendo una concepción fundacionalista de la ética por una concepción coherentista.

La cuestión de si pueden superarse así los problemas de la epistemología moral puede considerarse a su vez un problema de la epistemología moral. Y la cuestión del fundamento de la moral y la de si hay un fundamento también pueden considerarse propias de la epistemología moral, en tanto que distinta de la cuestión de cuál sea la disposición más conveniente y eficiente de nuestras ideas morales.

Véase también **CONSTRUCTIVISMO ÉTICO, EQUILIBRIO REFLEXIVO, ÉTICA, INTUICIONISMO ÉTICO, REALISMO MORAL.**

MGS

EPISTEMOLOGÍA NATURALISTA, enfoque de la epistemología que considera al sujeto humano como un fenómeno natural y se sirve de la ciencia empírica para estudiar la actividad epistémica. La expresión fue introducida por W. V. Quine («La epistemología naturalizada», en *La relatividad ontológica y otros ensayos,* 1969), quien propone que la epistemología sea considerada como una parte de la psicología. Quine construye la epistemología clásica como una epistemología cartesiana, como un intento de fundamentar todo el conocimiento de un modo lógicamente firme en la experiencia inmediata. En su encarnación del siglo XX, confiaba en dar una traducción de todo el discurso y una validación deductiva de toda la ciencia en términos de experiencia sensorial, lógica y teoría de conjuntos. Repudiando este sueño por caduco, Quine recomendaba abandonar la epistemología y reemplazarla por la psicología. Sería un estudio científico de cómo el sujeto recibe como insumo estímulos sensoriales y da como exumo una teoría del mundo tridimensional. Esta formulación parece eliminar la misión normativa de la epistemología. En escritos posteriores, sin embargo, Quine ha sugerido que la epistemología normativa puede naturalizarse como una ingeniería: la tecnología para predecir la experiencia o las estimulaciones sensoriales.

Algunas teorías del conocimiento son naturalistas por su descripción de los sujetos cognoscentes como sistemas físicos en interacción con el entorno. Una de ellas es la teoría causal del conocimiento, que dice que una persona sabe que *p* cuando su creencia de que p tiene una conexión causal apropiada con el correspondiente estados de cosas. Otro ejemplo es el enfoque teorético-informativo desarrollado por Fred Dretske *(Knowledge and the Flow of Information,* 1981). Éste dice que una persona sabe que *p* sólo si alguna señal le «lleva» esa información (que *p),* donde la información se construye como una mercancía objetiva que puede procesarse y transmitirse con instrumentos, indicadores, neuronas, y similares. La información es «llevada» de un lado a otro cuando los eventos localizados en esos sitios están adecuadamente conectados por una dependencia legaliforme.

El concepto de justificación normativa también ha sido objeto de construcciones naturalistas. Mientras varias teorías de la creencia justificada se centran en relaciones lógicas o probabilistas entre la evidencia y la hipótesis, las teorías naturalistas se centran en los procesos psicológicos causalmente responsables de la creencia. El *status* lógico de una creencia no fija su *status* justificativo. La creencia en una tautología, por ejemplo, no está justificada si se ha formado por la fe ciega en un gurú ignorante. Según Alvin Goldman *(Epistemology and Cognition,* 1986), una creencia está justificada sólo si ha sido producida por procesos de formación de creencias fiables, es decir, por procesos que generalmente tienen una elevada proporción de verdad. El programa de epistemología naturalista más amplio de Goldman se denomina «epistémica», una empresa interdisciplinar en la que la ciencia cognitiva desempeña un papel primordial. La epistémica trataría de identificar el subconjunto de las operaciones cognitivas accesibles al sujeto cognoscente humano que capturan mejor la verdad. Entre las propiedades pertinentes por su conexión con la verdad están la capacidad de resolución de problemas y la velocidad, es decir, las capacidades de obtener respuestas correctas a preguntas interesantes y de hacerlo rápidamente.

Clark Glymour, Gilbert Harman, John Pollock y Paul Thargard, han mantenido que la epistemología

y la inteligencia artificial están estrechamente conectadas. Harman destaca que los principios del buen razonamiento no son dados directamente por las reglas de la lógica. El *modus ponens*, por ejemplo, no nos dice que infiramos *q* si ya creíamos que *p* y que si *p* entonces *q*. En algunos casos es preferible debilitar la creencia en una de las premisas antes que añadir la creencia de que *q*. La revisión de creencias exige también atender a las limitaciones de almacenamiento y computación de la mente. Los límites de la memoria, por ejemplo, sugieren como principio evitar atestarla: no llenarse la cabeza con un número ingente de creencias inútiles (HARMAN, *Change in View*, 1986).

Otras concepciones de la epistemología naturalista se centran en la historia de la ciencia. Larry Laudan concibe la epistemología naturalista como una investigación empírica que reúne pruebas empíricas referentes a las huellas de las distintas metodologías científicas, con el fin de determinar cuál de ellas puede coadyuvar más a la consecución de los objetivos cognitivos elegidos.

La epistemología naturalista no tiene por qué limitar su atención a los agentes epistémicos individuales. Esta perspectiva invita a contribuir a las ciencias que atienden al aspecto social de la empresa de búsqueda del conocimiento. Aunque la epistemología naturalista sea una investigación normativa, no debe describir sin más las prácticas o influencias sociales; debe analizar el impacto de esos factores en la consecución de los fines cognitivos. Filósofos como David Hull, Nicholas Rescher, Philip Kitcher y Alvin Goldman han esbozado modelos inspirados por la biología de poblaciones y la economía para explorar las consecuencias epistémicas de distribuciones alternativas de la actividad investigadora y de los distintos modos en los que las recompensas profesionales pueden influir en el curso de la investigación.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, FIABILISMO, INTELIGENCIA ARTIFICIAL, NATURALISMO.

AIG

EPISTEMOLOGÍA REFORMADA, véase EXISTENCIALISMO.

EPISTEMOLOGÍA SOCIAL, estudio de las dimensiones o determinantes sociales del conocimiento o de las maneras en que los factores sociales promueven o perturban la búsqueda del conocimiento. Algunos autores usan el término «conocimiento» laxamente, para designar a la mera creencia. Desde su punto de vista la epistemología social tendría que limitarse a describir cómo los factores sociales influyen en las creencias, sin preocuparse de la racionalidad o verdad de esas creencias. Muchos historiadores y sociólogos de la ciencia, por ejemplo, estudian las prácticas científicas con el mismo espíritu con el que los antropólogos estudian las culturas nativas, permaneciendo neutrales con respecto al *status* referencial de los constructos del científico o los valores de verdad de sus creencias. Otros intentan mostrar que los factores sociales y también los intereses políticos o profesionales son causalmente operativos y consideran que tales hallazgos desbancan cualquier pretensión objetivista por parte de la ciencia. Otros autores conservan una dimensión normativa, crítica, en la epistemología social, pero no presumen que las prácticas sociales socaven necesariamente la objetividad. Aunque el conocimiento se construya como creencia verdadera o racional, las prácticas sociales pueden estimular la adquisición de conocimiento. Una práctica social es confiar en las opiniones de las autoridades, práctica que puede producir la verdad si las autoridades en las que se confía son genuinas autoridades. Esa confianza puede ser perfectamente racional en un mundo complejo, en el que se precisa la división del trabajo epistémico. Incluso la persecución de intereses extraepistémicos de un científico, como la obtención de recompensas profesionales, puede no ser antitética con la verdad en circunstancias favorables. Las medidas institucionales, por ejemplo, las reglas judiciales para las pruebas, proporcionan otro ejemplo *de facto*res sociales. Las reglas excluyentes pueden servir realmente a la causa de la verdad o el rigor del juicio si las pruebas excluidas tienden a confundir o inducir prejuicios en los jurados.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, FIABILISMO, MANNHEIM.

AIG

***EPOCHÉ*,** véase FENOMENOLOGÍA, HUSSERL.

ÉPSILON, véase APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.

EQUILIBRIO REFLEXIVO, tal y como suele entenderse, un método coherentista para justificar teorías y principios evaluativos. El método fue descrito originariamente por Nelson Goodman, quien propuso que se usara para justificar los principios deductivos e inductivos. Según Goodman *(Fact, Fiction and Forecast,* 1965), una inferencia deductiva determinada se justifica por su conformidad con los principios deductivos, pero esos principios deductivos se justifican a su vez por su conformidad con la práctica deductiva aceptada. La idea es entonces que las inferencias y principios justificados son los que resultan de un proceso de mutuo ajuste, en el que los principios son revisados cuando sancionan inferencias que nos resultan inaceptables y las inferencias concretas son rechazadas cuando entran en conflicto con principios que no queremos revisar. Así, ni los principios ni las inferencias concretas

gozan de privilegios epistémicos. Al menos en principio, todo es susceptible de revisión.

John Rawls articuló ulteriormente el método del equilibrio reflexivo y lo aplicó a la ética. Según Rawls *(A Theory of Justice,* 1971), la investigación comienza con los juicios morales tenidos por buenos, es decir, los juicios en los que confiamos y están libres de los errores más comunes (por ejemplo, ignorancia de los hechos, reflexión insuficiente o agitación emocional). Según el *equilibrio reflexivo restringido*, los principios éticos se justifican por resultar coherentes con los juicios morales tenidos por buenos a través de un proceso de mutuo ajuste. Rawls, sin embargo, persigue un *equilibrio reflexivo amplio*. Se alcanza un equilibrio amplio cuando se procede a considerar alternativas a la concepción moral aceptada en el equilibrio restringido y también argumentos filosóficos que puedan decidir entre esas concepciones. Los principios y juicios tenidos por buenos, aceptados en el equilibrio restringido se reajustan entonces según parezca conveniente. Un modo de entender el equilibrio reflexivo amplio es concebirlo como un esfuerzo por construir un sistema coherente de creencias mediante un proceso de ajuste mutuo con los juicios y principios morales tenidos por buenos (como en el equilibrio restringido) unido al trasfondo de creencias filosóficas, científico-sociales y cuantas otras pudieran resultar pertinentes y pudieran figurar en argumentos en favor y en contra de concepciones morales alternativas –por ejemplo, tesis metafísicas acerca de la naturaleza de las personas–. Como en la propuesta original de Goodman, no se privilegia ningún juicio, principio o teoría: todos pueden ser revisados.

Véase también COHERENTISMO.

MRD

EQUILIBRIO REFLEXIVO AMPLIO, véase **EQUILIBRIO REFLEXIVO.**

EQUILIBRIO REFLEXIVO RESTRINGIDO, véase **EQUILIBRIO REFLEXIVO.**

EQUIPOLENCIA, término empleado por Sexto Empírico para expresar el punto de vista según el cual hay argumentos de igual fuerza en todas las partes de un problema y que por ello debemos suspender el juicio acerca de cada cuestión que pueda surgir a partir de aquél.

Véase también SEXTO EMPÍRICO.

RP

EQUIPOSIBLE, véase **EQUIPROBABLE.**

EQUIPROBABLE, que tiene la misma probabilidad. En ocasiones se utiliza en el mismo sentido que «equiposible», estando asociado con la interpretación de la probabilidad de Laplace (interpretación «clásica») en la que la probabilidad de un suceso es la *ratio* existente entre el número de equiposibilidades favorables al suceso y el número total de equiposibilidades. Por ejemplo, la probabilidad de obtener un número par con un dado de seis caras es 1/2 –habiendo *tres* equiposibilidades (2, 4, 6) favorables y seis equiposibilidades (1, 2, 3, 4, 5, 6) en total (resultando que 3/6 = 1/2)–. Este concepto es ahora considerado por lo general poco aplicable a la interpretación de la probabilidad, ya que las equiposibilidades naturales no siempre resultan accesibles a la investigación (como, por ejemplo, al evaluar la probabilidad de una guerra termonuclear).

Véase también PROBABILIDAD.

EFE

EQUIVALENCIA, derivabilidad mutua. Los tipos principales de equivalencia son los que se indican a continuación: dos enunciados son materialmente equivalentes cuando tienen el mismo valor de verdad, y son lógicamente equivalentes cuando cada uno de ellos puede ser derivado a partir del otro; dos enunciados o palabras son equivalentes por lo que respecta a su significado cuando pueden ser reemplazados el uno por el otro en cada contexto sin alterar el significado de ese contexto. En la lógica veritativo-funcional dos enunciados son lógicamente equivalentes si nunca pueden tener valores de verdad distintos el uno del otro. En este sentido de «equivalencia lógica» todas las tautologías son lógicamente equivalentes entre sí del mismo modo que lo son entre sí las contradicciones. Bajo una interpretación extensional de la teoría de conjuntos, dos clases son equivalentes cuando tienen los mismos elementos, de tal modo que todas las clases vacías son equivalentes. En una teoría de conjuntos no extensional, las clases son equivalentes sólo si sus condiciones de pertenencia son lógicamente equivalentes o son equivalentes en cuanto a su significado.

RP

EQUIVALENCIA, CLASE DE, véase **PARTICIÓN, RELACIÓN.**

EQUIVALENCIA, CONDICIÓN DE, véase **CONFIRMACIÓN.**

EQUIVALENCIA, RELACIÓN DE, véase **PARTICIÓN, RELACIÓN.**

EQUIVALENCIA CONDUCTUAL, véase **MÁQUINA DE TURING.**

EQUIVOCIDAD, FALACIA DE, véase **FALACIA INFORMAL.**

EQUÍVOCO, uso de una expresión en dos o más sentidos diferentes en un único contexto. Por ejemplo, en «El fin de cada cosa es su perfección. La muerte es el fin de la vida; por tanto, la muerte es la perfección de la vida», la expresión «fin» se usa en primer lugar en el sentido de «objetivo» o «propósito», pero en su segunda aparición la expresión significa «término» o «final». El uso de los dos sentidos en este contexto constituye un equívoco. Cuando el contexto en el que se produce el equívoco es un argumento, entonces se produce una falacia por equivocidad.

Véase también FALACIA INFORMAL.

WKW

ER, MITO DE, véase **MITO DE ER.**

ERASMO, DESIDERIO (¿1466?-1536), erudito y filósofo holandés, una de las figuras más destacadas del humanismo renacentista. Al igual que los precursores italianos Petrarca, Colucio Salutari, Lorenzo Valla, Leonardo Bruni y otros, Erasmo mostró una gran preocupación por la función que la precisión filológica, la corrección gramatical y la elegancia retórica había de tener en el terreno de la filosofía y la teología. Para Erasmo, no obstante, las virtudes de la *bonae literae* que se cultivan a través del estudio de los autores latinos y de la Grecia clásica deben hallarse perfectamente ligadas a la espiritualidad cristiana. Erasmo ha sido considerado (por Huizinga) el primer intelectual moderno, debido a su intento de influir y reformar la mentalidad social trabajando desde la sombra del líderazgo político y religioso. Fue uno de los primeros humanistas en hacer uso del por entonces nuevo medio de comunicación de la imprenta. Sus escritos abarcan diversos géneros incluyendo la diatriba, el discurso, la alocución, el comentario, el diálogo y la carta.

Tras haber estudiado en el seminario y haber vivido por un tiempo en el monasterio de Steyn cerca de Gouda, en Holanda, Erasmo tarbajó para distintos patrones. Obtuvo un puesto de secretario para el obispo de Kamerijk y publicó durante esa etapa su primera obra, titulada *Adagia* (primera edición en 1500), consistente en una colección de adagios latinos comentados. Fue también consejero del emperador Carlos V a quien dedicó *Institutio principii christiani* (1516). Tras cursar estudios en la Universidad de París, donde asistió a las clases del humanista Faber Stapulensis, Erasmo entró en contacto, con la mediación de su patrón lord Mountjoy, con los humanistas ingleses John Colet y Tomás Moro. Erasmo tuvo una vida sin reposo, a lo largo de la cual residió en diversas ciudades europeas; entre ellas, Londres, Lovaina, Basilea, Friburgo, Bolonia, Turín (donde en 1506 obtiene su doctorado en Teología) y Roma.

Erasmo intentó reformar la mentalidad de su época, fuertemente influida por el cristianismo, sirviéndose para ello de la moderna filología conducente al ideal de la *bonae literae*. Inspirado por las *Annotationes* de Valla al Nuevo Testamento, completó una nueva traducción latina del mismo, editó los escritos de los primeros padres de la Iglesia, especialmente de San Jerónimo, y escribió diversos comentarios a los Salmos. Intentó regenerar el espíritu del cristianismo primitivo rescatando su sentido original de la influencia de la interpretación escolástica. Bajo esta perspectiva, los ritos de la Iglesia actual bloquean el desarrollo de la auténtica espiritualidad cristiana. Aunque Erasmo compartió con Lutero una visión crítica acerca de la Iglesia, nunca se alineó con la Reforma. Su *Diatribe de libero arbitrio* (1524), en la que abogaba por el libre albedrío del ser humano *(Disquisiciones acerca del libre albedrío),* fue respondida por Lutero con la publicación de su *De servo arbitrio*.

Las obras más influyentes de Erasmo son *Enchirion militis christiani* (1503), en el que se ataca a los soldados y los mercenarios; *Encomium moriae id est Laus stultitiae* (1511), una sátira de la vida moderna y de los pilares eclesiásticos de la sociedad, y los esquemas acerca del problema de la vida humana que figuran en los *Colloquia (Coloquios)* (publicado inicialmente en 1518 y aumentado en 1553). En la pequeña obra titulada *Querelia pacis* (1517), rechaza la doctrina de la guerra justa defendida por san Agustín y santo Tomás. Contra la locura de la guerra supo apelar a las virtudes de la tolerancia, la amistad y la mansedumbre. Todas estas virtudes constituyeron para él la esencia del cristianismo.

Véase también HUMANISMO; MORO, TOMÁS.

HP

***ERFAHRUNG*,** témino del alemán, traducido, en especial desde Kant, como «experiencia». Kant mismo no usa este término en un sentido técnico, sino que indica más bien aquello que precisa explicación a través de distinciones técnicas más precisas del tipo de las que median entre términos tales como «sensibilidad», «entendimiento» y «razón». A princios del siglo XX, Husserl distingue en ocasiones entre *Erfahrung* y *Erlebnis*, utilizando el primero de ellos para referirse a la experiencia como algo capaz de ser tematizado, descrito o analizado de forma metódica, mientras que el segundo se reserva para la experiencia como algo «vívido» y nunca totalmente accesible al análisis. Esta distinción reaparece ocasionalmente en textos posteriores de fenomenología y existencialismo.

Véase también *ERLEBNIS*.

JPSu

Erígena, Escoto, conocido también como Eriúgena *(ca*. 810-877), erudito de origen irlandés y teólogo. Enseñó gramática y dialéctica en la corte de Carlos el Calvo del año 845 en adelante. En una controversia habida en torno al 851 vino a sostener que había un único sentido para la predestinación, el del bien, ya que el mal, estrictamente, no es nada. De este modo, nadie puede verse impelido al mal en virtud de la presciencia divina, ya que, estrictamente hablando, Dios no puede tener conocimiento previo de lo que no es. Su confianza en la capacidad de la dialéctica, su concepción del mundo –basada en las opiniones de Orígenes– como un lugar en el que obtener conocimiento y reparar así el mal producido por el pecado, su interés en la cosmología y sus tendencias claramente pelagianas contribuyeron a provocar la oposición contra su persona. Los ataques de Prudencio de Troya y de Flores de Lyón provocaron su condena en los concilios de Valencia (855) y Langres (859). El rey Carlos le comisionó para traducir del griego las obras del Pseudo-Dionisio y la obra de Máximo el Confesor titulada *Ambigua*. Estas obras le abren un nuevo mundo y son seguidas por comentarios del Evangelio de Juan y del Pseudo-Dionisio y por lo que es su principal obra, la *Divisón de la naturaleza* o *Periphyseon* (826-866), de inspiración neoplatónica. Considera el universo como un desfile de la divinidad, siendo todo lo real en la naturaleza una traza o rastro de Dios que retorna a aquél a través de la presencia de la naturaleza en la razón humana y de la unión del hombre con Dios. Escoto Erígena sostuvo que la naturaleza del hombre no se destruye en su unión con Dios, sino que se deifica. Fue condenado por panteísmo en París en 1210.

JLo

erística, el arte de la controversia, incluyendo el uso de razonamientos falaces aunque persuasivos. Los antiguos sofistas elevaron este arte a un gran nivel en lo que era el logro de sus fines personales. Posiblemente encontraron su material en los careos que tenían lugar en los juicios que se celebraban diariamente. Para alcanzar la debida persuasión admiten el uso de principios incorrectos tales como generalizaciones arriesgadas, analogías deficientes, apelaciones ilegítimas a la autoridad, el principio *post hoc ergo propter hoc* (es decir, tras esto y por tanto a causa de ello) y otros supuestos principios. Aristóteles comenta la argumentación erística en sus *Refutaciones sofísticas,* en el que se extraen ejemplos del *Eutidemo* de Platón. De esta última obra procede el famoso ejemplo que afirma que: «Ese perro es padre y ese perro es hijo de alguien, por tanto ese perro es su padre». Lo que tal vez es peor que su evidente invalidez es que ese argumento es superficialmente similar a un argumento correcto como puede ser «Esto es una mesa y además es marrón, por tanto esto es una mesa marrón». En las *Refutaciones sofísticas* Aristóteles emprende la tarea de identificar argumentos inaceptables y la de proponer reglas para construir argumentos correctos.

Véase también dialéctica, falacia informal, silogismo.

IBo

Erklärung, véase ***Verstehen.***

Erlebnis, expresión alemana traducible como «experiencia» muy utilizada a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en la filosofía alemana. *Erlebnis* denota experiencia en toda su directa inmediatez y con total viveza. Contrasta con el término más corriente de *Erfahrung* que denota la experiencia ordinaria como algo mediado por elementos intelectuales y constructivos. En tanto que algo inmediato, *Erlebnis* evita cualquier conceptualización, tanto en el presente en que se vive como en el interior de la experiencia. En tanto que algo directo, *Erlebnis* resulta también reveladora y extraordinaria: muestra algo real que de otra forma escaparía al pensamiento. Ejemplos típicos son el arte, la religión y el amor, en todos los cuales se muestran, además, los usos polémicos y antirracionales del concepto. Resulta especialmente popular entre los místicos románticos como Novalis y entre los antirracionalistas como Nietzsche y Bergson, así como en la fenomenología, la *Lebensphilosophie* y el existencialismo.

Tal y como se usa en la filosofía alemana poshegeliana, el término viene a describir dos aspectos de la subjetividad. El primero hace referencia a la epistemología de las ciencias humanas y a la fenomenología. Los filósofos han apelado a las cualidades subjetivas e ineliminables de la experiencia y en contra, por tanto, del naturalismo y el objetivismo, para sostener que los sujetos que interpretan la experiencia han de entender lo que es como algo que está siendo experimentado, desde su interior. El segundo uso del término se emplea para denotar experiencias interiores extraordinarias tales como el arte, la religión, la libertad y la energía vital. En ninguno de estos casos queda claro de qué modo podría esa experiencia ser identificada o conocida en su inmediatez; así sucede finalmente que gran parte del pensamiento alemán más reciente, Heidegger o la hermenéutica, por ejemplo, rechazan el concepto.

Véase también *Erfahrung,* existencialismo, fenomenología.

JBo

Eros, dios griego del amor erótico. Eros llegó a simbolizar distintos aspectos del amor; apareció por primera vez en la obra de Hesiodo en oposición

a la razón. En general, no obstante, Eros fue visto por los griegos (por ejemplo, Parménides) como una fuerza unificadora. En Empédocles es considerado como una de las dos fuerzas que explican la historia del cosmos; la otra es la lucha. Estas fuerzas recuerdan la «armonía oculta» de Heráclito.

El *Banquete* de Platón constituye la discusión acerca de Eros más conocida de la Antigüedad, incluyendo intervenciones hechas desde las más diversas perspectivas –mítica, sofística, etc.–. Sócrates dice haber aprendido de Diotima la sacerdotisa una forma noble de amor en la que el deseo sexual puede ser desarrollado en pos de la comprensión de la Forma de la belleza.

La diferencia entre *agape* y Eros se encuentra por vez primera en Demócrito. Ésta llegó luego a ser importante en el tratamiento cristiano del amor. En el neoplatonismo, Eros hace referencia a la unión mística con el Ser perseguida por los filósofos. Eros ha cobrado importancia recientemente entre los autores continentales.

Véase también *AGAPE*.

RC

EROTÉTICO, en un sentido estricto, aquello que pertenece a las preguntas. La lógica erotética es la lógica de las preguntas. Concepciones diferentes de las preguntas arrojan distintos tipos de lógicas erotéticas. Un tratamiento platónico del problema sostiene que las preguntas existen con independencia de los términos interrogativos. Para P. Tichy, una pregunta es una función definida sobre mundos posibles en la que la respuesta correcta es el valor de la función en el mundo real. La lógica erotética es la lógica de dichas funciones. En el tratamiento mediante imperativos epistémicos (el promovido por L. Åqvist, J. Hintikka, *et al.)*, se comienza con un sistema de enunciados epistémicos para incorporarlo luego en un sistema de enunciados imperativos, de este modo es posible obtener enunciados de la forma «sea el caso que yo sé que...» y complejos compuestos de tales enunciados. Ciertos enunciados de este tipo se definen como interrogativos. La lógica erotética resulta ser así la lógica de los imperativos epistémicos y de las condiciones de satisfacción de estos imperativos. En el tratamiento de interrogativos abstractos (característico de N. Belnap, T. Kubiński y muchos otros), se eligen ciertos tipos de expresiones que sirven como interrogativos, y para cada uno de esos tipos se especifican expresiones que sirven como respuestas de distinto tipo (directas, parciales...). Bajo este tratamiento, se puede decir que los interrogativos expresan preguntas o se puede también identificar las preguntas con los interrogativos, en cuyo caso el único significado que tiene un interrogativo es el hecho de tener la respuesta que de hecho tiene. En cualquier caso, el énfasis está puesto en los interrogativos y, por tanto, la lógica erotética es ahora la lógica de los sistemas que suministran interrogativos y ofrecen respuestas para ellos.

En un sentido amplio, «erotético» designa aquello que se refiere a la relación proferencia-y-respuesta. Desde este punto de vista, la lógica erotética resulta ser la lógica de las relaciones entre *a)* enunciados de diversos tipos y *b)* las expresiones que sirven como respuestas apropiadas a los mismos. Esto incluye no sólo las relaciones entre pregunta y respuesta, sino también, por ejemplo, entre aserciones y acuerdo o rechazo, mandato y aceptación o desobediencia, y entre un enunciado *S* y diversas respuestas destinadas a corregirlo (por ejemplo, rechazando supuestos acerca de *S).* Las lógicas erotéticas pueden diferir en cuanto a la clase de enunciados analizados, los tipos de respuesta que se admita como apropiada, la asignación de otro contenido (presuposición, proyección, etc.) y otros detalles.

Véase también LÓGICA DEÓNTICA, LÓGICA EPISTÉMICA, LÓGICA MODAL.

DH

ERROR, TEORÍA DEL, véase **REALISMO MORAL.**

ERROR CATEGORIAL, aquel que se produce al ubicar una entidad en la categoría equivocada. Siguiendo uno de los ejemplos de Ryle, situar la acción de mostrar un espíritu deportivo entre la misma clase de actividades entre las que están el batear, lanzar o capturar la pelota es cometer un error categorial. Exhibir un espíritu deportivo no es una función específica como las anteriores, sino un modo según el cual se puede ejecutar dichas acciones. Un segundo uso del término «error categorial» es aquel que hace referencia a la atribución a una entidad de una propiedad que aquella no puede tener (y no sólo que no tiene), como, por ejemplo, «esta memoria es violeta» o, por utilizar un ejemplo de Carnap, «César es un número primo». Estos dos tipos de errores categoriales pueden parecer distintos, pero involucran ambos una mala comprensión de la naturaleza de las cosas de las que se está hablando. Se considera que esta mala comprensión va más allá del simple error o el equívoco ordinario, como, por ejemplo, el que sucede al atribuir una propiedad a una cosa que esa cosa podría tener aunque de hecho no tiene, y ello es así porque los errores categoriales suponen la atribución de propiedades (por ejemplo, poseer una función especial) a cosas (por ejemplo, el espíritu deportivo) que esas cosas no pueden tener. De acuerdo con Ryle, el test para identificar diferencias categoriales depende de si el reemplazo de una expresión por otra en un mismo enunciado produce un tipo de ininteligibilidad que él denomina «absurdo».

Véase también RYLE.

JWM

ES, tercera persona del singular del verbo «ser». Posee al menos tres sentidos fundamentales que los filósofos distinguen de acuerdo con los recursos necesarios para obtener una representación correcta desde un punto de vista lógico. El «es» de existencia [«Hay un unicornio en el jardín»: $(\exists x)$ $(Ux$ & $Jx)$] corresponde al cuantificador existencial. El «es» de identidad *(Héspero es Fósforo*: j = k) se sirve del predicado de identidad. El «es» de predicación («Sansón es fuerte»: *Fs*) se limita, simplemente, a yuxtaponer un símbolo predicativo con un nombre propio.

Hay alguna controversia sobre el primer sentido. Algunos pensadores (especialmente Meinong) sostienen que «es» se aplica de una forma más amplia y general que «existe». El primero de ellos produce verdades cuando se combina con «animales» pero no cuando lo hace con «unicornios». Otros (como Tomás de Aquino) consideran «ser» *(esse)* para denotar un tipo especial de actividad que todo individuo existente realiza necesariamente, lo que parece implicar que con «es» se atribuye más a un objeto que cuando decimos simplemente que «existe».

Pero también hay problemas relacionados con el segundo de los sentidos. Por ejemplo, ¿añade algo al cuerpo celeste decir «Hespero es Fósforo» que la propia identidad de ese cuerpo consigo mismo? La consideración de este tipo de cuestiones llevó a Frege a concluir que los nombres (y otras expresiones significativas) del lenguaje ordinario tienen un «sentido» o «modo de presentación» que los sistemas lógicos extensionales no poseen. La distinción entre el «es» de la identidad y el «es» de la predicación se asemeja a la distinción que presenta Frege entre objeto y concepto: las palabras que significan objetos se encuentran a la derecha del «es» de identidad y aquellos que significan conceptos se encuentran a la derecha del «es» de predicación. Aunque parece destacable que cuestiones filosóficas tan profundas confluyan en una palabra sencilla y breve de uso tan común, tal vez no sea bueno ver mucho en esta observación. Algunos lenguajes dividen las diversas funciones que tiene la cópula «es» mediante construcciones distintas, mientras que otros emplean el término para propósitos distintos.

Véase también CUALIDADES, IDENTIDAD, IMPORTE EXISTENCIAL.

STK

ESCALA PROPORCIONAL, véase **MAGNITUD.**

ESCARMIENTO, castigo de alguien sospechoso de mal comportamiento, pero de quien las autoridades saben que es inocente, impuesto para disuadir a futuros malhechores. El escarmiento no es un castigo, porque el castigo requiere que quien lo recibe se lo merezca. El escarmiento es el experimento mental que se aduce típicamente contra el utilitarismo (y más en general contra el consecuencialismo) como teoría ética, porque esa teoría parece justificarlo en algunas ocasiones.

Véase también CASTIGO.

MSM

ESCEPTICISMO, en su acepción más común, negativa a asegurar que haya algún conocimiento o justificación. El escepticismo puede ser total o parcial, práctico o teórico y, si es teórico, moderado o radical, y sobre el conocimiento o sobre la justificación.

El escepticismo es *parcial* syss (si y sólo si) se limita a campos determinados de creencias o proposiciones, y *total* syss no está limitado de ese modo. Si es parcial, puede estar muy circunscrito, como el escepticismo para el que la religión no es más que opio, o mucho más general, cuando no sólo se dice que la religión es opio sino también que la historia son pamplinas y la metafísica un sinsentido.

El escepticismo es *práctico* syss es una actitud de aplazamiento deliberado de la creencia y la no creencia, acompañada acaso de la recomendación general de que la gente haga lo mismo. (El escepticismo práctico, por supuesto, puede ser total o parcial, y si es parcial puede ser más o menos general.)

El escepticismo es *teórico* syss es un compromiso con la creencia de que no hay conocimiento (creencia justificada) de un cierto tipo o tipos. El escepticismo teórico se presenta en distintas variedades. Es *moderado* y *total* syss mantiene que no hay superconocimiento (creencia superjustificada) cierto alguno, ni siquiera en lógica o matemáticas, ni por introspección en la experiencia presente de cada cual. Es *radical* y *total* y mantiene que ni siquiera hay conocimiento corriente (creeencia justificada) alguno. Es *moderado y parcial*, por otra parte, syss mantiene que no hay superconocimiento (creencia superjustificada) cierto de un determinado tipo *K* o de determinados tipos $K_1,..., K_n$ (menos que la totalidad de los tipos de conocimiento). Es *radical y parcial*, finalmente, syss mantiene que ni siquiera hay conocimiento (creencia justificada) corriente de ese tipo *K* o de esos tipos $K_1,..., K_n$.

El escepticismo griego puede remontarse a la modestia epistémica de Sócrates. Esa modestia, suprimida por el prolífico virtuosisimo teórico de Platón y Aristóteles, se reafirmó en el escepticismo de la Academia dirigida primero por Arcesilao y después por Carnéades. En ese periodo comenzó una larga controversia que opuso a los escépticos de la Academia y a los estoicos Zenón y (después) Crisipo y sus seguidores. La prolongada controversia, avivada a veces, ablandó las concepciones rivales, pero, antes de que se plasmara un acuerdo, Enesidemo rompió con la Academia y reivindicó los argumentos y la tradición de Pirrón, que no ha-

bía escrito nada, pero cuyas enseñanzas escépticas se conservaron gracias al estudiante Timón (en el siglo III a.C.). Tras perdurar más de dos siglos, el neopirronismo fue resumido *ca.* 200 d.C. por Sexto Empírico *(Esbozos de pirronismo, Adversus mathematicos).* El escepticismo desembocó así en una escuela, aunque como tradición filosófica siguió siendo influyente mucho tiempo después, como aún sucede. No sólo influyó poderosamente en Cicerón *(Academica* y *De natura deorum),* san Agustín *(Contra academicos)* y Montaigne («Apología de Raimund Sebond»), sino también en los grandes filósofos de la tradición occidental, desde Descartes a Hegel. Tanto en la Europa continental como en el ámbito anglófono hubo una oleada de escepticismo que ha durado décadas, con el positivismo lógico, el deconstructivismo, el historicismo, el neopragmatismo, el relativismo y con los escritos de Foucault (el conocimiento como máscara del poder), Derrida (deconstrucción), Quine (indeterminación y eliminacionismo), Kuhn (inconmensurabilidad) y Rorty (solidaridad antes que objetividad, edificación antes que investigación). Al mismo tiempo se desarrolla una densa red de libros y artículos que continúa otras tradiciones filosóficas en metafísica, epistemología, ética, etcétera,

Es interesante comparar el distanciamiento cognitivo recomendado por el escepticismo práctico con el distanciamiento afectivo caro al estoicismo (en especial a la luz de las controversias epistemológicas que durante tanto tiempo separaron al escepticismo académico de la Stoa, dando lugar a una rivalidad dominante en la filosofía helenística). Si creer y favorecer son positivos, siendo descreer y desfavorecer sus respectivas contrapartidas negativas, entonces la magnitud de nuestra felicidad (positiva) o infelicidad (negativa) con respecto a un asunto dado está determinada por el producto de nuestra creencia/descreencia con respecto a ese mismo asunto. El temor a la infelicidad puede llevar a distanciarse de compromisos afectivos en todos los aspectos de cualquier asunto que escape a un control total. Se trata de un tipo afectivo práctico de «escepticismo». Análogamente, si creer y verdad son positivos, y descreer y falsedad sus respectivas contrapartidas negativas, entonces la magnitud de nuestro acierto (positivo) o error (negativo) en un asunto dado está determinado por el producto de nuestra creencia/descreencia y por la verdad/falsedad con respecto a ese mismo asunto (donde la magnitud positiva o negativa de la verdad o falsedad en cuestión puede determinarse por alguna medida de la «importancia teórica», aunque alternativamente podría asignarse a todas las verdades el valor + 1 y a todas las falsedades el valor – 1). El miedo al error puede llevar escépticamente a distanciarse del compromiso cognitivo en todos los aspectos de un asunto que implique el riesgo de errar. Se trata ahora de un «escepticismo cognitivo práctico».

Deseamos alcanzar la felicidad y evitar la infelicidad. Eso lleva al distanciamiento del estoico. Deseamos alcanzar la verdad y evitar el error. Eso lleva al distanciamiento del escéptico, del escéptico práctico. Ambos optan por una política conservadora, que representa una opción, dada precisamente la razón indicada. Al evitar la infelicidad el estoico también renuncia a la posibilidad correspondiente de felicidad. Y al evitar el error, el escéptico también renuncia a la posibilidad de captar una verdad. Estas dos políticas gemelas apelan al conservadurismo de nuestra naturaleza y prevalecerán razonablemente en las vidas de quienes asumen evitar riesgos como un objetivo primordial. Porque ese mismo deseo surtirá entonces los efectos debidos, si lo estimamos racional.

El escepticismo es instrumental en el nacimiento de la epistemología y la filosofía modernas, a manos de Descartes, cuyo escepticismo es metodológico aunque sofisticado y bien informado por el de los antiguos. El escepticismo es también una fuerza destacada, quizá *la* fuerza más destacada, en el amplio alcance de la filosofía occidental de Descartes a Hegel. Aunque preeminente en la historia de nuestro tema, el escepticismo ha sufrido desde entonces décadas de negligencia y sólo en los años recientes ha recibido atención e incluso aplausos. Algunas influyentes discusiones recientes llegan a asegurar que no sabemos si estamos soñando. Pero también insisten en que siempre podemos saber que hay un fuego delante de nosotros. La clave es analizar el conocimiento como un tipo de respuesta apropiada a su verdad objeto: lo que hace falta es que el sujeto «siga el rastro» de la verdad de lo que cree a través de su creencia. *(S sigue el rastro de* la verdad de *P* y *S* no creería *P* si *P* fuese falsa). Semejante análisis del rastreo, en conjunción con la concepción del conocimiento como rastreo, permite explicar cómo podemos saber del fuego aunque por todo lo que sabemos se trate de un sueño. El hecho crucial aquí es que aunque *P* entrañe lógicamente *Q,* se puede seguir el rastro de la verdad de P aun sin ser capaz de seguir el rastro de la verdad de *Q.* (Robert NOZICK, *Philosophical Explanation,* 1981.)

En la literatura de ese enfoque se plantean varios problemas. Uno especialmente perturbador es que aunque permite comprender cómo es *posible* el conocimiento contingente de nuestro entorno, la descripción del rastreo no da ninguna explicación de cómo es *actual* ese conocimiento. Para explicar cómo se sabe que hay un fuego delante de nosotros *(F),* según la explicación del rastreo habría que invocar el rastreo de la verdad de *F.* Pero eso lleva deductivamente de forma casi inmediata a afirmar que no se está soñando: no-*D.* Y eso no es algo que pueda

saberse, según este enfoque. Por tanto, ¿cómo explicar la justificación de cada cual para hacer esa afirmación? Lo menos tranquilizador de todo es el hecho de que el enfoque de rastreo obliga a combinar afirmaciones de la forma siguiente: estoy bastante seguro de que *p,* pero no tengo conocimiento alguno de si *p,* y eso parece incoherente.

Un argumento onírico cartesiano que ha desempeñado un gran papel en las discusiones recientes del escepticismo se explicita (siguiendo a Barry STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*, 1984) como sigue. Uno sabe que si sabe que *F* entonces no está soñando, en cuyo caso si realmente sabe que *F* entonces tiene que saber que no está soñando. Sin embargo, uno no sabe si está soñando. Por consiguiente, no sabe que *F. Q. E. D.* ¿Y por qué no sabe si está soñando? Porque para saberlo necesitaría saber que ha pasado alguna prueba, algún procedimiento empírico para determinar si está soñando. Pero cualquier prueba de ese tipo –pellizcarse, por ejemplo– podría ser parte de un sueño y soñar que se supera la prueba no bastaría para mostrar que no se estaba soñando. Sin embargo, ¿podría no presenciarse de hecho el fuego y pasar la prueba – y hacerlo en la vida de la vigilia, no en sueños– sin que fuera compatible con tener conocimiento del fuego y de estar despierto? No, según el argumento, puesto que para tener conocimiento del fuego se necesita un conocimiento *anterior* de que se está despierto. Pero para saber que se está despierto, se necesita un conocimiento *anterior* de los resultados del procedimiento de comprobación. Pero eso a su vez requiere un conocimiento anterior de que se está despierto y no dormido. Se tiene así un círculo vicioso.

Bien podríamos mantener que es posible saber que no se está soñando aun en ausencia de cualquier resultado positivo de alguna comprobación o, a lo sumo, en conjunción con un conocimiento coordinado (no anterior) de semejante indicación positiva. ¿Cómo podría tenerse conocimiento entonces de que se está despierto? Quizá creyéndolo por el ejercicio de una facultad fiable. Quizá se sabría por su coherencia con el resto del propio cuerpo comprehensivo y coherente de creencias. Quizá por ambas cosas. Pero, podría insistirse, si ésas son las maneras de saber que se está despierto, ¿esta respuesta no nos compromete con una teoría de la forma del *A* siguiente?

A) La proposición de que *p* es algo que uno sabe (cree justificadamente) es verdadera si y sólo si uno cumple las condiciones *C* con respecto a ella.

Y si es así, ¿no caemos en un círculo vicioso al preguntarnos cómo sabemos –qué justifica nuestra creencia– que *A*? No es con mucho obvio, puesto que el requisito de que hemos de remitirnos a algún procedimiento de prueba para determinar que estamos despiertos y saber que lo pasamos, antes de saber que estamos despiertos, es por sí mismo un requisito que también parece valer igualmente para principios como *A*. Por lo menos no es evidente por qué la propuesta del externalista o del coherentista a propósito de cómo saber que estamos despiertos está más cerca de un principio general como *A* que la noción (¿fundacionalista?) de que para saber que estamos despiertos necesitamos un conocimiento epistémicamente anterior de que pasamos la prueba que no presuponga un conocimiento ya adquirido del mundo externo. El problema de cómo justificar principios como *A* es descendiente del (tristemente) famoso «problema del criterio», planteado en el siglo XVI y de nuevo en este siglo (por Roderick CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, 1966, 1977 y 1988), pero muy usado por los escépticos antiguos con el nombre de *diallelus*.

De explicaciones de nuestro conocimiento o de la justificación en general de la forma ilustrada por *A* se nos dice que son inadecuadas, como ponen de manifiesto ejemplos como el siguiente. Supóngase que queremos saber cómo sabemos algo en absoluto del mundo externo, y que parte de la respuesta es que conocemos la localización de nuestro vecino porque conocemos la localización de su coche (en los carriles). Parece claro que en el mejor de los casos sería el comienzo de una respuesta que podría resultar finalmente satisfactoria (si, por ejemplo, fuera recursiva), pero en su estado actual no puede ser satisfactoria sin añadir algo más. La objeción se basa en la comparación de dos reclamos: la atracción de un principio como *A* para un teórico del conocimiento en el curso de una explicación de nuestro conocimiento o de la justificación en general, por una parte, y el atractivo de la localización del coche para explicar nuestro conocimiento de hechos sobre el mundo externo, por la otra. Se dice que esta ambición es fatal para la ambición de explicar nuestro conocimiento o la justificación en general. Pero, ¿los reclamos son relevantemente análogos? Hay una diferencia importante. En el ejemplo del coche, explicamos la presencia, en algún sujeto *S*, de un conocimiento de un tipo determinado (del mundo externo) apelando a la presencia en *S* de algún otro conocimiento del mismo tipo. Así, si el objetivo es explicar *cómo* puede llegar a darse *cualquier* conocimiento de ese mismo tipo, nos encontramos con un problema (a no ser que sea sólo el comienzo de la explicación, que en el momento debido resulte recursiva). Por supuesto *A* es teóricamente ambicioso y a ese respecto el teórico que da una respuesta de la forma *A* está haciendo algo parecido a lo que tiene que hacer el protagonista del ejemplo del coche, alguien que intenta dar una explicación general de cómo puede darse conocimien-

to de un tipo determinado. No obstante, también hay una diferencia importante, a saber, que el teórico que pretende dar una explicación general de la forma *A* no tiene que atribuir ningún conocimiento a un sujeto *S* al explicar cómo llega a adquirir un conocimiento (o creencia justificada) ese sujeto. No hay necesidad de exigir que las condiciones *C* a las que se apela en el principio *A* deban ser condiciones que incluyan la atribución de conocimiento alguno al sujeto en cuestión. Es cierto que al afirmar que el propio *A* satisface las condiciones *C*, y que eso es lo que explica cómo sabemos que *A*, ha de asumirse que se sabe que *A* o por lo menos que se cree justificadamente. Pero si es así, es la suerte inevitable de cualquiera que proponga seriamente una explicación de algo. Y eso es muy distinto de la propuesta de que parte de lo que explica cómo se conoce algo o se cree justificadamente implica una pretensión de conocer o creer justificadamente del mismo tipo que la anterior. En suma, como en el caso de la creencia de que uno está despierto, puede decirse que la creencia en algo de la forma *A* es conocida, y al decirlo uno no se compromete a aducir una razón ulterior en favor de *A*, ni siquiera a tener una razón así en reserva. Por supuesto se compromete a estar justificado al creer *A*, quizá incluso a tener conocimiento de *A*. Pero no está nada claro que el único modo de estar justificado al creer *A* sea por las razones aducidas en favor de *A*, o que uno sepa que *A* sólo si aduce razones suficientemente poderosas en su favor. A menudo sabemos cosas en ausencia de razones aducidas de ese tipo. Considérese, por ejemplo, mi conocimiento a través de la memoria de qué puerta usé para entrar en una habitación con más de una puerta abierta. Volviendo finalmente a *A*, en su caso la explicación de cómo es conocido puede, de nuevo, adoptar la forma de un llamamiento a la capacidad justificatoria de las virtudes intelectuales, de la coherencia o de ambas.

Véase también ACADEMIA, CLAUSURA, DESCARTES, EPISTEMOLOGÍA, ESCÉPTICOS, FUNDACIONALISMO, JUSTIFICACIÓN.

ES

ESCEPTICISMO ACADÉMICO, véase **ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS.**

ESCEPTICISMO MORAL, concepción metaética que plantea dudas fundamentales sobre la moral como un todo. Distintos tipos de dudas llevan a distintos tipos de escepticismo moral.

Los tipos básicos de escepticismo moral son epistemológicos. El *escepticismo acerca de la justificación moral* es la tesis de que nadie tiene nunca (alguna o adecuada) justificación para creer cualquier afirmación moral sustantiva. El *escepticismo acerca del conocimiento moral* es la tesis de que nadie puede saber que una afirmación moral sustantiva es verdadera. Si el conocimiento implica justificación, entonces el escepticismo acerca de la justificación moral implica escepticismo acerca del conocimiento moral. Pero aun si el conocimiento exige justificación, exige algo más, por lo que el escepticismo acerca del conocimiento moral no implica el escepticismo acerca de la justificación moral.

Otro tipo de concepción escéptica en metaética se apoya en el análisis lingüístico. Algunos emotivistas, expresivistas y prescriptivistas argumentan que las afirmaciones morales (como «Hacer trampas es moralmente incorrecto») se parecen a las expresiones de emociones o deseos (como «Uh, hacer trampas») o a prescripciones para la acción (como «No hagas trampas»), que no son ni verdaderas ni falsas, de manera que las propias afirmaciones morales no son ni verdaderas ni falsas. Este *escepticismo moral lingüístico,* llamado a veces no cognitivismo, implica el escepticismo acerca del conocimiento moral si el conocimiento implica la verdad.

Incluso si se rechazan tales análisis lingüísticos, puede mantenerse que realmente no existen propiedades o hechos morales. Este *escepticismo moral ontológico* puede combinarse con la tesis lingüística de que las afirmaciones morales tratan de propiedades y hechos morales, dando lugar a una teoría del error según la cual todas las afirmaciones morales positivas son falsas.

Muchas veces se plantea otro tipo de duda sobre la moral preguntando «¿Por qué tendría que ser moral?». El *escepticismo moral práctico* responde que no hay ninguna razón o ninguna razón adecuada para ser moral o hacer lo moralmente exigido. Esta tesis se refiere a las razones para actuar más que a las razones para creer.

Con frecuencia todos estos tipos de escepticismo moral se consideran inmorales, pero los escépticos morales pueden actuar y tener motivaciones e incluso creencias morales de una forma muy semejante a los no escépticos. Los escépticos morales niegan simplemente que las creencias morales, sean las suyas o las de los demás, estén justificadas o sean conocidas o verdaderas, o que tengan razones adecuadas para ser morales.

Véase también EMOTIVISMO, EPISTEMOLOGÍA MORAL, ESCEPTICISMO, ÉTICA, JUSTIFICACIÓN, PRESCRIPTIVISMO.

WS-A

ESCEPTICISMO PIRRÓNICO, véase **ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS.**

ESCÉPTICOS, los pensadores antiguos que desarrollaron conjuntos de argumentos para mostrar, o que no es posible ningún conocimiento (escepticismo de la Academia), o que no hay pruebas suficientes

o adecuadas para decir si es posible algún conocimiento. Si sucede esto último, estos pensadores abogaban por la suspensión del juicio con respecto a toda cuestión referente al conocimiento (escepticismo pirroniano).

El escepticismo académico toma su nombre del hecho de que se formuló en la Academia de Platón en el siglo III a.C., partiendo del aserto de Sócrates «sólo sé que no sé nada». Fue desarrollado por Arcesilao *(ca.* 268-241) y Carnéades *(ca.* 213-129), en una serie de argumentos, dirigido principalmente contra los estoicos, que pretendían mostrar que no puede saberse nada. Los académicos plantearon una serie de problemas para mostrar que lo que creemos conocer por los sentidos es poco fiable y que no podemos estar seguros de la fiabilidad de nuestro razonamiento. No tenemos un estándar o criterio garantizado que permita discernir cuáles de nuestros razonamientos son verdaderos y cuáles falsos. Cualquier pretensión de conocer contiene algún elemento que va más allá de la experiencia inmediata. Si esa pretensión constituyera conocimiento, tendríamos que saber algo que no pudiera ser falso. Las pruebas en favor de esa afirmación tendrían que basarse en nuestros sentidos y nuestra razón, que en los dos casos no son totalmente fiables. Así, la afirmación de conocer puede ser falsa o dudosa, y por consiguiente no constituir genuino conocimiento. Así, los académicos decían que nada es cierto. Lo más que se puede conseguir es información probable.

Se supone que Carnéades desarrolló una teoría de la verificación y una variedad del probabilismo, similares en algunos aspectos al de los pragmatistas y positivistas modernos.

El escepticismo académico dominó el filosofar de la Academia platónica hasta el siglo I a.C. Cuando Cicerón era uno de sus estudiantes, la Academia pasó del escepticismo a una variedad de filosofía ecléctica. Sus argumentos escépticos se han conservado en las obras de Cicerón *Academica* y *De natura deorum*, en la refutación de Agustín en su *Contra academicos* y también en el resumen que ofrece Diógenes Laercio en sus vidas de filósofos griegos.

El pensamiento escéptico encontró otro hogar en la escuela de los escépticos pirronianos, conectada probablemente con la escuela metódica de medicina de Alejandría. El movimiento pirroniano se remonta a Pirrón de Elis *(ca.* 360-275 a.C.) y a su discípulo Timón *(ca.* 315-225 a.C.). Las historias de Pirrón indican que no cultivó la duda teórica sino la duda práctica, no haciendo juicios que fueran más allá de la experiencia inmediata. Se supone que se negó a juzgar si lo que parecían ser carros podían atropellarle y que en varias ocasiones sus estudiantes tuvieron que rescatarle porque no se comprometía. Sus intereses fueron aparentemente éticos. Trató de evitar la infelicidad que podía resultar de aceptar cualquier teoría de los valores. Si toda teoría era dudosa, aceptarla llevaría a angustiarse.

La formulación teórica del escepticismo pirroniano se atribuye a Enesidemo *(ca.* 100-40 a.C.). Los pirrónicos consideraban que los filósofos dogmáticos y los escépticos académicos afirmaban demasiado, al decir los primeros que puede conocerse algo y los segundos que nada puede conocerse. Los pirrónicos suspendían el juicio en cualquier cuestión en la que hubiera pruebas contradictorias, incluida la cuestión de si puede o no conocerse algo.

Los pirrónicos usaron algunos argumentos del mismo tipo que los desarrollados por Arcesilao y Cranéades. Enesidemo y quienes le siguieron organizaron los argumentos en conjuntos de «tropos» o manera de llegar a la suspensión del juicio en diversas cuestiones. Conjuntos de diez, ocho, cinco y dos tropos aparecen en los únicos escritos pirrónicos supervivientes, las obras de Sexto Empírico, un maestro pirrónico del siglo III d.C. Cada conjunto de tropos ofrece sugerencias para suspender el juicio en cualquier pretensión de conocimiento que vaya más allá de las apariencias. Los tropos tratan de mostrar que para cualquier afirmación, pueden encontrarse pruebas a favor y en contra. Los desacuerdos entre los seres humanos, la diversidad de las experiencias humanas, las fluctuaciones de los juicios humanos en condiciones diferentes, trastornos, embriaguez, etc., apuntan a la oposición de pruebas en favor y en contra de cualquier pretensión de conocimiento. A cualquier criterio que empleemos para cribar y sopesar las pruebas pueden oponerse otros contracriterios.

Dada esta situación, los escépticos pirrónicos tratan de evitar comprometerse en cualquier cuestión. Ni siquiera se comprometerían con la bondad de sus argumentos. Para ellos el escepticismo no era una teoría enunciable, sino más bien una capacidad o actitud mental para oponer las pruebas en favor y en contra de cualquier pretensión de conocimiento que vaya más allá de lo aparente, que trate con lo no evidente. Esa oposición produce una equipolencia, un equilibrio de las pruebas opuestas, que llevaría a suspender el juicio en cualquier cuestión. La suspensión del juicio lleva a un estado mental denominado «ataraxia», sosiego, paz mental o imperturbabilidad. En semejante estado, el escéptico no se procupaba ni se inquietaba por las cuestiones que trascienden las apariencias. Los pirrónicos pretendían que el escepticismo era una cura para el mal llamado «dogmatismo» o precipitación. Los dogmáticos hacían afirmaciones sobre lo no evidente y, entonces, les inquietaba si esas afirmaciones eran verdaderas. La inquietud se convertía en una enfermedad o trastorno. Los pirróni-

cos, que al parecer eran médicos, ofrecían alivio enseñando al paciente cómo y por qué suspender el juicio en vez de dogmatizar. La enfermedad desaparecería entonces y el paciente quedaría en un estado de tranquilidad, la paz mental buscada por los filósofos dogmáticos helenistas.

Los pirrónicos, a diferencia de los escépticos de la Academia, no fueron dogmáticos negativos. Los pirrónicos no dijeron ni que el conocimiento fuera posible ni que fuera imposible. Se instalaron en la búsqueda, permitiendo que los argumentos escépticos y la equipolencia de las pruebas actuaran como purgantes de las aserciones dogmáticas. La purga elimina todos los dogmas y también a sí misma. Después, el pirrónico vive adogmáticamente, siguiendo sus inclinaciones naturales, su experiencia inmediata y las leyes y costumbres de su sociedad, sin juzgar nunca ni comprometerse con cualquier opinión sobre ellas. En ese estado el pirrónico no tendría preocupaciones y sería, sin embargo, capaz de funcionar naturalmente y de acuerdo con la ley y la costumbre.

El movimiento pirrónico desapareció en el siglo III d.C., posiblemente porque no se le consideró una alternativa a los poderosos movimientos religiosos de esa época. Sólo pueden encontrarse débiles indicios de él antes del Renacimiento, cuando se redescubrieron los textos de Sexto y Cicerón y fueron usados para formular una concepción escéptica moderna por pensadores como Montaigne y Charron.

Véase también ESCEPTICISMO, SEXTO EMPÍRICO.

RHP

ESCOLÁSTICA, conjunto de técnicas de estudio e instrucción que se desarrolló en las escuelas de la Europa occidental de finales del medievo, entre las que están el uso del comentario y las *disputationes*. «Escolástica» se deriva del latín *scholasticus,* que en el siglo XII designaba al director de una escuela. Suele atribuirse al *método escolástico* un origen en las escuelas de leyes –especialmente en Bolonia– y una expansión posterior a la teología y la filosofía gracias a una serie de maestros como Abelardo y Pedro Lombardo. En las nuevas universidades del siglo XIII, la normalización del currículum y el enorme prestigio de la obra de Aristóteles (pese a las sospechas que inicialmente despertó) contribuyeron al arraigo del método, que no dejó de ser predominante hasta las reformas educativas de principios del siglo XVI.

No existe, hablando con propiedad, la escolástica. Tal y como se usaba originalmente el término, presuponía que se enseñaba una única filosofía en las universidades de la Europa bajomedieval, aunque no era así. Ese supuesto fue útil para los movimientos filosóficos que se desarrollaron fuera de las universidades a finales del siglo XVI y en el siglo XVII y los «neoescolásticos» de finales del XIX y principios del XX, y su influencia llevó a los estudiosos a adoptarlo. Al principio, eso hizo que se realizaran esfuerzos para encontrar un núcleo común en el pensamiento filosófico de las escuelas del medievo tardío. Más recientemente, ha llevado a esfuerzos para encontrar características propias de sus enseñanzas y a extender el término a las escuelas de la Antigüedad tardía y de Bizancio.

Entre los enemigos de las escuelas del siglo XVII y también entre los «neoescolásticos», se suponía que «escolástica» designaba una doctrina cuyo núcleo era la doctrina de la substancia y los accidentes. En el relato de Descartes y Locke, los escolásticos aceptaban la tesis de que entre los componentes de una cosa estaban una forma substancial y un cierto número de formas reales accidentales, de las que algunas correspondían a propiedades perceptibles de esa cosa –su color, forma, temperatura–. También se les atribuye haber aceptado una distinción tajante entre el movimiento natural y el no natural.

CGNORM

ESCOTÍGENA, véase **ERÍGENA.**

ESCOTO, JUAN DUNS, véase **DUNS ESCOTO.**

ESCRITURA, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

ESCUELA AGRÍCOLA, véase **HSÜ HSING.**

ESCUELA DE ALEJANDRÍA, formada por los filósofos neoplatónicos contemporáneos de Proclo (412-485 d.C.) y los que vienen inmediatamente después de él. Proclo se instaló en Alejandría y allí enseñó. Entre los filósofos de la Escuela de Alejandría están Hermeias (fl. *ca.* 440), compañero de estudios de Proclo con Siriano, el hijo de Hermeias, Ammonio (435-517 o 445-526), y los tres discípulos de Ammonio, Juan Filopón *(ca.* 490-575), Simplicio (que escribe después del 532) y Asclepio (mediados del siglo VI). Entre los alejandrinos posteriores cabe mencionar a Olimpiodoro (495/505-después de 565), al cristiano Elías (fl. *ca.* 540) y a David (finales del siglo VI). Todos ellos trabajaron básica o exclusivamente en la exégesis de Aristóteles. Damascio *(ca.* 456-540) también asistió a las clases de Ammonio en algún momento entre el 475 y el 485, pero por su doctrina pertenece más bien a la tradición ateniense. Simplicio, por otra parte, aunque se trasladó a Atenas para enseñar, permanece más en la tradición alejandrina.

Ya desde Karl Praechter, que estaba influido por una visión hegeliana del desarrollo histórico, se ha atribuido a los platónicos alejandrinos una forma de metafísica más simple que la de la Escuela

ateniense y evitar deliberadamente la controversia con el poderoso núcleo cristiano de Alejandría confinándose en la lógica, las matemáticas y la exégesis de Aristóteles. Hay cierta verdad manifiesta en esta imagen, pero los estudiosos modernos (y en particular Ilsetraut Hadot) han hecho mucho para mostrar que incluso los comentarios de Ammonio sobre Aristóteles encierran una doctrina neoplatónica distintiva, de modo que el contraste con la escuela ateniense se ha difuminado. Puede considerarse que la escuela desapareció con la partida de Estéfano para hacerse cargo de la cátedra de Filosofía en Constantinopla hacia el 610.

Véase también NEOPLATONISMO.

JMD

ESCUELA DE ATENAS, véase **PLATONISMO MEDIO.**

ESCUELA DE BADEN, véase **NEOKANTISMO.**

ESCUELA DE FRANKFURT, grupo de filósofos, críticos de la cultura y científicos sociales asociado al Instituto para la Investigación Social, fundado en Frankfurt en 1929. Entre sus miembros más destacados se encuentran los filósofos Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969) y Herbert Marcuse (1898-1979), el psicoanalista Erich Fromm (1900-1980) y el crítico de la literatura Walter Benjamin (1893-1940). Jürgen Habermas puede ser considerado como el máximo representante de lo que es su segunda generación. La Escuela de Frankfurt es menos conocida por sus teorías o doctrinas particulares que por su proyecto de elaborar una «teoría crítica de la sociedad». Esta teoría crítica representa un sofisticado esfuerzo por continuar la transformación iniciada por Marx de la filosofía moral en una crítica social y política, aunque sin aceptar el marxismo ortodoxo como un dogma. La teoría crítica es, principalmente, un modo de hacer filosofía que integra los aspectos normativos de la reflexión filosófica y los logros explicativos de las ciencias sociales. El objetivo último de este programa es conectar teoría y práctica para suministrar conocimiento y para animar a los individuos a que cambien las circunstancias que les oprimen alcanzando la emancipación y una sociedad racional que satisfaga las necesidades y potencialidades del ser humano.

La primera generación de la Escuela de Frankfurt atravesó tres fases de desarrollo. La primera, que abarca desde la fundación del Instituto hasta el final de la década de 1930, puede reconocerse bajo el rótulo de «materialismo histórico interdisciplinar» y queda representada por los escritos programáticos de Horkheimer. Éste vino a sostener que una versión revisada del materialismo histórico podría organizar los resultados de la investigación social dándoles una perspectiva crítica. La segunda época, la fase de la «teoría crítica» se caracteriza por el abandono del marxismo en favor de una concepción más generalizada de la noción de crítica. De todos modos, ante la perspectiva del éxito nazi en los primeros años de la década de 1940, Horkheimer y Adorno promovieron lo que fue la tercera etapa de la Escuela, la de la «crítica de la razón instrumental». En su *Dialética de la Ilustración* (1941), así como en *El hombre unidimensional* de Marcuse (1964), el proceso de dominación instrumental de la naturaleza conduce a la deshumanización y a la dominación de los seres humanos. En sus escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Adorno y Horkheimer se volvieron cada vez más pesimistas, viendo a su alrededor sólo una «sociedad totalmente administrada» y manipulada y una cultura instalada en la comodidad.

Los ensayos más importantes de Horkheimer son los que se confeccionan durante la primera etapa y se centran en la relación entre filosofía y ciencias sociales. Junto a lo que es una clara definición y un programa para una ciencia social crítica, Horkheimer propone que la orientación normativa de la filosofía se combine con la investigación empírica característica de las ciencias sociales. Esta orientación metafilosófica distingue una teoría «crítica» como algo opuesto a una teoría «tradicional». Un programa tal exige, por ejemplo, repensar la relación existente entre epistemología y sociología de la ciencia. Una teoría crítica persigue mostrar cómo es posible afirmar que la norma para la verdad es tanto histórica como práctica, sin caer en el escepticismo o el relativismo de sociologías tradicionales del conocimiento como la de Mannheim.

Los principales escritos de Adorno pertenecen a la segunda y tercera etapas del desarrollo de la Escuela de Frankfurt. A medida que las posibilidades para la crítica fueron estrechándose cada vez más a sus ojos, Adorno intentó descubrir nuevas opciones en la experiencia estética y en una relación mimética con la naturaleza. El tratamiento de Adorno fue motivado por su visión de la sociedad moderna como una «totalidad falsa». Su diagnosis de las causas de este fenómeno se remontan al desarrollo de una razón instrumental, unilateral, basada en la dominación de la naturaleza y de otros seres humanos. Éste es el motivo de su búsqueda de una relación no instrumental y no dominadora con la naturaleza y con los otros, relación que encuentra finalmente en las experiencias diversas y fragmentarias. Es primariamente en el arte donde se preserva esa posibilidad para la sociedad contemporánea, ya que en el arte existe una posibilidad de mímesis o de relación «no idéntica» con el objeto. El influyente intento de Adorno por evitar la «lógica de la identidad» otorga a su obra póstuma *Teoría estéti-*

ca (1970) y a otros de sus últimos escritos un carácter paradójico.

Fue como reacción a la tercera de estas fases como la segunda generación de la Escuela recupera la idea de una teoría crítica. Habermas argumentó a favor de conceder un nuevo énfasis a los fundamentos normativos, así como de iniciar un retorno hacia un programa interdisciplinar de investigación dentro de las ciencias sociales. Tras desarrollar en primer lugar tales fundamentos desde una teoría de los intereses cognitivos (técnicos, prácticos y emancipatorios), Habermas dirigió su atención a una teoría de los supuestos imprescindibles de la acción comunicativa y a la ética del discurso. Las posibilidades para un cambio emancipatorio reposan en la racionalidad comunicativa o discursiva y en las prácticas que la encarnan, tales como las que tienen lugar dentro de la esfera pública democrática. El análisis de Habermas de la comunicación intenta suministrar normas para las relaciones de no dominación con los otros, así como una concepción más amplia de la razón.

Véase también **FILOSOFÍA CONTINENTAL, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, MARXISMO, PRAXIS, TEORÍA CRÍTICA, WEBER.**

JBO

ESCUELA DE LA PRAXIS, escuela de Filosofía que se originó en Zagreb y Belgrado y que desde 1964 hasta 1974 publicó la edición internacional de la revista marxista señera de la posguerra, *Praxis*. Durante el mismo periodo organizó la Escuela de verano Korcula, que atrajo a especialistas de todo Occidente. De forma reducida, la escuela continúa cada verano con el Curso de Filosofía Social de Dubrovnik, Croacia. Entre los fundadores de la filosofía de la praxis están Gajo Petrovic (Zagreb), Milan Kangrga (Zagreb) y Mihailo Markovic (Belgrado). Otro miembro muy conocido del grupo son Svetozar Stojanovic (Belgrado) y el líder de la segunda generación es Gvozden Flego (Zagreb).

La Escuela de la praxis subraya la importancia de los escritos del joven Marx, realizando una de las críticas más potentes del marxismo dogmático. Distinguiendo entre los escritos de Marx y Engels e insistiendo en la alienación y en un concepto dinámico del ser humano, contribuyó a una mayor comprensión de las interrelaciones entre el individuo y la sociedad. Por su insistencia en la petición de Marx a una «crítica implacable», la escuela insistió en la importancia de una investigación abierta y de la libertad de expresión tanto en el Este como en el Oeste.

Muy posiblemente el filósofo más importante y original del grupo, y desde luego el filósofo croata más destacado del siglo XX, fue Gajo Petrovic (1927-1993). Reclamó: 1) una comprensión de la filosofía como crítica radical de todo lo existente y 2) una comprensión de los seres humanos como seres de praxis y creatividad. Esto llevó después a una visión de los seres humanos como seres revolucionarios por naturaleza. Hoy en día probablemente sea recordado sobre todo por su *Marx a mediados del siglo XX* y *Philosophie und Revolution*. Milan Kangrga (n. 1923) también destaca la creatividad humana al tiempo que insiste en que hay que entender a los seres humanos como productores que humanizan la naturaleza. Puede percibirse una problemática ética de la humanidad en una diversidad de disciplinas que incluyen la estética, la antropología filosófica, la teoría del conocimiento, la ontología y el pensamiento social. Mihailo Markovic (n. 1923), uno de los ocho de Belgrado, es conocido sobre todo por su teoría del significado, que le ha llevado a una teoría del humanismo socialista. Su obra más leída en Occidente es *De la afluencia a la praxis: filosofía y crítica social*.

Véase también **MARXISMO, PRAXIS.**

JBI Y HP

ESCUELA DE LAS LEYES, véase **LEGISMO CHINO.**

ESCUELA DE LOS NOMBRES, o, en chino, *ming chia*, grupo de filósofos chinos latamente conectados entre sí del periodo de los Reinos Combatientes (403-221 a.C.), conocidos también como *pien chi* («Dialécticos» o «Sofistas»). Los más famosos fueron Hui Shih y Kung-Sun Lung Tzu. Aunque interesados por la relación entre los nombres y la realidad, los sofistas abordaron cuestiones como la relatividad, el perspectivismo, el espacio, el tiempo, la causalidad, el esencialismo, el universalismo y el particularismo. Acaso más importante que sus temas, sin embargo, es su metodología. Como su nombre indica, los sofistas se complacían en jugar con el lenguaje y plantear rompecabezas lógicos. Usaron la lógica y la argumentación racional no sólo como un arma para derrotar a sus oponentes filosóficos, sino también como una herramienta para refinar la propia argumentación racional. Paradojas como «Hoy voy a Yüeh pero llego ayer» o «Un caballo blanco no es un caballo» siguen estimulando la discusión filosófica hoy en día. Sin embargo, los frustrados confucianos, taoístas y legistas coetáneos acusaban a los sofistas de perder el tiempo con abstracciones y rompecabezas y de sucumbir al intelectualismo por sí mismo. Cuando el confucianismo se convirtió en la ideología del Estado, la Escuela de los nombres desapareció en algún momento a principios de la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), tras haber sido en buena medida cooptada por el principal intérprete del confucianismo de ese periodo, Hsün Tzu.

Véase también **FILOSOFÍA CHINA, HSÜN TZU, KUNG-SUN LUNG TZU.**

RPP Y RTA

ESCUELA DE VARSOVIA, véase **LÓGICA POLACA.**

ESCUELA ELEÁTICA, en sentido estricto hace referencia a dos de los filósofos griegos del siglo V a.C., a saber, Parménides y Zenón de Elea (la colonia griega jónica de Elea se encontraba situada en el sur de Italia y pasó a denominarse Velia durante la época romana, nombre que aún conserva en la actualidad). Un comentario de Platón recogido en el *Sofista* 242d dio lugar a la idea de que Jenófanes de Colofón, que desarrolló su actividad en el sur de Italia y en Sicilia fue maestro de Parménides, había anticipado ya muchos de los puntos de vista de este último, fundando así la Escuela eleática. Meliso de Samos e incluso (siguiendo algunas fuentes antiguas) el filósofo atomista Leucipo de Abdera llegaron a ser conocidos como «eleáticos», al menos en la medida en que compartían puntos de vista fundamentales con Zenón y Parménides. En su sentido más amplio y tradicional, la escuela se caracteriza por sostener que «todo es uno» y que el cambio y la diversidad son ficticios. Establecida de este modo, la Escuela eleática es mejor representada por Meliso.

Véase también JENÓFANES, MELISO DE SAMOS, PARMÉNIDES.

APDM

ESCUELA INTUICIONISTA DE OXFORD, véase **PRICHARD.**

ESCUELA MOHÍSTA, véase **MO TZU, MOHÍSMO.**

ESCUELA NEOFRIESIANA, véase **NEOKANTISMO.**

ESCUELA PERIPATÉTICA, o Peripatos, comunidad filosófica fundada por Aristóteles en un gimnasio público (el Liceo) tras su vuelta a Atenas hacia el 335 a.C. La derivación de «peripatético» de la supuesta costumbre aristotélica de pasear *(peripatein)* es probablemente errónea. El nombre se explica por referencia a unos soportales *(peripatos)* de los que disponía la escuela. La escuela era presidida por un escolarca o director y había dos clases de miembros: los *prebiteroi* o veteranos, que probablemente tenían obligaciones docentes, y los *neaniskoi* o jóvenes. No ha llegado hasta nosotros ninguna prueba de la presencia de filósofas en el Liceo.

En vida de Aristóteles es probable que sus clases, dirigidas al reducido círculo interno de la escuela o la ciudad en su conjunto, fueran la atracción principal y la actividad central. Pero dada la habilidad de Aristóteles para organizar grupos de investigación, podemos suponer que los peripatéticos viejos y jóvenes pasaban mucho tiempo trabajando en los proyectos que les habían sido específicamente asignados o en la biblioteca, en donde podían consultar obras de autores anteriores, o en una especie de almacén para los especímenes usados en las investigaciones zoológicas y botánicas. Como residente extranjero, Aristóteles no podía poseer propiedades en Atenas y, por tanto, no era el propietario legal de la escuela. Cuando dejó Atenas definitivamente en el 322, su viejo colaborador Teofrasto de Ereso en Lesbos *(ca.* 370-287) le sucedió como escolarca.

Teofrasto fue un dotado aristotélico con una extensa obra en metafísica, psicología, fisiología, botánica, ética, política e historia de la filosofía. Con ayuda del dictador peripatético Demetrio de Falero, pudo asegurar los derechos de propiedad sobre las instalaciones de la escuela. Bajo la dirección de Teofrasto, el Peripatos siguió floreciendo y se dice que tuvo 2.000 estudiantes, seguramente no al mismo tiempo. Su sucesor, Estratón de Lampsaco *(ca.* 335-269), tenía intereses más reducidos y abandonó algunas tesis aristotélicas clave. Con él comenzó una decadencia progresiva, a la que ciertamente contribuyó la temprana pérdida de la biblioteca personal de Aristóteles, trasladada a Asia Menor por Neleo de Eskepsis. En el siglo I a.C. el Peripatos había dejado de existir. Los filósofos simpatizantes con las concepciones de Aristóteles de periodos posteriores también han sido llamados peripatéticos.

Véase también ARISTÓTELES, LICEO.

AG-L

ESCUELA SIRIACA, véase **PLATONISMO MEDIO.**

ESENCIA, véase **ESENCIALISMO.**

ESENCIA NOMINAL, véase **ESENCIALISMO.**

ESENCIA REAL, véase **ESENCIALISMO.**

ESENCIAL, PROPIEDAD, véase **PROPIEDAD.**

ESENCIALISMO, teoría metafísica que sostiene que los objetos tienen esencias y que existe una distinción entre predicaciones esenciales y no esenciales. Pero son problemas distintos, no obstante, los que en cada momento han ocupado el centro del debate acerca de las esencias y la predicación esencial. En nuestros días, se considera que es el compromiso con la modalidad *de re* lo que por lo general hace que una teoría sea esencialista. Sin embargo, en la tradición esencialista que surge de Aristóteles, las discusiones acerca de la esencia y la predicación esencial se centran en la distinción entre *qué* es y *cómo* es un objeto. De acuerdo con Aristóteles, los universales que son instanciados por un objeto ordinario incluyen algunos que lo caracterizan como aquello que es y otros que lo caracterizan de algún

modo pero que no figuran un ningún análisis de lo que aquello es. En el libro de las *Categorías* Aristóteles afirma que mientras que lo primero es *dicho de* el objeto, lo segundo simplemente *está presente en* el objeto. En otros escritos distingue entre lo que llama *kath hauto* o predicaciones *per se* (dónde se incluye la predicación de universales-qué) y *kata sumbebekos* o predicaciones *per accidens* (donde se incluye la predicación relativos a los universales-cómo). Admite que los universales predicados de un objeto en el primer sentido son necesarios de ese objeto; pero considera esa necesidad como algo derivativo. Esto se debe al hecho de que un universal caracteriza una entidad *x* como aquello que *x* es y por tanto subyace al ser de la cosa el hecho de que el universal se predique necesariamente de *x*.

El concepto de definición está decisivamente involucrado en el esencialismo aristotélico. En primer lugar, constituye el tipo –*infima species*– bajo el cual cae un objeto o uno de los ítems *(genus* o *diferentia)* incluidos en la definición de este tipo que se predica del objeto *kath hauto*. Pero en segundo lugar, sucede que la noción aristotélica de esencia es, precisamente, la noción que corresponde al correlato ontológico de una definición. El término que aparece en sus escritos y que nosotros traducimos como «esencia» es la expresión *to ti en einai* (lo que es en cuanto que ser). Por lo general, la expresión se acompaña de una expresión sustantivada en dativo, de tal modo que las expresiones que denotan esencias corresponden a frases tales como «aquello que es en cuanto que caballo» y «aquello que es en cuanto que roble». Aristóteles nos dice que para cualquier tipo *K*, aquello que algo es en cuanto que *K* es precisamente lo que identificamos con una definición completa y apropiada de *K*.

A partir de este punto, Aristóteles viene a sostener que hay definición sólo de los universales, comprometiéndose así con el punto de vista de que no hay esencias individuales. Aunque admite que es posible suministrar definiciones de universales a partir de cualquiera de sus diez categorías, concede, no obstante, un lugar privilegiado a las esencias de los universales a partir de la categoría de la substancia. Los universales-substanciales pueden ser identificados sin referencia a las esencias a partir de otras categorías, pero las esencias de las cualidades, las cantidades y otras categorías no sustantivas pueden ser definidas sólo en referencia a las esencias de substancias. En sus primeros escritos, Aristóteles considera los particulares familiares suministrados por el sentido común (cosas como el hombre individual o el caballo que figuran en las *Categorías* V) como las substancias primeras, siendo las esencias que aislamos definiendo los tipos o especies bajo los que caen los particulares habituales los que constituyen el caso paradigmático de esencias. En los últimos escritos, no obstante, en los que los particulares ordinarios pasan a considerarse complejos integrados por forma y materia, son las formas substanciales de los particulares familiares las que son consideradas substancias primeras, de tal modo que sus esencias son las esencias primeras o básicas. Un tema central en los escritos de corte más naturalista de Aristóteles es la idea de que las substancias primeras y sus esencias son necesariamente una y la misma en número.

La concepción de la esencia como el correlato ontológico de una definición –denominado a menudo *quidditas*– persiste a lo largo de la tradición medieval. En la filosofía moderna, la idea de que la identidad de un objeto está dada por lo que ese objeto es desempeña un importante papel en el pensamiento de los filósofos racionalistas continentales. De hecho, es en los escritos de Leibniz en los que encontramos la versión más extrema del esencialismo tradicional. Mientras que Aristóteles siempre sostuvo que las esencias son algo invariablemente general, Leibniz insiste en que cada individuo tiene una esencia que le es propia. A la esencia asociada a una entidad la denomina su concepto completo individual y mantiene que el concepto individual entraña de algún modo todas las propiedades ejemplificadas por el individuo en cuestión. De acuerdo con esto, Leibniz creyó que un ser omnisciente podría, en cada mundo posible y para cada individuo posible, inferir a partir de su concepto individual el conjunto completo de las propiedades ejemplificadas por ese individuo en ese mundo posible. Pero, entonces, desde la perspectiva de un ser omnisciente, todas las proposiciones que identifican las propiedades que el individuo realmente exhibe vendrían a expresar lo que Aristóteles denominó predicaciones *kath hauto*. Leibniz, obviamente, niega que nuestra perspectiva sea la de un ser omnisciente; de hecho, no somos capaces de aprehender las esencias individules en su plenitud y, así, desde nuestra perspectiva, la distinción entre predicaciones esenciales y accidentales se mantiene.

Aunque los racionalistas clásicos mostraron un esencialismo recalcitrante, fue la concepción aristotélica de la esencia y de la definición lo que constituyó el objetivo reiterado de los ataques de los empiristas británicos. Hobbes, por ejemplo, encuentra la noción de esencia como algo sin uso filosófico e insiste en que la definición muestre simplemente los significados convencionalmente asociados a las expresiones lingüísticas. Locke, por el contrario, continúa hablando de esencias, pero distingue entre esencias reales y nominales. Tal como él lo vio, los objetos familiares del sentido común son colecciones de ideas sensibles copresentes a las cuales atri-

buimos un único nombre, como, por ejemplo, «hombre», «caballo», etc. Identificar las ideas constitutivas de una colección determinada es lo que nos da la esencia nominal de un hombre o un caballo. Locke no llegó a negar que las esencias reales pudiesen subyacer a tales colecciones, pero insistió en que son las esencias nominales más que las reales a las cuales podemos tener un acceso epistémico. Hume, por su parte, apoya la idea de que los objetos familiares sean colecciones de ideas sensibles, pero rechaza la existencia de algún tipo de idea real subyacente a la cual no tengamos acceso, reforzando implícitamente la crítica hobbesiana a las esencias aristotélicas con su ataque a la necesidad *de re*. De este modo, la definición expresa simplemente los significados que asociamos de forma convencional a las palabras, siendo la única necesidad asociada con la definición la necesidad verbal o lingüística.

Ya desde sus orígenes, la tradición analítica del siglo XX ha apoyado la crítica empirista a las esencias y el punto de vista humeano que considera la necesidad como algo puramente lingüístico. Incluso la concesión hecha por Hume en lo relativo a la existencia de una clase especial de enunciados verdaderos en virtud de su significado vino a ser cuestionada en las décadas de 1940 y 1950 cuando filósofos como Quine argumentaron que es imposible suministrar un criterio no circular para distinguir enunciados analíticos y sintéticos. De este modo, hacia el final de la década de 1950, la noción de una esencia real y la idea derivada de ésta de que algunas de entre las propiedades de un objeto son esenciales a ese objeto eran vistas por el común de los filósofos en la tradición angloamericana como callejones sin salida. Sin embargo, los desarrollos habidos en la semántica de la lógica modal durante las tres últimas décadas han puesto en cuestión el escepticismo empirista tradicional acerca de la esencia y la modalidad, provocando un renacimiento de las posiciones esencialistas. Durante los últimos años de la década de 1950, los lógicos (como Saul Kripke, Jaakko Hintikka y Richard Montague) mostraron de qué modo las técnicas formales que tienen como núcleo intuitivo la idea leibniziana de necesidad como verdad en todo mundo posible pueden ofrecer pruebas de completitud para una larga serie de lógicas modales no equivalentes. Los metafísicos se aferraron entonces a las intuiciones subyacentes a esos métodos formales. Propusieron que se se tomase en serio la representación en términos de mundos posibles, defendiendo las atribuciones de *modalidades de dicto* (necesidad y posibilidad predicadas de proposiciones) como algo interpretable en términos de cuantificación sobre mundos posibles. De este modo, decir de una proposición *p* que es necesaria es decir que para todo mundo posible *W*, *p* es verdadera en *W;* y decir que *p* es posible es decir que existe al menos un mundo posible *W* en el cual *p* es verdadera.

Estos pensadores de orientación metafísica sostuvieron igualmente que el marco suministrado por los mundos posibles debería permitir dar sentido a la *modalidad de re.* Mientras que la modalidad *de dicto* se atribuye a proposiciones tomadas como un todo, la atribución de una modalidad *de re* identifica lo que es el *status* modal de la instanciación de un objeto o un atributo. De este modo, decimos de Sócrates que es necesariamente o esencialmente racional, pero sólo resulta ser chato de una forma contingente. Desde un punto de vista intuitivo, las propiedades esenciales de un objeto son aquellas que éste no podría dejar de tener, mientras que sus propiedades contingentes son aquellas otras que ejemplifica, pero que podría dejar de poseer. Los «amigos de los mundos posibles» insisten en que podemos dar un perfecto sentido a esta distinción intuitiva si decimos que un objeto *x* exhibe una propiedad *P* de manera esencial, justo en el caso de que *x* presente la propiedad *P* en el mundo real y en cualquier mundo posible en el cual *x* existe, mientras que *x* exhibe la propiedad *P* de forma contingente en el caso en que la posea en el mundo real, pero exista otro mundo posible en el que *x* existe y no posee *P*.

Estos neoesencialistas no sólo han apelado a la concepción leibniziana de los mundos posibles alternativos a la hora de caracterizar la modalidad *de re,* sino que muchos han apoyado, además, la idea leibniziana de que cada objeto tiene una esencia individual, o lo que en ocasiones se ha denominado *haecceitas*. Como hemos visto, la idea intuitiva de una esencia individual es la idea de una propiedad que un objeto exhibe y que ningún otro objeto podría presumiblemente tener. Los esencialistas contemporáneos han dado forma a esta noción intuitiva diciendo que una propiedad *P* es la *haecceitas* o esencia individual de un objeto *x* precisamente en el caso en que *a) x* posee la propiedad *P* en el mundo actual y en todos los mundos en los que *x* existe y *b)* no hay ningún mundo posible en el que un objeto distinto de *x* posea *P*. Algunos defensores de las esencias individuales (como Alvin Plantinga) han seguido a Leibniz a la hora de considerar que la *haecceitas* de un objeto suministra un concepto completo de ese objeto, esto es, tal que para todo mundo posible *W* y toda propiedad *P*, suministra una demostración o bien de la proposición que afirma que el objeto en cuestión tiene la propiedad *P* en *W*, o bien de que deja de poseer esa propiedad en *W*. Por todo ello se muestran de acuerdo con el hecho de que un ser omnisciente pudiera inferir a partir de la esencia individual de un objeto una descripción completa de la historia de ese objeto en cada mundo posible en el que existe.

Véase también ARISTÓTELES, DEFINICIÓN, *HAECCEITAS*, LÓGICA MODAL, MUNDOS POSIBLES, NECESIDAD.

MJL

ESENCIALISMO MEREOLÓGICO, véase ***HAECCEITAS*, MEREOLOGÍA.**

ESPACIO, multiplicidad extensa de varias dimensiones, donde el número de dimensiones corresponde al número de magnitudes variables necesarias para especificar una localización en la multiplicidad; en concreto, la multiplicidad tridimensional en la que se ubican los objetos físicos y con respecto a la cual se definen sus posiciones relativas y distancias.

El atomismo griego antiguo definía el espacio como el vacío infinito en el que se mueven los átomos; pero desde entonces viene discutiéndose si el espacio es finito o infinito y si existen espacios vacíos. Aristóteles describió el universo como un pleno finito y un espacio reducido al agregado de todos los lugares de las cosas físicas. Su concepción predominó hasta que el neoplatonismo renacentista, la revolución copernicana y el resurgimiento del atomismo reintrodujeron el espacio infinito y homogéneo como asunción cosmológica fundamental.

La controversia posterior se refirió a si el espacio asumido por la primera astronomía moderna había de concebirse como algo que existe independientemente o como una abstracción a partir de las relaciones espaciales de los cuerpos físicos. El interés por la relatividad del movimiento fortaleció la segunda concepción, pero Newton señaló que la mecánica presupone distinciones absolutas entre los movimientos y concluyó que hay que postular un espacio absoluto con las leyes básicas del movimiento *(Principia,* 1687). Leibniz argumentó en favor de la concepción relacional a partir de la identidad de los indiscernibles: las partes del espacio son indiscernibles entre sí y por tanto no pueden ser cosas que existan independientemente. La física relativista ha difuminado la controversia original mostrando las relaciones espaciales y temporales como meras manifestaciones dependientes del observador de la estructura del espaciotiempo.

Mientras tanto, Kant convirtió la controversia metafísica en una controversia epistemológica al afirmar que el espacio, que posee una estructura euclidiana, no es ni «una cosa-en-sí» ni una relación de cosas-en-sí-mismas, sino una forma a priori de la intuición externa. Su tesis fue puesta en duda por la construcción de geometrías no euclidianas en el siglo XIX, por los argumentos de Helmholtz de que los espacio intuitivo y físico son conocidos por medio de la investigación empírica y, finalmente por el uso de una geometría no euclidiana en la teoría de la relatividad. Qué presuposiciones geométricas sean inherentes a la percepción espacial humana y qué se aprenda a través de la experiencia sigue siendo hoy en día objeto de la investigación psicológica.

Véase también ESPACIOTIEMPO, RELATIVIDAD, TIEMPO.

RD

ESPACIO ABSOLUTO, véase **ESPACIO.**

ESPACIO MATEMÁTICO, véase **ESPACIO.**

ESPACIO VITAL, véase **LEWIN.**

ESPACIOTIEMPO, continuo tetradimensional que combina las tres dimensiones del espacio con el tiempo para representar geométricamente el movimiento. Cada punto es la localización de un evento y todos ellos conjuntamente representan «el mundo» a través del tiempo; los rastros en el continuo (líneas mundanas) representan las historias dinámicas de las partículas en movimiento, de manera que las líneas mundanas rectas corresponden a movimientos uniformes, las secciones tridimensionales de valor temporal constante («hipersuperficies espacialiformes» o «porciones de simultaneidad») representan todo el espacio en un momento dado.

Kant entrevió la idea al representar el «mundo fenoménico» como un plano definido por los ejes perpendiculares del espacio y el tiempo *(Disertación inaugural,* 1770) y Joseph Louis Lagrange (1736-1814) cuando se refirió a la mecánica como «geometría analítica de cuatro dimensiones». Pero la mecánica clásica asume un estándar universal de simultaneidad, y así puede tratar el espacio y el tiempo por separado. El concepto de espaciotiempo sólo fue explícitamente desarrollado cuando Einstein criticó la simultaneidad absoluta e hizo de la velocidad de la luz una constante universal. El matemático Hermann Minkowski mostró en 1908 que la estructura independiente del observador de la relatividad especial podía representarse con un espacio métrico de cuatro dimensiones: los observadores en movimiento relativo discreparían en intervalos de longitud y tiempo, pero concordarían en intervalos tetradimensionales que combinan medidas espaciales y temporales. El modelo de Minkowski hizo posible la teoría general de la relatividad, que describe la gravedad como una curvatura del espaciotiempo en presencia de masas y las trayectorias de los cuerpos en caída como las líneas más rectas en un espaciotiempo curvo.

Véase también EINSTEIN, ESPACIO, RELATIVIDAD, TIEMPO.

RD

ESPACIOTIEMPO DE MINKOWSKI, véase **ESPACIOTIEMPO, RELATIVIDAD.**

ESPECIE, véase **DEFINICIÓN.**

ESPECIE INTENCIONAL, véase **ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO.**

ESPECIES, PROBLEMA DE LAS, véase **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.**

ESPECISMO, véase ***STATUS* MORAL.**

ESPERADA, UTILIDAD, véase **PARADOJA DE NEWCOMB, PARADOJA DE SAN PETERSBURGO.**

ESPERADO, RETORNO, véase **PARADOJA DE SAN PETERSBURGO.**

ESPEUSIPO, véase **ACADEMIA.**

ESPÍRITU, véase **ALMA.**

ESPÍRITU ABSOLUTO, véase **HEGEL.**

ESPONTANEIDAD, LIBERTAD DE LA, véase **HUME, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

ESQUEMA, marco o patrón metalingüístico usado para especificar un conjunto infinito de oraciones, sus instancias, por medios finitos, que a menudo conlleva una condición referente a cómo han de llamarse sus espacios en blanco o huecos. La oración «O Abel argumenta o no es el caso que Abel argumente» es una instancia del *esquema de tercio excluso* del español «O... o no es el caso que...», en el que los dos espacios en blanco han de rellenarse con una y la misma oración (declarativa) del español. Como la teoría de números de primer orden no puede ser finitamente axiomatizada, se usa el *esquema de inducción matemática* para especificar efectivamente un conjunto infinito de axiomas: «Si cero es... y el sucesor de todo número que es... también es..., entonces todo número es...», en el que los cuatro espacios en blanco han de rellenarse con una y la misma oración aritmética abierta, como «precede a su sucesor» o «es finito». Entre los más conocidos está el *esquema V* de Tarski: «... es una oración verdadera si y sólo si...», donde el segundo hueco ha de llenarse con una oración y el primero con un nombre de esa oración.

Véase también CONVENCIÓN V, FILOSOFÍA DE LA MATEMATICA, FORMA LÓGICA, FÓRMULA ABIERTA, METALENGUAJE, TARSKI.

JCOR

ESQUEMA DE AXIOMA, véase **REGLA DE TRANSFORMACIÓN.**

ESQUEMA (V) DE TARSKI, véase **VERDAD.**

ESQUEMA REPRESENTACIONAL, véase **TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.**

ESQUEMAS, véase **KANT.**

***ESSE EST PERCIPI*,** véase **BERKELEY.**

ESTADO, manera en que un objeto o sistema *es* básicamente; las propiedades fundamentales, intrínsecas de un objeto o sistema y la base de sus restantes propiedades. Un *estado instantáneo* es un estado en un momento dado. Las *variables de estado* son aquellos constituyentes de un estado cuyos valores pueden cambiar con el tiempo. En la mecánica clásica o newtoniana, el estado instantáneo de un sistema de *n* partículas consiste en las posiciones y momentos (masas multiplicadas por velocidades) de las *n* partículas en un momento temporal dado. Otras propiedades mecánicas son funciones de las anteriores en estados. Las propiedades fundamentales y derivadas reciben frecuentemente el nombre, posiblemente confundente, de observables. El conjunto de los posibles estados de un sistema puede representarse como una fase espacial abstracta o estado espacial, con dimensiones o coordenadas para (los componentes de) cada variable de estado.

En la teoría cuántica, los estados no fijan los valores particulares de los observables, sino sólo probabilidades de que los observables asuman valores particulares para determinadas situaciones de medida. Para el positivismo o el instrumentalismo, especificar un estado cuántico no es sino proporcionar un medio para calcular esas probabilidades. Para el realismo, es más –por ejemplo, se refiere a las bases de las disposiciones o propensiones probabilistas de un sistema cuántico–. Los vectores de los espacios de Hilbert representan estados posibles y los operadores hermitianos sobre los vectores representan observables.

Véase también DISPOSICIÓN, ESTADO DE COSAS, INSTRUMENTALISMO, MECÁNICA CUÁNTICA, PROBABILIDAD, PROPENSIÓN.

DS

ESTADO, TEORÍA LIBERAL DEL, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

ESTADO DE COSAS, posibilidad, actualidad o imposibilidad como la expresada por la nominalización de una oración declarativa. (La oración declarativa «En este dado ha salido seis» puede nominalizarse como «que en este dado salga seis». La nominalización resultante puede interpretarse como un nombre de la proposición o estado de cosas correspondiente.)

Los estados de cosas son de diversos tipos. Algunos son *posibles* estados de cosas, o posibilidades. Considérese la posibilidad de que en un dado salga seis en la próxima tirada. Esa posibilidad es un estado de cosas, lo mismo que su «complementaria» –que en ese dado *no* salga seis en la próxima tirada–. Está además el estado de cosas que *conjuga* que en ese dado salga seis con que *no* salga seis. *Ese* estado de cosas (contradictorio) *no* es, por supuesto, una posibilidad ni un posible estado de co-

sas. Además, para cada estado de cosas actual hay otro no actual, su complementario.

Para cada proposición hay pues un estado de cosas: posible o imposible, actual o no. Hay quienes consideran que las proposiciones *son* estados de cosas. Algunos consideran que los hechos son estados de cosas actuales, mientras otros prefieren definirlos como proposiciones verdaderas. Si las proposiciones *son* estados de cosas, entonces los hechos son *a la vez* estados de cosas actuales y proposiciones verdaderas.

En un sentido muy amplio, los eventos no son sino posibles estados de cosas; en un sentido más restringido son estados de cosas contingentes, y en un sentido aún más restringido son estados de cosas contingentes *y* particulares, que consisten en la ejemplificación de una propiedad eneádica por una secuencia de individuos de longitud *n*. En una acepción aún más restringida, los eventos son únicamente aquellos estados de cosas contingentes y particulares que entrañan *cambio*. Que un balón de fútbol permanezca redondo durante un periodo determinado no se considera un evento, sino sólo un *estado* de ese balón, a diferencia del que alguien le dé una patada.

Véase también CONDICIÓN, PROPOSICIÓN.

ES

ESTADO DE NATURALEZA, véase **HOBBES, LOCKE.**

ESTADO ESPACIAL, véase **ESTADO.**

ESTADO OCURRENTE, véase **ESTADO.**

ESTADO PERSONAL, véase **IDENTIDAD PERSONAL.**

ESTADO POLÍTICO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA, LOCKE.**

ESTADO VARIABLE, véase **ESTADO.**

ESTAGIRITA, véase **ARISTÓTELES.**

ESTÉTICA, rama de la filosofía que examina la naturaleza del arte y el carácter de nuestra experiencia del arte y del entorno natural. Emergió como un campo diferenciado de la investigación filosófica en toda Europa durante el siglo XVIII. El reconocimiento de la estética como una rama separada de la filosofía coincidió con el desarrollo de teorías del arte que agrupaban a la pintura, la poesía, la escultura, la música, la danza (a menudo también la jardinería paisajística) reconociéndolas como cosas del mismo tipo, *les beaux arts*, o bellas artes. Baumgarten acuñó el término «estética» en sus *Reflexiones sobre la poesía* (1735) para designar a una de las dos ramas del estudio del conocimiento, a saber, el estudio de la experiencia sensorial emparejada al sentimiento, que él argüía que proporcionaba un tipo de conocimiento distinto al que proporcionan las ideas diferenciadas y abstractas que estudia la «lógica». El término lo derivó del griego antiguo *aisthanomai* («percibir»), y la «estética» siempre ha estado íntimamente conectada con la experiencia sensorial y los tipos de sentimientos que provoca.

Son cuestiones específicas del campo de la estética: ¿Hay una actitud especial, la actitud estética, que adoptemos frente a las obras de arte y el entorno natural? Y si es así, ¿cómo es? ¿Hay un tipo distintivo de experiencia, una experiencia estética? ¿En qué consiste? ¿Hay un objeto especial de atención que pueda ser llamado el objeto estético? Finalmente, ¿hay un valor distintivo, el valor estético, comparable con los valores moral, epistémico y religioso? Algunas de estas cuestiones se solapan con las de la filosofía del arte, como las concernientes a la naturaleza de la belleza, o si hay una facultad del gusto que se ejercite juzgando el valor y el carácter y estético de los objetos naturales o de las obras de arte.

La estética también abarca la filosofía del arte. La cuestión central de la filosofía del arte es la de cómo definir «arte». No todas las culturas tienen, o han tenido, un concepto de arte que coincida con el que emergió en Europa occidental durante los siglos XVII y XVIII. ¿Qué justifica que apliquemos nuestro concepto a las cosas que han producido las gentes de esas culturas? Hay muchas imágenes (pinturas incluidas), canciones, edificios y escritos que no son arte. ¿Qué distingue a las imágenes, obras musicales, etc., que sí son arte de las que no lo son? Se han propuesto respuestas diversas identificando los rasgos distintivos del arte en los términos de forma, expresividad, las intenciones del autor, y los papeles sociales o usos del objeto.

Desde el siglo XVIII ha habido debates sobre qué tipo de cosas hay que considerar «arte». Algunos han aducido que la arquitectura y la cerámica no son arte porque su función es primariamente utilitaria y las novelas no fueron incluidas durante mucho tiempo en las «bellas artes» por no estar encarnadas en el medio de los sentidos. El debate se ha mantenido respecto a los nuevos medios y lo que podrían ser nuevas formas artísticas, como el cine, el vídeo, la fotografía, el *performance est*, el *foundast*, el diseño, los carteles, y el arte computacional y electrónico. En nuestros días las esculturas pueden estar hechas no ya de mármol o bronce, sino de basura o de objetos desechados y producidos en masa. A menudo hay un rechazo explícito del oficio y la técnica por parte de los artistas del siglo XX, y los temas se han extendido para incluir lo banal y cotidiano y no sólo motivos mitológicos, históri-

cos y religiosos como ocurría en el pasado. Todos estos elementos plantean cuestiones acerca de la pertinencia de la categoría de las «bellas» artes.

Otro conjunto de cuestiones en filosofía del arte se refieren a cómo han de interpretarse, apreciarse y entenderse las obras de arte. Algunas concepciones destacan que las obras de arte son el producto de esfuerzos individuales y, por tanto, han de entenderse a la luz del conocimiento, habilidad e intenciones del productor. Otros ven el significado de una obra como algo establecido por convenciones y prácticas sociales vividas en época del artista, pero que pueden no ser conocidas o entendidas por el productor. Aun hay quienes ven el significado como algo establecido por las prácticas de los usuarios, aunque no estuvieran vigentes cuando fue producida la obra.

¿Hay estándares o criterios objetivos para evaluar las obras de arte individuales? Se ha discutido mucho, sin llegar a acuerdo alguno, sobre la validez universal de los juicios de valor, acerca de si puede haber discusiones sobre el gusto o sobre si los juicios de valor son relativos a los gustos e intereses de cada individuo (o grupos de individuos con los mismos gustos e intereses). Un juicio como «Esto es bueno» parece sin duda afirmar algo sobre la obra misma, aunque muchas veces una afirmación como ésa está basada en la sensación, en la comprensión o en la experiencia que una persona ha tenido de la obra. El valor estético o artístico de una obra suele distinguirse del simple gustar o no. Pero, ¿puede establecerse qué tipo de conocimiento o experiencia tendría que proporcionar una obra a un espectador capacitado y en qué consistiría esa capacitación? Es una cuestión a debatir si los valores artístico y estético de una obra son independientes de su impacto o postura moral, política o epistémica.

La filosofía del arte también se ha ocupado de la naturaleza del gusto, la belleza, la imaginación, la creatividad, la representación, la expresión y la expresividad, el estilo, si las obras de arte transmiten conocimiento o verdad, la naturaleza de lo narrativo y de la metáfora, la importancia de los géneros, del *status* ontológico de las obras de arte y del carácter de nuestras respuestas emocionales al arte.

Este dominio siempre ha estado bajo la influencia de las teorías filosóficas del lenguaje o del significado, y de las teorías del conocimiento y la percepción y continúa estando muy influido por la teoría psicológica y cultural, incluyendo aquí variedades de la semiótica, el psicoanálisis, la psicología cognitiva, el feminismo y el marxismo. Algunos teóricos de finales del siglo XX han negado que la estética y las «bellas artes» puedan diferenciarse legítimamente y entenderse como fenómenos humanos autónomos y separados; alegan que esas mismas categorías conceptuales manifiestan y refuerzan cierto tipo de actitudes culturales y relaciones de poder. Estos teóricos insisten en que la estética puede y tiene que desaparecer como campo diferenciado de estudio y en que lo «estético» no ha de concebirse como un tipo especial de valor. En su lugar son más partidiarios de una crítica del papel que las imágenes (no sólo la pintura, sino también el cine, la fotografía y la publicidad gráfica), los sonidos, la narrativa y las construcciones tridimensionales desempeñan en la expresión y conformación de las actitudes y experiencias humanas.

Véase también **ACTITUD ESTÉTICA, BELLEZA, PROPIEDAD ESTÉTICA, TEORÍA EXPRESIVISTA DEL ARTE, TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE.**

SLF

ESTOICISMO, uno de los tres movimientos principales que constituyen la filosofía helenística. Su fundador fue Zenón de Cito (334-262 a.C.), a quien sucedió Cleantes (331-232) en la dirección de la escuela. Pero fue su tercer director, Crisipo *(ca.* 280-*ca.* 206), quien fue su principal exponente y autor más prolífico. Estos tres filósofos son los representantes más destacados del *primer estoicismo*. No se conserva íntegra ninguna obra de los primeros estoicos, excepto el corto «Himno a Zeus» de Cleantes. Por lo demás, dependemos de la doxografía, de citas aisladas y fuentes secundarias, la mayoría hostiles. No obstante, puede reunirse una descripción notablemente coherente de su sistema.

El mundo estoico es un organismo idealmente bueno, todas cuyas partes interactúan en beneficio del todo. Está imbuido de razón divina *(logos)*, todo su desarrollo está providencialmente ordenado por el hado y se repite idéntico de una fase del mundo a la siguiente en un ciclo interminable, terminando cada fase en una conflagración *(ekpirosis)*. Sólo los cuerpos «existen» estrictamente y pueden interactuar. El cuerpo es infinitamente divisible y no contiene vacíos. En el nivel más bajo, el mundo se analiza en un principio activo, dios, y un principio pasivo, la materia, ambos probablemente corpóreos. A partir de ellos se generan, en un nivel superior, los cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua. La interacción de los cuatro elementos es análoga a la de dios y la materia: el aire y el fuego, por separado o conjuntamente, son una fuerza racional activa llamada aliento (en griego, *pneuma;* en latín, *spiritus)*, mientras que la tierra y el agua constituyen el sustrato pasivo en el que aquellos actúan, interpenetrándose completamente gracias a la estructura no dividida en partículas del cuerpo y su capacidad de mezclarse «de parte a parte». La mayoría del análisis físico se realiza en este nivel superior, y el *pneuma* se convierte en un concepto

clave de la física y la biología. Las cualidades de una cosa están constituidas por su *pneuma,* que tiene el papel adicional de darle cohesión y así una identidad esencial. En los objetos inanimados ese *pneuma* unificador se llama *hexis* («estado»), en las plantas *fisis* («naturaleza») y en los animales «alma». Incluso las cualidades del alma, como la justicia, son porciones de *pneuma* y también son por ello cuerpos: sólo así pueden tener su evidente eficiencia causal. Se admiten cuatro incorpóreos: lugar, vacío (que rodea al mundo), tiempo y *lekta* (véase más adelante); éstos no «existen» estrictamente –carecen de la capacidad corpórea de interacción– pero como ítems con un sitio objetivo en el mundo son, al menos, «algos». Los universales, identificados con las Formas platónicas, son tratados como conceptos *(ennoemata),* ficciones convenientes que ni siquiera reciben el *status* de «algos».

La ética estoica se funda en el principio de que sólo la virtud es buena y sólo el vicio malo. Otras cosas a las que convencionalmente se les asigna un valor son «indiferentes» *(adiafora),* aunque algunas, por ejemplo, la salud, la riqueza y el honor, son «preferidas» *(proegmena)* naturalmente, en tanto que sus opuestas son «despreferidas» *(aproegmena).* Aunque su posesión es irrelevante para la felicidad, desde el nacimiento esos indiferentes sirven como objeto apropiado de nuestras elecciones, siendo cada elección correcta una «función propia» *(kathekon)* –no un acto moralmente bueno, sino un paso hacia nuestro fin *(telos)* de «vivir de acuerdo con la naturaleza»–. A medida que desarrollamos nuestra racionalidad, las elecciones apropiadas se hacen más complejas, menos intuitivas. Por ejemplo, a veces puede estar más de acuerdo con el plan de la naturaleza sacrificar nuestra riqueza o salud, en cuyo caso se convierte en nuestra «función propia» hacerlo así. Tenemos un papel específico que cumplir en el plan del mundo y el progreso moral *(prokope)* consiste en aprenderlo. Ese proceso comporta ampliar nuestra «afinidad» natural *(oikeiosis):* un interés inicial por uno mismo y sus partes se extiende después a los que están próximos y, finalmente, a toda la humanidad. Sin embargo, la justicia y las restantes virtudes se encuentran realmente sólo en el sabio, una persona idealizada perfectamente racional totalmente en sintonía con el plan cósmico divino. Los estoicos dudaban de que existiera algún sabio, aunque había tendencia a considerar que por lo menos Sócrates había sido uno de ellos. El sabio es totalmente bueno, y cualquier otro totalmente malo, de acuerdo con el paradójico principio estoico de que todos los pecados son iguales. Las acciones del sabio, por muy parecidas que sean externamente a meras «funciones propias», son de un carácter enteramente distinto: se les denomina «acciones correctas» *(katorthomata).* Al actuar puramente a partir de «la recta razón», se distingue por su «libertad de las pasiones» *(apatheia):* los impulsos moralmente equivocados, o pasiones, están en la raíz de los errores intelectuales consistentes en confundir lo indiferente con lo bueno o lo malo, mientras que las evaluaciones del sabio siempre son acertadas. Sólo el sabio es feliz y verdaderamente libre, viviendo en perfecta armonía con el plan divino. Todas las vidas humanas están predeterminadas por el nexo causal providencialmente establecido y omnicomprensivo del hado; sin embargo, al ser las causas principales de sus acciones, el bien y el mal son igualmente responsables de ellas: determinismo y moral son plenamente compatibles.

La epistemología estoica defiende la existencia de la certeza cognitiva frente a los ataques de la Academia Nueva. La creencia es descrita como asentimiento *(synkatathesis)* a una impresión *(phantasia),* es decir, aceptar como verdadero el contenido proposicional de alguna impresión perceptual o reflexiva. La certeza adviene por la «impresión cognitiva» *(phantasia kataleptike),* una representación perceptual autojustificante de un hecho externo, que se pretende un lugar común. A partir de conjuntos de tales impresiones, adquirimos concepciones genéricas *(prolepsis)* y devenimos racionales. El estado intelectual supremo, el conocimiento *(episteme),* en el que todas las cogniciones se sustentan mutuamente y por ello no pueden ser «perturbadas por la razón», es una prerrogativa de los sabios. Todos lo demás es un estado de mera opinión *(doxa)* o ignorancia. No obstante, la impresión cognitiva sirve como «criterio de verdad» para todos. Otro criterio importante es la *prolepsis,* también llamada concepciones comunes y nociones comunes *(koinai ennoiai),* a la que se apela frecuentemente en la argumentación filosófica. Aunque oficialmente dependen de la experiencia, a veces parecen más intuiciones innatas, supuestamente indudables.

La lógica estoica es proposicional, frente a la lógica de términos de Aristóteles. La unidad básica es la proposición simple *(axioma),* el portador básico de la verdad y la falsedad. La silogística también emplea proposiciones complejas –condicionales, conjuntivas y disyuntivas– y descansa en cinco esquemas de inferencia «indemostrables» (a los que pueden reducirse los demás con ayuda de cuatro reglas llamadas *themata).* Todos esos elementos pertenecen a la clase de los *lekta* –«decibles» o «expresables»–. Las palabras son cuerpos (porciones vibrantes de aire), lo mismo que los objetos externos, pero los predicados como el expresado por «... camina» y los significados de las oraciones completas, como «Sócrates camina», son *lekta* incorpóreos. La estructura y contenido de pensa-

mientos y oraciones se analizan haciéndolos corresponder con *lekta,* pero los *lekta* mismos son causalmente inertes.

Se distingue convencionalmente una segunda fase de la escuela con el nombre de *estoicismo medio*. Se desarrolló principalmente en Rodas, con Panecio y Posidonio, que influyeron en la presentación del estoicismo de los influyentes tratados filosóficos de Cicerón (mediados del siglo I a.C.). Panecio *(ca.* 185-*ca.* 110) moderó algunas posiciones estoicas clásicas, su ética era más pragmática y menos preocupada por el sabio idealizado. Posidonio *(ca.* 135-*ca.* 50) abrió el estoicismo a las ideas platónicas y aristotélicas, reviviendo la inclusión de Platón de los componentes irracionales en el alma.

La tercera fase, el *estoicismo romano,* es el único periodo estoico del que se conserva una buena cantidad de escritos. Está representado sobre todo por el joven Séneca *(ca.* 1-65 d.C.), Epicteto *(ca.* 55-*ca.* 135 d.C.) y Marco Aurelio (121-80). Continuó el camino iniciado por Panecio, centrándose acusadamente en la ética práctica y personal. Muchas prominentes figuras políticas romanas fueron estoicas.

Después de el siglo II d.C., el estoicismo como sistema perdió importancia, pero su terminología y conceptos se habían convertido ya en una parte irradicable del pensamiento antiguo. A través de los escritos de Cicerón y Séneca, su impacto en el pensamiento moral y político del Renacimiento fue inmenso.

Véase también CICERÓN, DOXÓGRAFOS, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.

DNS

ESTOICISMO MEDIO, véase **ESTOICISMO.**

ESTRATEGIA, véase **TEORÍA DE JUEGOS.**

ESTRATÓN DE LÁMPSACO *(ca.* 335-*ca.* 267 a.C.), filósofo y polígrafo griego, apodado «el físico» por sus ideas innovadoras en ciencias naturales. Sucedió a Teofrasto como director del Liceo. Fue primero tutor real en Alejandría, y contó con Aristarco, que desarrolló el primer modelo heliocéntrico, entre sus alumnos. De los diversos escritos de Estratón sólo se conservan algunos fragmentos y resúmenes. En ellos aparece como un crítico del análisis conceptual abstracto de los teóricos anteriores, partidario de prestar más atención a la evidencia empírica. Entre los blancos de sus ataques estaban los argumentos atomistas de que el movimiento es imposible a menos que haya vacío y también la tesis de Aristóteles de que la materia es totalmente continua. Estratón alegaba que no se da ningún vacío grande en la naturaleza, aunque la materia es naturalmente porosa, punteada de pequeñas bolsas de vacío. Sus investigaciones de la compresión y la succión influyeron en la fisiología antigua. En dinámica defendió que la ligereza no es una propiedad de los cuerpos, que sólo tienen más o menos peso.

Véase también ESCUELA PERIPATÉTICA, FILOSOFÍA HELENÍSTICA, LICEO.

SAW

ESTRUCTURA, véase **CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, GRAMÁTICA, REGLA DE TRANSFORMACIÓN.**

ESTRUCTURA LOCUCIONAL, véase **ANÁLISIS SINTÁCTICO.**

ESTRUCTURA PROFUNDA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, GRAMÁTICA, REGLA DE TRANSFORMACIÓN.**

ESTRUCTURA SUPERFICIAL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, GRAMÁTICA, REGLA DE TRANSFORMACIÓN.**

ESTRUCTURALISMO, amplio y distintivo espectro de productiva investigación desarrollada en las ciencias sociales y humanas entre las décadas de 1950 y 1970, principalmente en Francia. Es difícil describir el estructuralismo como un movimiento, por las limitaciones metodológicas vigentes en las diversas disciplinas influidas por el estructuralismo –por ejemplo, la antropología, la filosofía, la teoría de la literatura, el psicoanálisis, la teoría literaria, el psicoanálisis, la teoría política e incluso las matemáticas–. No obstante, suele aceptarse que los principios organizadores del estructuralismo provienen de la obra de Saussure, el fundador de la lingüística a principios del siglo XX. Discutiendo los enfoques filológicos e historicistas predominantes en la lingüística, propuso un modelo «científico» del lenguaje, entendido como un sistema cerrado de elementos y reglas que dan cuenta de la producción y comunicación social del significado. Inspirándose en la noción de «hecho social» de Durkheim –el dominio de objetividad en el que convergen los órdenes psicológico y social–, Saussure vio el lenguaje como el acerbo común de signos discursivos compartidos por una comunidad lingüística dada. El signo concreto se compone de dos elementos, un significante fonémico, o elemento sonoro distintivo, y un significado correspondiente, o elemento significado. La relación definitoria entre el sonido del signo y el componente de significado es arbitraria, es decir, está basada en una asociación convencional, y no se debe a ninguna función de la inclinación personal del sujeto hablante ni a ninguna consideración externa de la referencia. Lo que confiere una especificidad o

identidad a cada significante particular es su relación diferencial con los demás significantes del conjunto mayor; por consiguiente, cada unidad básica del lenguaje es en sí misma el producto de las diferencias con otros elementos del sistema. Troubetzkoy extendió este principio de relación diferencial –y estructural– al orden de los fonemas, en el que un conjunto definitorio de diferencias vocálicas subyace en la constitución de todos los fonemas lingüísticos. Finalmente, para Saussure, el conjunto cerrado de los signos está regido por un sistema de reglas sintácticas, fonémicas y gramaticales. El lenguaje deriva así su significación de su propia organización autónoma, y eso sirve para garantizar su función comunicativa.

Como el lenguaje es el ejemplar más notable de sistema sígnico social, la descripción estructural puede servir como modelo arquetípico para la comprensión de la inteligibilidad misma de los sistemas sociales en cuanto tal –de ahí su obvia pertinencia para los más amplios intereses de las ciencias humanas y sociales–. Esa conclusión fue señalada por Saussure en su *Curso de lingüística general* (1916), pero fue presentada dramáticamente por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss –a quien suele considerarse el fundador del estructuralismo moderno– en sus extensos análisis en el área de la antropología social, para empezar en sus *Estructuras elementales de parentesco* (1949). Lévi-Strauss alegaba que la propia sociedad está organizada según alguna forma de comunicación e intercambio significativos –sea la información, el conocimiento o los mitos, o incluso de sus propios miembros–. La organización de los fenómenos sociales puede clarificarse así mediante una detallada elaboración de sus estructuras subyacentes, que, colectivamente, atestiguan una racionalidad social más profunda y omnicomprensiva. Como en el análisis del lenguaje, esas estructuras sociales serían desveladas no por una observación directa, sino por inferencia y deducción a partir de los datos empíricos observados. Además, como esas estructuras son modelos de relaciones específicas, que a su vez expresan las propiedades diferenciales de los elementos componentes que se están investigando, el análisis estructural es al mismo tiempo fácilmente formalizable y susceptible de muy diversas aplicaciones. En Gran Bretaña, por ejemplo, Edmund Leach aplicó esos análisis al dominio de la antropología social; en los Estados Unidos, Noam Chomsky aplicó intuiciones estructuralistas a la teoría lingüística y a la filosofía de la mente; en Italia, Umberto Eco emprendió extensos análisis estructuralistas en los campos de la semiótica social y literaria.

Con su reconocimiento de que el lenguaje es un sistema de signos social regido por reglas y de que la comunicación efectiva depende de los recursos que suministren al hablante los códigos del lenguaje mismo, el enfoque estructuralista tiende a preocuparse poco de las consideraciones más tradicionales de «subjetividad» e «historicidad» en su tratamiento del discurso significativo. En el postestructuralismo que brotó de este enfoque, el filósofo francés Michel Foucault, por ejemplo, se centró en la creación del «sujeto» en los diversos discursos epistémicos de imitación y representación, así como en los papeles institucionales del conocimiento y el poder en la producción y conservación de «disciplinas» particulares de las ciencias naturales y sociales. Esas disciplinas, sugería Foucault, rigen a su vez nuestras nociones teóricas y prácticas de enfermedad, criminalidad, castigo, sexualidad, etc., nociones que sirven colectivamente para «normalizar» al individuo sujeto a su determinación. Asimismo, en el campo del psicoanálisis, Jacques Lacan bebió de las obras de Saussure y Lévi-Strauss para enfatizar el interés de Freud por el lenguaje y alegar que, como conjunto de códigos determinantes, el lenguaje sirve para estructurar la inconsciencia misma del sujeto. Es, sin embargo, el propio dinamismo del lenguaje, incluida la metáfora, la metonimia, la condensación, el desplazamiento, etc., el que introduce, problemáticamente, lo simbólico social en la constitución del sujeto. Louis Althusser aplicó los principios de la metodología estructuralista a su análisis del marxismo; en concreto, del papel desempeñado por la contradicción en la comprensión de la formación infraestructural y superestructural, es decir, en la constitución de la dialéctica histórica. Su explicación sigue el rechazo de Feuerbach por parte de Marx, negando al mismo tiempo el papel de la subjetividad y el humanismo tradicionales y presentando un análisis «científico» del «materialismo histórico», un análisis que sería en principio antihistoricista aunque atento al actual estado político de diversos asuntos. Para Althusser, semejante análisis filosófico ayudaba a adquirir un discernimiento «objetivo» de la transformación histórica de la realidad social.

La restricción que el estructuralismo imponía a las concepciones tradicionales de la subjetividad y la historia tiñe dramáticamente su tratamiento tanto de los individuos que son agentes del discurso significativo como del campo objetual lingüísticamente articulable en general. Esta reorientación de los intereses de la investigación (sobre todo en Francia, por influjo de las obras de Roland Barthes y Michel Serres en los campos de la poética, la semiótica cultural y la teoría de la comunicación) dio como resultado una serie de análisis originales y también provocó vivos debates entre los partidarios de la metodología estructuralista y las escuelas de pensamiento con una orientación más tradicional (por ejemplo, la fenomenología, el existencialismo, el marxismo y el empi-

rismo y las filosofías positivistas de la ciencia). Estos debates sirvieron como herramienta para plantear las posteriores discusiones sobre la deconstrucción y la teoría posmoderna de la generación filosófica de la década de 1980 y posteriores.

Los pensadores postestructuralistas acaso se interesaran menos por la organización de los fenómenos sociales que por su constitución inicial y su dinámica subsiguiente. Por tanto, la problemática del sujeto y su historia –o, en término más amplios, de la temporalidad misma– resurgieron. Las nuevas discusiones fueron avivadas por una valoración más crítica del lenguaje y tendieron a ser antihegelianas por su rechazo de la tendencia totalizadora de la metafísica sistemática. La crítica de Heidegger de la metafísica tradicional fue una de las mayores influencias en la discusión que siguió al estructuralismo, además de la revisión de las primeras explicaciones nietzscheanas de la «genealogía», su antiesencialismo y su tesis de una «voluntad de poder» dinámica. Por añadidura, diversos filósofos postestructuralistas destacaron las nociones freudianas de libido e inconsciente como factores determinantes de la comprensión no sólo del sujeto, sino también de los componentes retóricos y afectivos profundos del uso del lenguaje. En los debates inicialmente planteados por los estructuralistas de este periodo, participó una sorprendente variedad de filósofos y críticos, y sus extensas respuestas y réplicas críticas conforman el vibrante periodo postestructuralista de la vida intelectual francesa. Figuras como Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Julia Kristeva, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy y Luce Irigaray han inaugurado una serie de reflexiones contemporáneas que han cobrado una repercusión internacional.

Véase también DECONSTRUCCIÓN, FILOSOFÍA CONTINENTAL, FILOSOFÍA POSMODERNA, FOUCAULT, HEIDEGGER, LACAN, SAUSSURE.

DAL

ESTRUCTURALISMO MATEMÁTICO, tesis de que el objeto de cualquier rama de la matemática es una estructura o unas estructuras. Defínase un «sistema de números naturales» como una colección infinita contable de objetos con un objeto inicial designado y una relación de sucesión que satisfaga los principios de la inducción matemática. Ejemplos de sistemas de números naturales son los numerales arábigos y una secuencia infinita de distintos momentos temporales. Según el estructuralismo, la aritmética trata de la forma o estructura común a los sistemas de números naturales. En consonancia, un número natural viene a ser una posición en una organización o un lugar en un patrón. De manera análoga, el análisis real trata de la estructura de los números reales, la forma común a los campos totalmente ordenados. Las cuestiones filosóficas acerca del estructuralismo se refieren a la naturaleza de las estructuras y sus lugares. Como una estructura es un uno-de-varios tipos, viene a ser un universal. Los estructuralistas han defendido análogos de algunas de las posiciones tradicionales acerca de los universales, como el realismo y el nominalismo.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, INDUCCIÓN MATEMÁTICA, POSTULADOS DE PEANO.

SSHA

ESTUDIOS DE CRÍTICA LEGAL, colección suelta de escritos legales y teóricos del derecho que surge en los Estados Unidos y Gran Bretaña a mediados de la década de 1970 y que aspira a establecer una jurisprudencia y una ideología política. Al igual que el realismo legal americano de las décadas de 1920 y de 1930, el proyecto relativo a una jurisprudencia es básicamente negativo; consiste en el descubrimiento de supuestas contradicciones tanto dentro de la ley en su conjunto como en áreas específicas, tales como los contratos o el derecho criminal. La consecuencia que se deriva para la jurisprudencia ante estas contradicciones dentro de la ley es que cualquier decisión puede ser defendida como una consecuencia lógica de proposiciones imperativas de la ley y, por tanto, hacer que ésta resulte en ciertos casos algo incapaz de ofrecer una guía. Al igual, también, que en el caso de los realistas críticos americanos, la ideología política de esta escuela es vagamente izquierdista, simpatizando con la crítica comunitarista al liberalismo. Los comunitaristas acusan al liberalismo por el excesivo énfasis que pone en los derechos individuales y en el bienestar individual a expensas del valor intrínseco de ciertos bienes colectivos. Dado el relativismo cognitivo de muchos de sus partidarios, los estudios de crítica legal no parecen aspirar a disponer de nada que pudiera pasar por una teoría del derecho o de la política.

Véase también FILOSOFÍA DEL DERECHO, FILOSOFÍA POLÍTICA, JURISPRUDENCIA.

MSM

ETERNIDAD, véase ATRIBUTOS DIVINOS.

ETERNO RETORNO, doctrina que sostiene que los mismos sucesos, ocurriendo de acuerdo con la misma secuencia, e involucrando las mismas cosas, han ocurrido infinitas veces en el pasado y ocurrirán infinitas veces en el futuro. Esta doctrina, atribuida de forma destacada a los estoicos y a Nietzsche, es antitética a los puntos de vista filosóficos y religiosos que afirman que el orden del mundo es único, en parte contingente, y que está orientado a

un cierto fin. Los estoicos interpretaron el eterno retorno como la consecuencia de la actividad divina perpetua que impone principios causales sin excepción al mundo de un modo supremamente racional y providencial. El mundo, siendo el mejor de los posibles, sólo puede ser repetido sin fin. Los estoicos no llegan a explicar por qué el mejor de los mundos posibles no puede ser eterno haciendo la repetición innecesaria. No está claro si Nietzsche propuso la doctrina del eterno retorno como una auténtica teoría cosmológica o como un experimento mental destinado a enfrentar a la persona con la autenticidad de su vida: ¿defenderíamos la vida que tenemos incluso si supiéramos que ha de repetirse una y otra vez sin término? Desde otra interpretación posible, la versión que propone Nietzsche, al igual que la estoica, hace hincapié en el carácter inexorable y en la necesaria interconexión de todas las cosas y todos los fenómenos aunque, y a diferencia de la versión estoica, rechace la divina providencia.

Véase también ESTOICISMO, NIETZSCHE.

WEM

ETERNO RETORNO, LEY DEL, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

ÉTICA, estudio filosófico de la moral. El término se suele también usar de forma intercambiable con «moral» para indicar cuál es la materia de este estudio. En ocasiones se usa también en un sentido más estricto para expresar los principios morales de una determinada tradición, grupo o individuo. La ética cristiana y la ética de Albert Schweitzer son ejemplos de estos usos. En este artículo la palabra se empleará tan sólo para aludir al estudio filosófico de la moral.

La ética, junto con la lógica, la metafísica y la epistemología, es una de las ramas principales de la filosofía. Corresponde, según la división tradicional de la misma en filosofía formal, natural y moral, a la última de estas disciplinas. A su vez, se puede dividir en el estudio general del bien, en el estudio general de las acciones moralmente correctas, en la ética aplicada, la metaética, la psicología moral y la metafísica de la responsabilidad moral. Estas divisiones no son netas, de modo que muchos estudios importantes en ética resultan ser interdisciplinares. Pese a ello, sirven bien al propósito de facilitar la identificación de diferentes problemas, movimientos y escuelas dentro de esta disciplina.

Los dos primeros, el estudio general del bien y el estudio general de la acción moralmente correcta, constituyen la principal ocupación de la ética. Sus principales preguntas sustantivas son, respectivamente, qué fines deberíamos, en tanto que seres humanos plenamente racionales, elegir y perseguir y qué principios morales son los que deberían regir nuestras elecciones y metas. Discutir cómo se conectan estos problemas constituye la principal cuestión de tipo estructural que afecta a la disciplina, y son las diferencias estructurales entre los diversos sistemas éticos un reflejo de las diferentes respuestas a esta cuestión. En la ética contemporánea, el estudio de la estructura ha ido pasando progresivamente a un primer plano, en especial como algo previo al estudio general de la acción moralmente correcta. En el orden natural de la exposición, las cuestiones sustantivas vienen, no obstante, primero.

El bien y la cuestión de los fines. Los filósofos han venido tratando el problema de los fines a los que nos deberíamos orientar de una de estas dos formas: como una pregunta acerca de los componentes de vida satisfactoria o como una pregunta acerca de qué cosas son buenas es sí mismas. En el primer modo de tratar la cuestión se asume que buscamos de forma natural tener una vida satisfactoria y, por tanto, determinar sus componentes supone determinar, de forma relativa a nuestro deseo de una vida tal, qué fines deberíamos perseguir. En el segundo modo de tratar el problema, no se establece una suposición tal acerca de la naturaleza humana, sino que más bien se asume que aquello que es bueno en sí mismo resulta ya algo digno de elegir o pretender. La primera opción conduce directamente a la teoría del bienestar humano. La segunda, conduce a la teoría de los valores intrínsecos.

La primera de estas teorías tiene su origen en la ética griega, y es el término *eudaimonia* el que se utiliza para referise al problema. Este término se suele traducir por «felicidad», pero en ocasiones se traduce también como «prosperidad», para conseguir que el asunto del bienestar haga más referencia a cómo le va a un individuo que a cómo de bien se siente. Estas alternativas acerca de diferentes concepciones del bienestar informan a su vez de la existencia de dos grandes puntos de vista dentro de la teoría: aquel según el cual el sentirse bien o el placer son la esencia del bienestar humano y aquel otro que sostiene que ello consiste en obrar bien o en destacar en acciones notables. El primer punto de vista es el hedonismo en su forma más clásica. Su representante más famoso entre los antiguos fue Epicuro. El segundo punto de vista es el perfeccionismo, doctrina común a distintas escuelas en el pensamiento clásico. Entre sus partidarios se encuentran Platón, Aristóteles y los estoicos. Entre los modernos, los defensores más renombrados de esta posición son J. S. Mill y Nietzsche.

Aunque estas dos perspectivas difieren acerca de la cuestión de aquello en que consiste esencialmente el bienestar humano, ninguna niega por ello el hecho de que la respuesta de la otra tenga importancia en el tramiento del problema. De hecho, las

exposiciones más maduras de cada una de ellas atribuye a las respuestas de la restante un papel ancilar. De este modo, el hedonismo, tal y como es presentado por Epicuro, toma el hecho de sobresalir en la realización de acciones notables –por ejemplo, el ejercitar los poderes intelectuales de la persona y sus virtudes morales en formas ejemplares y fructíferas– como el verdadero medio de expermientar en esta vida los placeres más satisfactorios. El perfeccionismo, por su parte, tal y como es desarrollado en la ética aristotélica, subraya la importancia del placer –la profunda satisfacción que proviene de hacer bien alguna tarea importante– como un componente natural del logro de la excelencia en las cosas que importan. Estas dos perspectivas, tal y como se expresan en estas formulaciones maduras, difieren no tanto en el tipo de actividades que consideran centrales en una vida satisfactoria como en los modos de explicar la bondad de esa vida. La principal diferencia entre ellas es, pues, filosófica más que prescriptiva.

La segunda de las teorías nombradas más arriba, la del valor intrínseco, también tiene su raíces en la ética griega y, más en concreto, en la teoría de las Formas de Platón. Pero a diferencia de la teoría de Platón, alguno de cuyos principios básicos incluye ciertas doctrinas relativas a la realidad y la transcendencia del valor, la teoría de los valores intrínsecos nunca contiene ni presupone cualesquiera tesis de tipo metafísico. Lo que se discute en la teoría es qué cosas son buenas en sí mismas, de modo que se puede adoptar en esto una posición que no comprometa con cualesquiera tesis acerca de la realidad o irrealidad del bien o acerca de su transcendencia o inmanencia. En la lista de las muchas cosas que los filósofos han considerado buenas en sí mismas se encuentran la vida, la felicidad, el placer, el conocimiento, la virtud, la amistad, la belleza y la armonía. Esta lista podría ampliarse sin mucha dificultad.

El interés en lo que constituye la bondad que subyace a los diferentes ítems de la lista ha llevado a los filósofos a concentrarse primero en la cuestión de si existe algo que los una. Las doctrinas enfrentadas por la respuesta a esta pregunta son el monismo y el pluralismo. Los monistas defienden la unidad de la lista, los pluralistas la rechazan. Platón, por ejemplo, fue un monista. Sostuvo que la bondad de todo aquello que es bueno en sí mismo consiste en la armonía y que por tanto cada una de esas cosas debe su bondad al hecho de ser armoniosas. Otros filósofos han propuesto el placer como el único constituyente de la bondad. De hecho, al concebir el placer como un tipo particular de experiencia o estado de conciencia, han venido a proponer este tipo de experiencia como la única cosa buena en sí misma, caracterizando todas las demás como algo instrumentalmente bueno, esto es, como algo que debe su bondad al hecho de ser una fuente de placer. De este modo, el hedonismo deviene una suerte de monismo.

En este caso, no obstante, se debe distinguir entre el punto de vista que sostiene que son las experiencias del placer propias del individuo las que son intrínsecamente buenas y aquel otro punto de vista que sostiene que son las experiencias de placer de cualquier individuo, de hecho, de todo individuo sentiente, las que son intrínsecamente buenas. La primera posición es denominada (por Sidgwick) hedonismo egoísta, y la última, hedonismo universalista. Esta distinción puede ser generalizada entendiéndola como una distinción entre puntos de vista centrados en el yo y puntos de vista de tipo universal acerca de lo que es bueno en sí mismo, o, como los filósofos suelen decir ahora, entre puntos de vista relativos al agente y neutrales respecto del agente. Como tal, indica un punto significativo de desacuerdo dentro de la teoría de los valores intrínsecos, un desacuerdo en el cual la aparente arbitrariedad y ceguera del egoísmo lo hace más difícil de defender. Para obtener esta conclusión se ha de ser cuidadoso, no obstante, en no mezclar todos estos puntos de vista acerca del bienestar humano, ya que cada uno de ellos representa un conjunto de respuestas alternativas a una cuestión diferente. En otras palabras, se debe ser cuidadoso y no inferir de la mayor defendibilidad del universalismo con respecto al egoísmo que el universalismo es el punto de vista predominante en el estudio general del bien.

Acción moralmente correcta. El estudio general de la acción moralmente correcta afecta a los principios de lo correcto y lo erróneo que gobiernan nuestras elecciones y metas. En la ética moderna estos principios suelen ser tratados desde una concepción jurídica. De acuerdo con esto, son interpretados como algo que constituye un código moral que define los deberes de los hombres y mujeres que viven justos en compañía. Esta concepción de los principios morales se debe principalmente a la influencia del cristianismo, aunque algunos de sus elementos están ya presentes en la ética estoica. Su ascendente en el estudio general de la acción moralmente correcta sitúa la teoría del deber en el centro de ese estudio.

La teoría tiene dos partes: la exposición sistemática del código moral que define nuestros deberes y lo que es su justificación. La primera parte, cuando se desarrolla en su totalidad, presenta formulaciones completas de los principios fundamentales de lo que es correcto e incorrecto y muestra cómo derivar de ellos todos los deberes de tipo moral. El modelo estándar lo considera como sistema axiomático de tipo matemático; no obstante, algunos filósofos han propuesto como una alternativa los sistemas técni-

cos característicos de ciencias aplicadas tales como la medicina y la estrategia. La segunda parte, si resulta exitosa, establece la autoridad de esos principios y valida así el código. Se suelen utilizar distintos métodos y criterios de justificación, ninguno de ellos resulta ser el canónico. El éxito a la hora de establecer la autoridad de los principios de autoridad depende de la corrección del argumento que surge del método o criterio que se emplee.

Un criterio tradicionalmente considerado es el que está implícito en la idea de un sistema axiomático. Para este criterio, los principios fundamentales de lo que es correcto o incorrecto poseen autoridad en virtud de ser verdades autoevidentes. Esto es, se consideran a la par con los axiomas no sólo por ser los primeros principios de un sistema deductivo, sino también por ser principios cuya verdad puede ser inmediatamente apreciada mediante reflexión. El uso de este criterio para establecer los principios de autoridad constituye el sello del *intuicionismo* moral. Esta posición, dominante un tiempo en el terreno de la ética, ha visto cómo su posición dentro de la disciplina se ha erosionado considerablemente por el efecto de la corriente de escepticismo relativa a las afirmaciones autoevidentes surgida durante el siglo XX.

En la actualidad, el método más influyente de justificación que es consistente con el uso del modelo del método axiomático es el que parte de una concepción judicial de esos principios. Para este método, los principios son interpretados como la expresión de una voluntad legisladora y, por tanto, su autoridad procede de la soberanía de la persona o colectivo cuya voluntad se considera que expresan. El ejemplo más antiguo de uso de este método es el de la *teoría de los mandamientos divinos*. Para esta teoría, los principios morales se consideran leyes dispuestas por Dios para la humanidad, cuya autoridad deriva de la supremacía divina. Esta teoría es la fuente original cristiana para la concepción jurídica de los principios morales. El auge del pensamiento secular desde la Ilustración ha limitado considerablemente su influencia. Ejemplos posteriores que siguen atrayendo un amplio interés y discusión son el formalismo y el contractualismo.

El formalismo está perfectamente ejemplificado por la ética kantiana. Considera que un principio moral es un precepto que satisface el criterio formal de poder ser tomado como una máxima universal y toma este criterio formal como una seña de la razón pura. Los principios morales son, por tanto, leyes que emanan de la razón. Tal y como Kant lo establece, se trata de leyes que, como seres racionales, nos damos a nosotros mismos y que regulan nuestra conducta en la medida en que nos comprometemos con la naturaleza racional de los demás. Se trata de leyes para una república de la razón o, como Kant mismo afirma, un reino de fines cuya legislación alcanza a todos los seres racionales. Mediante este ideal, Kant hace inteligible y eficaz la idea, oscura de otro modo, de que los principios morales derivan su autoridad de la soberanía de la razón.

El contractualismo obtiene su inspiración tanto de la ética kantiana como de las teorías del contrato social propias de Locke y Rousseau. Su expresión más completa e influyente es la que aparарece en la obra de John Rawls. Desde este punto de vista, los principios morales representan los términos ideales en que se establece la cooperación social para las personas que viven juntas en comunidad considerándose unas a otras como iguales. Más en concreto, se consideran las condiciones de un acuerdo ideal entre tales personas como un acuerdo que adoptarían si fuesen reunidos como una asamblea de iguales. Asamblea que se encargaría de decidir colectivamente acerca de las disposiciones sociales que regulan sus relaciones, alcanzando su acuerdos como resultado de un debate abierto y una deliberación racional. La autoridad de los principios morales deriva, por tanto, de la limpieza de los procedimientos por los que se llegaría a establecer los términos de la cooperación social en esta hipotética convención constitucional, de modo tal que cualquier sujeto racional que desease vivir pacíficamente con otros y que se imaginase a sí mismo como miembro de esa convención aceptaría sus resultados simplemente a la vista de la limpieza de sus procedimientos. La autoridad moral deriva, en definitiva, del consentimiento hipotético de los gobernados.

Aquellos filósofos que consideran los códigos morales bajo el modelo de un sistema de técnicas como los de las ciencias aplicadas hacen uso de un método de justificación completamente diferente. Desde este punto de vista, al igual que los principios de la medicina representan un conocimiento acerca del mejor modo de promover la salud, los principios acerca de lo bueno y lo malo han de representar conocimiento acerca del mejor modo de promover los fines de la moral. Estos filósofos tienen, por tanto, una concepción teleológica de los códigos morales. Nuestro deber fundamental consiste en promover ciertos fines y los principios de lo bueno y lo malo organizan y dirigen nuestros esfuerzos en esa dirección. Lo que justifica estos principios viene a ser, entonces, el hecho de que los fines a los que sirven son los correctos y que las acciones que prescriben son el mejor modo de promover esos fines. Los principios poseen autoridad, en otras palabras, en virtud de la sabiduría contenida en sus prescripciones.

Los diferentes puntos de vista teleológicos en la teoría del deber corresponden a las distintas respuestas a la cuestión acerca de cuáles son los fines a promover. La respuesta más común apunta a la felicidad, y la principal división entre los distintos

puntos de vista refleja la distinción existente en la teoría de los valores intrínsecos entre egoísmo y universalismo. De este modo, el egoísmo y el universalismo en la teoría del deber sostienen, respectivamente, que el deber fundamental de la moral es promover, de la mejor forma posible, la propia felicidad, y que ese deber consiste en la promoción, de nuevo de la mejor manera posible, de la felicidad de la humanidad. El primer punto de vista representa el egoísmo ético y se basa en el ideal del amor racional hacia uno mismo. El otro representa el *utilitarismo* y se basa en el ideal de la bondad racional. Los representantes más famosos e influyentes de egoísmo ético en la filosofía moderna son Hobbes y Spinoza. Desde entonces ha tenido, no obstante, pocos defensores destacados. Bentham y J. S. Mill encabezan la lista de defensores del utilitarismo. Este punto de vista continúa siendo en la actualidad enormemente influyente.

Para estas doctrinas teleológicas, las respuestas a las preguntas relativas a los fines que debemos perseguir son las que determinan los principios de lo que es moralmente correcto e incorrecto. Dicho de otra forma, el estudio general de la acción moralmente correcta es, desde esta perspectiva, algo subordinado al estudio general del bien. Ésta es una de las dos principales respuestas a la pregunta estructural acerca de cómo se conectan ambos estudios. La otra es la que afirma que el estudio general de la acción moralmente correcta es en alguna medida independiente del estudio general acerca del bien. Para los puntos de vista representativos de este tipo de respuesta, algunos principios relativos a lo moralmente correcto e incorrecto, en especial los principios de justicia y lealtad, prescriben acciones incluso cuando de su ejecución puede resultar más mal que bien. Estos puntos de vista son, por ello, deontológicos. El principio de *fiat iustitia ruat coelum* captura perfectamente lo que es su espíritu. La oposición existente entre teleología y deontología en ética subyace a muchas de las disputas en lo que es el estudio general de la acción.

Las principales preguntas sustantivas y estructurales de ética no surgen sólo con respecto a la conducta de la vida humana en general, sino también con respecto al ejercicio de ciertas profesiones tales como la medicina, el derecho, el periodismo, la ingeniería, y los negocios. El examen de estas preguntas en relación a las prácticas comunes y los códigos tradicionales en dichas profesiones y ocupaciones ha dado lugar a la *ética aplicada*. En estas investigaciones, las ideas y teorías procedentes de los estudios generales de la acción moralmente correcta e incorrecta se aplican a las circunstancias y problemas particulares de cierta profesión u ocupación, y las técnicas filosóficas habituales son empleadas para definir, clarificar y organizar los problemas éticos hallados en sus dominios. En medicina, en concreto, donde los rápidos avances tecnológicos generan de la noche a la mañana nuevos problemas éticos acerca de problemas tales como la vida y la muerte, el estudio de la ética biomédica ha generado un substancial interés tanto entre los practicantes de la medicina como entre los eruditos.

Metaética. En sentido amplio, los estudios generales acerca de la acción moralmente correcta e incorrecta y los estudios específicos en ética aplicada consisten en la sistematización, profundización y revisión de nuestras opiniones acerca del modo en que debemos conducirnos en la vida. Al mismo tiempo, es algo característico de los filósofos que cuando reflexionan acerca de tales sistemas de creencias, también lo hagan sobre la naturaleza de los fundamentos de esas creencias. Estas preguntas, cuando se refieren a las creencias éticas, definen lo que es el campo de la *metaética*. La relación entre este campo y las demás investigaciones se representa comúnmente aceptando que el dominio genuino de la ética lo constituyen aquellas investigaciones particulares, tomando entonces la metaética como el estudio de los conceptos, métodos de justificación y supuestos ontológicos de la ética propiamente dicha.

Según esto, la metaética puede proceder tanto de un interés en la epistemología de la ética como de un interés en su metafísica. Bajo la primera de estas perspectivas, el estudio se centra en preguntas acerca del carácter del conocimiento ético. Lo típico es que se centre en las creencias éticas más simples, como, por ejemplo, «robar está mal» o «es mejor dar que recibir», y proceder a analizar los conceptos en virtud de los cuales estas creencias son éticas, así como su fundamento lógico. Bajo la segunda perspectiva, el estudio se centra en preguntas acerca de la existencia y carácter de las propiedades éticas. Lo común en este caso es centrarse en los predicados éticos más básicos, tales como la bondad y la maldad, y considerar si hay propiedades éticas auténticamente representadas por tales predicados, y si es así, si están y cómo están relacionadas con el mundo natural. Las dos perspectivas son complementarias: ninguna de ellas domina a la otra.

La perspectiva epistemológica es comparativa. Busca en las ramas más exitosas del conocimiento, las ciencias naturales y la matemática pura, paradigmas en que inspirarse. Los primeros suministran el paradigma para el conocimiento basado en la observación de los fenómenos naturales; la segunda suministra el paradigma del conocimiento que aparentemente resulta del mero ejercicio de la razón. Bajo la influencia de estos paradigmas han surgido

tres puntos de vista distintos: el naturalismo, el racionalismo y el anticognitivismo.

El naturalismo considera el conocimiento ético como algo empírico y, en consecuencia, lo modeliza sobre el paradigma de las ciencias naturales. Los conceptos éticos, desde esta perspectiva, resultan algo concerniente a los fenómenos naturales. El racionalismo considera el conocimiento ético como un tipo de conocimiento a priori y en consecuencia lo modeliza siguiendo el paradigma de la matemática pura. Desde esta perspectiva, los conceptos éticos conciernen a la moral, entendida ésta como algo por completo distinto a los fenómenos naturales, aunque con aplicación sobre ellos, y cuyo contenido y estructura pueden ser capturados por la razón independientemente de los *inputs* de los sentidos. El anticognitivismo, en oposición con estos puntos de vista, niega que la ética sea una rama genuina del conocimiento o a lo sumo considera que es una rama del conocimiento sólo en un sentido adjetivo. En cualquier caso, niega que la ética sea propiamente modelizada sobre el ejemplo de las ciencias naturales o la matemática. Para la forma más extrema de anticognitivismo, no hay conceptos éticos en un sentido genuino; palabras tales como «correcto» e «incorrecto», «bueno» y «malo» no tienen un sentido cognitivo, sino que sirven más bien para expresar sentimientos y emociones, decisiones y compromisos. Para otras formas menos extremas, esas palabras tienen un sentido cognitivo, aunque sea manifiestamente secundario con respecto a la expresión de sentimientos y decisiones o al deseo de influir sobre ciertas actitudes. El naturalismo queda bien representado en la obra de Mill; el racionalismo, en la de Kant y los intuicionistas morales, y el anticognitivismo, que no surge como un punto de vista diferenciado hasta el siglo XX, se ve expuesto de forma más rotunda en la obra de C. L. Stevenson y R. M. Hare. Sus preocupaciones más características fueron anticipadas, no obstante, por Hume, cuyo ataque escéptico al racionalismo fijó la agenda para los siguientes trabajos en metaética.

La perspectiva metafísica se centra en la cuestión de la objetividad, esto es, en la pregunta acerca de si los predicados éticos representan propiedades reales de un mundo exterior o propiedades aparentes inventadas, propiedades que deben su existencia a la percepción, al sentimiento o al pensamiento de aquellos a quienes se atribuye. Hay dos teorías que son dominantes dentro de esta perspectiva. La primera, el *realismo moral*, defiende la existencia de propiedades éticas. Considera que se hallan insertas en el mundo externo y que por tanto existen independientemente del hecho de ser percibidas. Para el realismo moral, la ética es una disciplina objetiva, una disciplina que promete el descubrimiento y confirmación de verdades objetivas. Al mismo tiempo, los defensores de esta tesis difieren fundamentalmente en la pregunta acerca del carácter de las propiedades éticas. Algunos, como, por ejemplo, Platón y Moore, las consideran puramente intelectivas y, por tanto, como algo irreductiblemente distinto a las propiedades empíricas. Otros, como, por ejemplo, Aristóteles y Mill, las consideran como algo empírico y en consecuencia reductibles a, o sobrevenidas a partir de, otras propiedades de tipo empírico. El segundo punto de vista, el del *subjetivismo moral* niega la existencia real de las propiedades éticas. Para esta doctrina, predicar, por ejemplo, la bondad de una persona consiste en imponer sobre el modo en que es el mundo un cierto sentimiento, impulso u otro estado mental, y ello de forma muy parecida al modo en que uno proyecta una emoción sobre sus particulares circunstancias cuando las describe como tristes o placenteras. Si se asume el subjetivismo moral, la ética no es ya una fuente de verdades objetivas. En la filosofía antigua, el subjetivismo moral fue defendido por algunos de los sofistas: en especial, por Protágoras. En la filosofía moderna, Hume lo sostuvo en el siglo XVIII y Sartre en el siglo XX.

Con independencia de la perspectiva que se adopte, uno de los problemas (y tal vez el central) de la metaética es el modo en que los valores se relacionan con los hechos. Desde el enfoque epistemológico, esta cuestión equivale a si los juicios de valor son derivables o no de los enunciados de hecho. O, para ser más exactos, ¿puede haber un argumento lógicamente válido cuya conclusión sea un juicio de valor y cuyas premisas sean todas enunciados de hecho? Desde el enfoque metafísico, el problema se suele interpretar como la pregunta relativa a si los predicados morales representan propiedades explicables como complejos de propiedades empíricas. Lo que está en cuestión, en cualquier caso, es si la ética es una disciplina autónoma, si el estudio de los valores y los principios morales es de algún modo independiente del estudio de las propiedades y los sucesos observables. Una respuesta negativa a este tipo de cuestiones tiene el efecto de reforzar la autonomía de la ética; una positiva niega esa autonomía e implica verla como una rama de las ciencias naturales.

Psicología moral. Incluso aquellos que defienden la autonomía de la ética reconocen que algunos hechos, en particular, hechos relativos a la psicología humana, tienen aplicación sobre el estudio general de la acción moralmente correcta. Nadie mantiene que estas investigaciones se desenvuelvan de forma independiente a cualquier concepción de los apetitos o pasiones humanas o que no supongan ningún análisis previo de la capacidad humana para la acción voluntaria. Por lo general, se acepta que una comprensión adecuada del deseo, la emo-

ción, deliberación, elección, voluntad, carácter y personalidad es indispensable para el tratamiento teórico del bien en el ser humano, del valor intrínseco y del deber. Las investigaciones acerca de la naturaleza de estos fenómenos psicológicos son por ello una parte esencial, aunque auxiliar, de la ética. Todas ellas forman el dominio anexo de la *psicología moral.*

Un área de particular interés en este campo es el estudio de aquellas capacidades en virtud de las cuales los hombres y las mujeres estamos cualificados como agentes morales, como seres responsables de sus acciones. Este estudio es especialmente importante para la teoría del deber, ya que es esa teoría la que en la filosofía moderna asume una sólida doctrina relativa a la responsabilidad individual. Esto es, asume principios relativos a la culpabilidad ante las malas acciones que precisa, en la medida en que se trata de condiciones para imputar culpabilidad, que la acción haya sido cometida de forma voluntaria y no de forma inocente. Sólo los agentes morales son capaces de satisfacer esas condiciones. Los supuestos de partida son que los seres humanos normales y adultos están cualificados como agentes morales, mientras que los niños y los animales no lo están. Las investigaciones se centran entonces en aquellas capacidades que distinguen a los primeros de los segundos como seres moralmente responsables.

El principal problema es si los solos poderes de la razón bastan para dar cuenta de esas capacidades. Una de las soluciones al problema la ofrecen filósofos que, como Kant, sostienen que sí basta. La razón, según ellos, es tanto el motor como el piloto de la acción moral. Ésta no sólo nos guía aquellas acciones que se encuentran en conformidad con el deber, sino que también produce el deseo de realizar lo que es nuestro deber, siendo capaz de dotar a ese deseo de la suficiente fuerza como para superar los impulsos enfrentados que producen el apetito y la pasión. En el otro lado se encuentran filósofos que, como Hume o Mill, consideran a la razón como una de las diversas capacidades que constituyen la acción moral. Desde su punto de vista, la razón se encuentra estrictamente al servicio de deseos, temores y aversiones naturales y sublimados, ante los cuales ha de producir una acción inteligente, una que guíe a su poseedor hacia los objetos de su deseo y lejos de aquellos que producen su miedo. Por sí misma no puede, sin embargo, producir ningún deseo o temor. De este modo, el deseo de actuar correctamente y la aversión a hacerlo de modo incorrecto, como constituyentes de la acción moral, no son productos de la razón, sino más bien son adquiridos a través de algún proceso mecánico de socialización por el cual sus objetos llegan a ser asociados con los objetos de los deseos y aversiones naturales. Bajo la primera opción, la acción moral consiste, por tanto, en el poder de la razón para gobernar la conducta, de tal modo que ser racional es suficiente para ser responsable de las propias acciones. Bajo la segunda opción, la acción moral está formada por varios componentes, entre los cuales se encuentra la razón, pero en los que también se incluye un deseo de actuar correctamente y una aversión a obrar incorrectamente que derivan de nuestros deseos y aversiones naturales. Desde este punto de vista, para ser responsable de las propias acciones no basta con ser racional, sino que además hay que tener ciertos deseos o aversiones cuya adquisición no está garantizada por el propio desarrollo de la razón. Dentro de la psicología moral, resulta un test fundamental para estos puntos de vista el hecho de ver cómo son capaces de acomodar experiencias de la acción moral tales como la conciencia, la flaqueza y los dilemas morales.

En algún momento, no obstante, estos puntos de vista deben ser sometidos a prueba planteando cuestiones acerca de la libertad, porque no se puede ser responsable de las propias acciones si se es incapaz de actuar libremente, es decir, según su libre albedrío. La capacidad para actuar libremente es así esencial para la acción moral. El modo en que esta capacidad se explique, si encaja en un universo determinista o, en caso contrario, si la propia noción de responsabilidad moral ha de ser desechada, está entre las preguntas más profundas que el investigador dedicado al análisis de la acción moral ha de afrontar. Más aún, no son éstas cuestiones para las cuales el psicólogo moral pueda aportar respuestas. En este punto, la ética desciende a la metafísica.

Véase también BIOÉTICA, CONTRACTUALISMO, HEDONISMO, JUSTICIA, NATURALISMO, PERFECCIONISMO, UTILITARISMO.

JD

ÉTICA, AUTONOMÍA DE LA, véase ÉTICA.

ÉTICA APLICADA, campo de la ética que incluye la ética profesional, como, por ejemplo, la ética de los negocios, de la ingeniería, la ética médica, y, así, la ética práctica, como, por ejemplo, la ética contextual, la cual es siempre aplicada siendo (luego, práctica) y, por tanto, opuesta a la teórica, aunque sin centrarse, por otra parte, en ninguna disciplina particular. Una de las principales disputas entre aquellos que se dedican a la ética aplicada se refiere a si existe o no un tratamiento general y universal de la moral que resulte aplicable tanto a la investigación ética en el terreno profesional como a los diversos problemas de orden práctico. Algunos filósofos creen que cada profesión o cada campo de actividad desarrolla un código ético propio sin que tenga por qué existir una estrecha relación en-

tre, por ejemplo, la ética de los negocios y la ética médica. Otros sostienen, por el contrario, que es posible aplicar uno y el mismo sistema moral a todas las profesiones y campos. Estos pensadores afirman que la aparente existencia de diversos sistemas morales se debe, simplemente, a que ciertos problemas son más evidentes en ciertas profesiones y campos que en otras.

La primera de estas posiciones tiene como consecuencia que los códigos éticos de las distintas profesiones puedan entrar en conflicto los unos con los otros, de tal modo que un médico que desarrolle al mismo tiempo una actividad empresarial puede encontrar que la ética médica le insta a ejecutar una acción, mientras que la ética empresarial dice otra cosa. Los ingenieros que llegan a alcanzar cargos directivos en las empresas con frecuencia expresan su preocupación ante las tensiones que manifiestan entre su responsabilidad como ingenieros y su responsabilidad como directivos de una empresa. Muchos abogados parecen sostener la existencia de una tensión similar entre lo que la moral común precisa y lo que ellos mismos se ven obligados a hacer como abogados. Aquellos que aceptan, por el contrario, una moral universal sostienen, sin embargo, que todas estas tensiones son solubles debido a la existencia de una única moral universal.

En el fondo de estas dos posiciones se encuentra el falso punto de vista, que resulta, no obstante, muy persuasivo, según el cual la moral habitual es capaz de suministrar una única respuesta correcta a cualquier problema moral. Aquellos que sostienen que cada profesión o terreno tiene su propio código moral no aprecian adecuadamente el hecho de que la moral habitual admite conflictos entre deberes. La mayoría de los que defienden una moral de tipo teórico –por ejemplo, los utilitaristas o los kantianos o los contractualistas– intentan, por el contrario, generar un sistema moral universal capaz de resolver todos los problemas morales. Esto provoca una situación que lleva a muchos de los estudiosos de la ética aplicada a desestimar la ética teórica como algo inútil para sus intereses. Un punto de vista alternativo dentro de la moral teórica consiste en concebirla a partir del modelo de las teorías científicas, mostrándose así más interesada en describir la moral común que en cambiarla. Desde este punto de vista, parece claro que aunque la moral puede descartar muchas alternativas como algo inaceptable, no por ello es capaz de suministrar respuestas correctas únicas a cada controversia moral.

Para este modelo, los diferentes ámbitos y las distintas profesiones pueden interpretar un sistema moral común desde muy diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, aunque mentir es siempre algo inmoral si no está justificado, aquello que cuenta como una mentira puede ser muy distinto para profesiones diferentes. El no informar a un paciente de la existencia de un tratamiento alternativo a su enfermedad puede ser visto como un acto fraudulento desde la medicina, pese a que el no informar a un comprador de una alternativa al producto que compra no tiene por qué ser visto del mismo modo por un vendedor. Las profesiones tienen también un considerable peso en cuanto a los deberes especiales en que incurre una persona que forme parte de esa profesión. La ética aplicada no resulta, pues, una doctrina que pueda ser empleada de manera mecánica a la moral común o a cualquier profesión o ámbito particular. En su lugar debe ser tenida, más bien, como una disciplina independiente que ayuda a aclarar y analizar los usos en un ámbito o profesión de modo que resulte posible aplicar la moral estándar.

Véase también BIOÉTICA, ÉTICA, MORAL, RACIONALIDAD, RAZÓN PRÁCTICA.

BGE

ÉTICA BASADA EN EL AGENTE, véase ÉTICA DE LA VIRTUD.

ÉTICA DE LA CREENCIA, véase CLIFFORD.

ÉTICA DE LA VIRTUD, llamada también ética basada en la virtud y ética basada en el agente, concepciones o teorías de la moral en las que la virtud desempeña un papel central o independiente. Por tanto, es más que la mera descripción de las virtudes ofrecida por una teoría dada. Algunos consideran que la tesis central de la ética de la virtud versa acerca del *sujeto moral* –que, al vivir su vida, debe centrar su atención en el cultivo de sus virtudes (y las de otros)–. Otros consideran que la tesis principal se refiere al *teórico moral* –que, al reconstruir la estructura de nuestro pensamiento moral, tiene que centrarse en las virtudes–. Esta última concepción puede formularse en una versión débil como la afirmación de que las virtudes morales no son menos básicas que otros conceptos morales. En esta versión de la ética de la virtud, las virtudes son independientes de los demás conceptos morales en tanto que las afirmaciones sobre el carácter o la acción moralmente virtuosos no son, esencialmente, ni reducibles ni justificables sobre la base de afirmaciones subyacentes sobre los deberes o derechos morales o sobre lo que es impersonalmente valioso. También puede dársele una formulación fuerte, manteniendo que las virtudes morales son más básicas que los demás conceptos morales. En semejante ética de la virtud, las virtudes son fundamentales; es decir, las afirmaciones sobre los restantes conceptos morales o son reducibles a afirmaciones subyacentes sobre las virtudes morales o se justifican a partir de ellas.

Las formas de la ética de la virtud fueron predominantes en la filosofía occidental anterior al Renacimiento, muy especialmente en Aristóteles, pero también en Platón y Tomás de Aquino. Varios filósofos antiguos y medievales suscribieron versiones fuertes de la ética de la virtud. Estos enfoques se centraron en el carácter más que en la conducta discreta, identificando la conducta ilícita con la conducta viciosa; es decir, la conducta que estaría completamente fuera de lugar en una persona virtuosa. Una persona virtuosa, a su vez, se definía como aquella con disposiciones ligadas del modo pertinente al florecimiento humano. Para estas concepciones, aunque una persona con buen carácter, o alguien que la observe atentamente, puede ser capaz de articular principios o reglas por las que guiar su conducta (o a las que, por lo menos, se conforma externamente), los principios no son una fuente última de justificación moral. Por el contrario, sólo están justificados en la medida en que la conducta que recomiendan resulte apropiada para una persona virtuosa.

Para Aristóteles, la conexión entre florecimiento y virtud parece conceptual. (Entendió las virtudes morales como disposiciones a elegir bajo la guía apropiada de la razón y describió una vida floreciente como la que es vivida de acuerdo con esas virtudes.) Si bien muchas descripciones de las virtudes las vinculan con el florecimiento de la persona virtuosa, hay otras posibilidades. En principio, el florecimiento al que está ligado la virtud (causal o conceptualmente) puede ser el del propio sujeto virtuoso, el de algún paciente que es el recipiente de su comportamiento virtuoso o el de algún grupo afectado más amplio –la comunidad del agente, acaso, toda la humanidad o aun la vida sintiente en general.

Para los filósofos de la antigua Grecia, era la naturaleza humana, normalmente concebida teleológicamente, la que fijaba la naturaleza de ese florecimiento. Los autores cristianos medievales lo reinterpretaron, estipulando que la vida floreciente a la que llevan las virtudes va más allá de la muerte y que el florecimiento humano no es el mejor cumplimiento de capacidades y tendencias inherentes a la naturaleza humana, sino la realización de un plan divino. En versiones posteriores del siglo XX de la ética de la virtud, algunos teóricos han sugerido que no hay que buscar ni en una teleología inherente al ser humano ni en la voluntad divina el contenido del florecimiento al que llevan las virtudes. Entiende ese florecimiento más bien como el que una persona lleve una vida conforme a los estándares de su tradición cultural e histórica.

En su caracterización más general, Aristóteles llamaba virtudes de una cosa a aquellas características que la hacían buena a ella y a su *modus operandi*. Las virtudes morales eran las que hacían vivir bien a la gente. Este uso de «hacer» es ambiguo. Si él y otros pensadores premodernos pensaban que las virtudes y la buena vida era conceptual, los teóricos morales de la época moderna han tendido a entenderla causalmente. Suelen mantener que una virtud es un rasgo de carácter que dispone a una persona a hacer lo que puede identificarse independientemente como moralmente exigible o como lo mejor (lo mejor para ella misma, según algunos teóricos; lo mejor para otros, según otros). Benjamin Franklin, por ejemplo, juzgaba virtuoso que una persona fuera frugal porque creía que la frugalidad contribuiría presumiblemente a que llevara una vida más tranquila. Bajo enfoques como éste, un vivo interés por el bienestar de los demás tiene importancia moral sólo en la medida en que de hecho tiende a motivar a la gente a realizar acciones útiles. En suma, la benevolencia es una virtud porque lleva a una conducta beneficiosa; la veracidad, porque lleva a decir la verdad; la fidelidad, porque lleva a cumplir las promesas; y así sucesivamente. Como reacción a este aspecto de la filosofía moderna, los defensores recientes de la ética de la virtud niegan que las virtudes morales se deriven de determinaciones previas de qué acciones son correctas o qué estados de cosas los mejores. Algunos, sobre todo algunos teóricos del liberalismo, asignan las virtudes a lo que ven como un compartimento del pensamiento moral y los deberes a otro, sólo tenuemente conectado. Para ellos la vida (y la teoría) de la virtud es autónoma. Mantienen que virtudes y deberes tienen fuentes independientes de justificación, y que son el interés principal de las virtudes los «ideales», la autoimagen o la concepción de sus objetivos vitales, individuales de una persona, mientras que los deberes y derechos se derivan de normas sociales que regulan relaciones interpersonales.

Los defensores de la ética de la virtud mantienen que resulta ventajosa frente a otras alternativas más modernas. Arguyen que la ética de la virtud es propiamente concreta, porque funda la moralidad en hechos referentes a la naturaleza humana o al desarrollo concreto de tradiciones culturales específicas, frente a los intentos modernos de fundar la moral en la preferencia subjetiva o en principios abstractos de la razón. También afirman que la ética de la virtud hace más justicia a la psicología humana al concentrarse en los aspectos menos conscientes de la motivación –en disposiciones relativamente estables, hábitos y objetivos a largo plazo, por ejemplo–, donde la ética moderna se centra en la toma de decisiones dirigida por principios y reglas. La ética de la virtud, dicen algunos, ofrece una concepción más unificada y comprehensiva de la vida moral, que va más allá de la acción para abarcar deseos, objetivos, gustos y disgustos, y, en general, el

tipo de persona que cada uno es y quiere ser. Los defensores de la ética de la virtud también pretenden que, sin la sensibilidad y percepción de su situación y sus oportunidades que sólo las virtudes pueden suministrar consistentemente, los agentes no pueden aplicar adecuadamente las reglas para guiar sus acciones que dan los teóricos modernos de la ética. Tampoco, bajo su punto de vista, seguirá el agente esas reglas a menos que sus virtudes le ofrezcan una claridad de intención suficiente y una perseverancia frente a la tentación.

Se han planteado varias objeciones a la ética de la virtud en sus formas más recientes. Los críticos la acusan de ser una antigualla, por descansar en concepciones de la naturaleza humana obsoletas por su teleologismo; circular, porque pretende definir las buenas acciones en términos de virtudes y las virtudes en términos de buenas acciones; arbitraria e irrelevante para la sociedad moderna, puesto que hoy no hay ningún estándar aceptado de qué constituye la plenitud del hombre ni de qué disposiciones llevan a ella; sin utilidad práctica, porque no ofrece guía alguna cuando las virtudes entran en conflicto; egoísta, por dirigir en última instancia la atención moral del sujeto hacia sí mismo antes que hacia los demás; y fatalista, por permitir que la moralidad de un comportamiento dependa en última instancia de azares acerca de la propia constitución, educación y oportunidades. Hay versiones de la ética de la virtud que escapan a todas o la mayoría de estas objeciones, pero no todas las formas de ética de la virtud pueden reclamar para sí todas las ventajas arriba mencionadas.

Véase también ARISTÓTELES, ÉTICA, PLATÓN, TOMÁS DE AQUINO.

JLAG

ÉTICA DE LOS MANDAMIENTOS DIVINOS, teoría ética de acuerdo con la cual parte o la entera totalidad de la moral depende de la voluntad divina tal y como queda establecida en los mandamientos. Esta teoría ocupa un importante lugar en la ética cristiana. La teoría de los mandamientos divinos destaca en la ética franciscana desarrollada por Duns Escoto y Guillermo de Ockham. También es adoptada por algunos de los discípulos de Ockham, como, por ejemplo, D'Ailly, Gerson y Gabriel Biel. Lutero y Calvino aceptaron igualmente la ética de los mandamientos. En el pensamiento inglés moderno, Locke, Berkeley y Paley se encuentran entre los defensores de esta doctrina ética. Las teorías de los mandamientos se suelen ofrecer como tratamientos de la parte deontológica de la moral, la cual consta de obligaciones morales, permisos y prohibiciones. Para una teoría de los mandamientos, las acciones prohibidas por Dios son moralmente erróneas por estar prohibidas de este modo, mientras que las acciones no prohibidas por Dios son moralmente correctas por no verse prohibidas por Dios. Las acciones que Dios prescribe en los mandamientos son obligatorias porque Dios así lo manda.

Muchos cristianos encuentran atractiva la ética de los mandamientos debido a que la ética del amor defendida en los Evangelios hace del amor el objeto de un mandamiento. Mateo (22:37-40) recuerda a Jesús diciendo que estamos obligados a amar a Dios y a nuestro prójimo. Según Kierkegaard hay dos razones para suponer que el amor que el cristianismo defiende para el prójimo es una obligación impuesta por un mandamiento divino: primero, sólo un amor con carácter obligatorio puede ser lo suficientemente extenso como para alcanzar a todo el mundo, incluso a los propios enemigos; y en segundo lugar, sólo un amor obligatorio puede permanecer invulnerable ante el cambio de sus objetos.

La principal objeción a esta teoría es que la dependencia de los mandamientos divinos haría de la moral algo inaceptablemente arbitrario. De acuerdo con la ética de los mandamientos divinos, el asesinato no sería incorrecto si Dios no hubiera existido o, existiendo, hubiera dejado de prohibirlo. Es posible que la réplica más fuerte a esta objeción apele a las doctrinas que defienden la necesaria existencia de Dios y su esencial bondad. Dios no puede dejar de existir y de ser bueno, de tal modo que nunca podría haber dejado de prohibir el asesinato. En definitiva, se trata de justificar que los mandamientos divinos no son órdenes meramente arbitrarias.

Véase también ÉTICA, LOCKE, OCKHAM.

PLQ

ÉTICA DE LOS NEGOCIOS, véase **ÉTICA.**

ÉTICA DEL AMOR, véase **ÉTICA DE LOS MANDAMIENTOS DIVINOS.**

ÉTICA DEL DISCURSO, véase **HABERMAS.**

ÉTICA DEL ENTORNO, véase **FILOSOFÍA DEL MEDIO AMBIENTE.**

ÉTICA DEL MEDIO AMBIENTE, véase **FILOSOFÍA DEL MEDIO AMBIENTE.**

ÉTICA DEONTOLÓGICA, véase **ÉTICA.**

ÉTICA EVOLUCIONISTA, véase **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.**

ÉTICA NORMATIVA, véase **ÉTICA.**

ÉTICA PROFESIONAL, término que designa una o varias de las siguientes cosas: 1) los valores morales justificados que tendrían que regir el trabajo de los

profesionales; 2) los valores morales que de hecho guían a grupos de profesionales, tanto si esos valores se identifican con *a)* los principios de códigos éticos promulgados por sociedades profesionales o *b)* las creencias y la conducta reales de los profesionales; y 3) el estudio de la ética profesional en los sentidos precedentes, entendiendo por tal bien *a)* investigaciones normativas (filosóficas) de los valores que sería deseable que suscribieran los profesionales, bien *b)* estudios descriptivos (científicos) de las creencias y la conducta real de grupos profesionales. Los valores profesionales incluyen principios de obligaciones y derechos y también virtudes e ideales morales personales como los que se manifiestan en las vidas de Jane Addams, Albert Schweitzer y Thurgood Marshall.

Las profesiones se definen por conocimientos específicos, organizaciones sociales, monopolios socialmente avalados de servicios y sobre todo por compromisos comunes de promover un bien público distintivo como la salud (medicina), la justicia (derecho) o la enseñanza (educación). Tales compromisos compartidos implican las obligaciones especiales de hacer que el servicio esté disponible, respetar la confidencialidad, asegurar el consentimiento informado y la lealtad con los clientes, con los patronos y con otros con los que se mantienen relaciones fiduciarias. Esas obligaciones plantean cuestiones tanto teóricas como prácticas. La cuestión teórica fundamental es entender cómo están vinculados los valores morales justificados por los que se guían los profesionales con valores más amplios, como los derechos humanos. Muchos dilemas prácticos tratan de cómo buscar el equilibrio entre deberes enfrentados. Por ejemplo, ¿qué ha de hacer un abogado cuando la confidencialidad exige mantener en secreto una información que podría salvar la vida de un tercero inocente? Otras cuestiones prácticas son los problemas de vaguedad e incertidumbre referentes a la aplicación de los deberes en conextos particulares. Por ejemplo, ¿el respeto por la autonomía de los pacientes prohíbe, permite o exige que el médico asista a un paciente terminal que desea suicidarse? Igual de importante es cómo resolver conflictos de intereses en los que la autosuficiencia pone en peligro valores morales.

Véase también **BIOÉTICA, ÉTICA APLICADA.**

MWM

ÉTICA PROTESTANTE, véase **WEBER.**

ÉTICA SITUACIONAL, tipo de ética antiteórica, caso por caso, muy en boga en algunos círculos religiosos europeos y americanos durante los veinte años, más o menos, que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Se caracteriza por la insistencia en que cada elección moral debe determinarse por el contexto o situación particular de cada cual –es decir, por consideraciones acerca de los resultados que pueden tener distintos cursos posibles de acción, dada la situación en la que se encuentra el sujeto–. En esa medida, la ética situacional es afín al utilitarismo del acto y a la casuística tradicional. Pero, frente al utilitarismo, la ética situacional rechaza la idea de que haya principios morales universales o por lo menos fijos más allá de los distintos compromisos o ideales (por ejemplo, el amor cristiano o el humanismo). Frente a la casuística tradicional, rechaza el esfuerzo por construir líneas generales a partir de un caso o por clasificar los rasgos sobresalientes de un caso para que pueda servir como precedente. La posición antiteórica de la ética situacional es tan decidida que los escritores que se identifican con esta posición no han descrito cuidadosamente sus conexiones con el consecuencialismo, el existencialismo, el intuicionismo, el personalismo, el pragmatismo, el relativismo o cualquier otra concepción desarrollada con la que parezca tener alguna afinidad.

Véase también **CASUÍSTICA, ÉTICA, ÉTICA DE LA VIRTUD, UTILIDAD.**

LCB

ÉTICA SOCIAL, véase **FILOSOFÍA SOCIAL.**

ÉTICA TELEOLÓGICA, véase **ÉTICA.**

ÉTICO, ABSOLUTISMO, véase **RELATIVISMO.**

ÉTICO, CONVENCIONALISMO, véase **RELATIVISMO.**

ÉTICO, DUALISMO, véase **ZOROASTRISMO.**

ÉTICO, EGOÍSMO, véase **EGOÍSMO.**

ÉTICO, ESCEPTICISMO, véase **RELATIVISMO.**

ÉTICO, EUDAIMONISMO, véase **EUDAIMONISMO.**

ÉTICO, HEDONISMO, véase **HEDONISMO.**

ÉTICO, INTUICIONISMO, véase **ÉTICA.**

ÉTICO, NATURALISMO, véase **ÉTICA, NATURALISMO, REALISMO MORAL.**

ÉTICO, NIHILISMO, véase **RELATIVISMO.**

ÉTICO, PRAGMATISMO, véase **EPISTEMOLOGÍA MORAL.**

ETICO, RELATIVISMO, véase **RELATIVISMO.**

ETNOGRAFÍA, conjunto abierto de técnicas mediante las cuales los antropólogos investigan las culturas;

también se aplica a las descripciones organizadas de otras culturas que resultan de la aplicación de este método. La antropología cultural –*etnología*– está basada primariamente en el trabajo de campo a través del cual los antropólogos se sumergen en la vida de una cultura local (pueblo, vecindad) e intentan describir e interpretar los rasgos de esa cultura. La observación cuidadosa es una de las principales herramientas de investigación. Mediante ésta, los antropólogos pueden observar y registrar distintas características de la vida social, por ejemplo, las prácticas comerciales, las técnicas de cultivo o los acuerdos de matrimonio. Una segunda herramienta fundamental de trabajo es la entrevista, con la cual el investigador explora las creencias y valores de los miembros de la cultura local. Las técnicas de investigación histórica, incluyendo en particular la historia oral, son también de utilidad en la etnografía, ya que muchas de las prácticas sociales de interés proceden a menudo de un punto remoto en el tiempo.

Véase también ETNOLOGÍA.

DEL

ETNOLOGÍA, estudio analítico y comparativo de las culturas; antropología cultural. Los antropólogos tienen como propósito describir e interpretar los rasgos de la cultura de distintos grupos sociales –por ejemplo, los cazadores-recolectores del Kalahari, las comunidades arroceras cantonesas o una comunidad de físicos en torno al laboratorio Livermore–. Algunos asuntos de particular interés son los relativos a las creencias religiosas, las prácticas lingüísticas, las relaciones de parentesco, los modelos matrimoniales, la tecnología agraria, las prácticas alimentarias, las relaciones de género y las de poder. La antropología cultural se concibe por lo general como una ciencia empírica, lo cual provoca ciertas dificultades conceptuales y metodológicas. En primer lugar, está el problema del papel que desempeña el observador. La inserción de un observador extraño en la cultura local inevitablemente produce distorsiones en esa cultura. En segundo lugar, se tiene el problema de la interlocución entre culturas distintas –*traducción radical*–. Uno de los objetivos de la investigación etnográfica es alcanzar la interpretación de un conjunto de creencias y valores que son radicalmente distintos de los que son propios del investigador; pero si esto es así, entonces es cuestionable si pueden ser traducidos de forma razonable al propio esquema conceptual del investigador. En tercer lugar, se tiene el problema de la contrastación empírica de las interpretaciones etnográficas. ¿En qué medida restringen los procedimientos empíricos la construcción de una interpretación de una cierta tradición cultural dada? Por último, se tiene el problema de la generalización. ¿En qué medida permite el trabajo de campo centrado en una localización concreta que los antropólogos hagan generalizaciones que afecten a contextos más amplios, otras poblaciones, el grupo étnico o esa misma población en otras épocas?

Véase también ETNOGRAFÍA, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.

DEI

ETNOMETODOLOGÍA, aproximación fenomenológica a la interpretación de la actividad diaria y el discurso en distintos contextos sociales. Obtenida a partir de la sociología fenomenológica de Harold Garfinkel, su método se dirige a guiar la investigación hacia las prácticas sociales significativas tal y como son experimentadas por quienes participan en ellas. Uno de los objetivos principales de este método consiste en interpretar las reglas que subyacen a la actividad cotidiana y así ofrecer parte de la base normativa de un orden social dado. La investigación desde esta perspectiva se centra por lo general en actividades sociales mundanas –por ejemplo, los psiquiatras que evalúan los archivos de sus pacientes, los jurados que deliberan acerca de la culpabilidad de los acusados o los forenses que juzgan las causas de una muerte–. El investigador intenta entonces reconstruir el conjunto de reglas subyacente y los procedimientos *ad hoc* que pueden haber sido tenidos en cuenta a la hora de guiar tales actividades. Esta teoría enfatiza el carácter *contextual* de la práctica social –la riqueza de los sobreentendidos no verbales que guían la acción de una determinada actividad.

Véase también *VERSTEHEN.*

DEL

EUCLIDES, véase GEOMETRÍA EUCLÍDEA.

EUDAIMONÍA, véase ARISTÓTELES, EUDAIMONISMO.

EUDAIMONISMO (del griego *eudaimonia*, «felicidad», «prosperidad»), doctrina ética que ve en la felicidad la justificación última de la moral. Los filósofos griegos antiguos suelen comenzar sus tratados de ética con un análisis de la felicidad, para afirmar a continuación que el mejor modo de alcanzar una vida feliz es a través del fomento y el ejercicio de la virtud. La mayoría de ellos hacen de la virtud, o de la acción virtuosa, un componente de una vida feliz. Los epicúreos, no obstante, analizan la felicidad en términos de placer y tratan la virtud como un medio para alcanzar una vida placentera. El eudaimonismo ético se combina en ocasiones con el eudaimonismo psicológico –es decir, el punto de vista de que toda acción libre e intencional se dirige en última instancia a la felicidad del agente–. Una característica común de las discusiones de la filosofía antigua en lo tocante a la ética que las diferencia de las discusiones más modernas, es el punto de vista por el cual un agente carecería de justificación racional si eli-

giera seguir un curso de acción que le prometiera menos felicidad que otro existente y también a su alcance. De aquí parece deducirse que la mayor parte de las teorías antiguas constituyen formas de individualismo. Las teorías antiguas difieren, no obstante, de las versiones modernas del individualismo, ya que, según los antiguos, al menos algunas de las virtudes resultan ser disposiciones a actuar en función de motivos altruistas: aunque la felicidad del agente sea la justificación última de la acción virtuosa, no es preciso que sea también lo que motiva dicha acción. Puesto que la felicidad es considerada por la mayoría de los antiguos el *fin* último que justifica nuestras acciones, sus teorías éticas parecen ser de tipo teleológico; es decir, la acción correcta o virtuosa es considerada como un acción que contribuye a maximizar el bien. Pero las apariencias son de nuevo confundentes, ya que los antiguos solían considerar la acción virtuosa como algo que también era valorable en sí mismo y, de ahí, *constitutiva* de la felicidad del agente.

Véase también EGOÍSMO, ÉTICA, HEDONISMO, UTILITARISMO.

DTD

EUDOXO DE CNIDO *(ca.* 408-*ca.* 355 a.C.), astrónomo y matemático griego discípulo de Platón. Inventó un test de identidad entre dos razones, así como el método de exhaustión para calcular áreas y volúmenes acotadas por límites curvos e introdujo un sistema astronómico formado por esferas celestes homocéntricas. Este sistema contempla el universo visible como una colección formada por 27 esferas contenidas cada una dentro de otra y con centro todas ellas en la Tierra. Cada cuerpo celestial se sitúa en el ecuador de una esfera ideal que gira con velocidad uniforme en torno a su eje. Los polos se insertan en la superficie de otra esfera, la cual también gira uniformemente en torno a su eje y se encuentra inclinada en un ángulo fijo con respecto a la primera esfera. El esquema se continúa introduciendo el número de esferas que permite capturar los movimientos aparentes de los cuerpos celestes. Aristóteles adoptó el sistema de esferas concéntricas suministrando una interpretación física del mismo en su cosmología.

REB

EUKEN, RUDOLPH, véase ***LEBENSPHILOSOPHIE*.**

EUTANASIA, en sentido amplio, la regulación caritativa o la negociación que se establece en torno a la muerte de una persona enferma. De forma más estricta, se aplica al hecho de provocar la muerte de un ser humano basándose en que eso es mejor que seguir vivo. Por extensión, se aplica también a la muerte sin dolor de los animales, tanto en su provecho como en el nuestro.

La eutanasia activa consiste en adoptar los pasos necesarios para acabar con la vida de una persona –en especial, de un paciente–. La eutanasia pasiva consiste en la omisión o retirada de los medios requeridos para prolongar la vida sobre la base de que esto es lo mejor para la persona afectada. La distinción entre eutanasia activa y pasiva es una guía poco sutil para la aplicación de la distinción más básica que afecta al hecho de pretender la muerte del paciente y perseguir otros fines distintos, tales como terminar con su dolor haciendo que muera más pronto que tarde.

La eutanasia voluntaria es aquella que tiene lugar con el consentimiento del paciente, o a petición suya. La eutanasia involuntaria es aquella que tiene lugar en contra de las objeciones del paciente. La eutanasia no voluntaria supone provocar la muerte de una persona declarada incompetente contando con la autorización de alguna otra –por ejemplo, un pariente– que esté autorizada a hablar por ella. Puesto que los candidatos a la práctica de la eutanasia suelen no encontrarse en condiciones de tomar decisiones tan fundamentales, la cuestión de si existe diferencia entre la eutanasia voluntaria y no voluntaria es de gran importancia.

Hay pocos moralistas que sostengan que la vida deba ser prolongada a cualquier precio. La moral tradicional prohíbe la eutanasia en su interpretación más directa: la vida humana pertenece a Dios y sólo a él le corresponde ponerle fin. Los principales argumentos a favor de la eutanasia son el dolor y la pérdida de la dignidad que sufren aquellos que están afectados por enfermedades incurables. En el límite se encontrarían aquellos que son incapaces de participar en las actividades humanas normales y de ejercer el pretendido derecho de toda persona a disponer de su vida como mejor le parezca. Los argumentos no teológicos contra la eutanasia aluden al peligro de extender ese principio a un rango cada vez más amplio de individuos y a la opacidad de la muerte y su consiguiente incomensurabilidad con la vida, razón por la cual es imposible juzgar con seguridad si una persona está mejor muerta que viva.

Véase también BIOÉTICA, CONSENTIMIENTO INFORMADO, ÉTICA.

PED

EUTANASIA ACTIVA, véase **EUTANASIA.**

EUTANASIA PASIVA, véase **EUTANASIA.**

EUTANASIA VOLUNTARIA, véase **EUTANASIA.**

EVENTO, véase **ESTADO DE COSAS, METAFÍSICA.**

EVIDENCIA, información que aporta la verdad o la falsedad de una proposición. En la discusión filosófica, la evidencia que posee un individuo se considera por

lo general toda la información de que dispone ese individuo, sea positiva o negativa, y que es relevante para la proposición en cuestión. La noción de evidencia que es común en filosofía difiere de este modo de la noción ordinaria, de acuerdo con la cual objetos físicos tales como un cabello, o una mancha de sangre, constituyen evidencias. La información de que uno dispone acerca de esos objetos sí puede ser considerada como evidencia en un sentido filosófico.

El concepto de evidencia desempeña un papel central en nuestra comprensión del conocimiento y la racionalidad. De acuerdo con un punto de vista tradicional y ampliamente extendido, se tiene una creencia verdadera acerca de algo sólo si ésta se basa en una evidencia muy sólida. La creencia racional es una creencia basada en una evidencia adecuada, incluso si esa evidencia aporta poco de lo que se precisa en orden al conocimiento. Muchos debates filosóficos tradicionales, como, por ejemplo, los que se refieren a nuestro conocimiento del mundo exterior, a la racionalidad de la creencia religiosa y al fundamento racional de los juicios morales, se producen en torno al hecho de si la evidencia de que se dispone en esas áreas es suficiente como para arrojar conocimiento o creencia racional.

Los sentidos constituyen una fuente primaria de evidencia. De este modo, la mayoría, si no la totalidad de nuestra evidencia, se retrotrae en última instancia a nuestra experiencia sensorial. Otras fuentes de evidencia son la memoria y el testimonio de otros. Es evidente, no obstante, que estas dos fuentes de evidencia reposan de un modo u otro en los sentidos. De acuerdo con los puntos de vista racionalistas, es posible obtener también evidencia para algunas proposiciones mediante la simple razón o reflexión, considerando entonces a la razón como una fuente adicional de evidencia.

La evidencia que un individuo puede tener a favor de una cierta creencia puede ser concluyente o no concluyente. La evidencia concluyente es lo suficientemente fuerte como para eliminar toda posibilidad de error. Los análisis que lleva a cabo el escepticismo muestran claramente que carecemos de evidencia concluyente en lo que son nuestras creencias acerca del mundo exterior, del pasado, acerca de otras mentes y casi acerca de cualquier otro asunto. De este modo, las experiencias perceptuales de un individuo suministran sólo una evidencia no concluyente acerca de las creencias relativas al mundo exterior, ya que tales experiencias pueden ser fruto del engaño o la alucinación. La evidencia no concluyente o *prima facie*, puede ser corregida por evidencia adquirida con posterioridad, como, por ejemplo, cuando la evidencia testimonial a favor de un cierto enunciado resulta modificada por otra suministrada por experiencias posteriores.

Véase también **EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO.**

RFE

EVIDENCIA DE LOS SENTIDOS, véase **EVIDENCIA.**

EVIDENCIA *PRIMA FACIE*, véase **EVIDENCIA.**

EVIDENCIA TOTAL, REGLA DE, véase **INDUCCIÓN.**

EVIDENCIALISMO, en filosofía de la religión, punto de vista que sostiene que las creencias religiosas pueden ser aceptadas de forma racional sólo si son apoyadas por la «evidencia total» de la persona, entendiendo por ello todas las proposiciones que el individuo conoce o que cree de forma justificada que son verdaderas. Los evidencialistas suelen añadir que, para ser racional, el grado de creencia del individuo debería ser proporcional a la fuerza del soporte suministrado por la evidencia. El evidencialismo fue utilizado por Locke como un arma contra los pensadores sectarios de su época y desde entonces ha sido utilizado por Clifford (entre muchos otros) para atacar las creencias religiosas en general. Una forma moderada de evidencialismo es la que se encuentra en santo Tomás de Aquino quien, a diferencia de Clifford, piensa que la religión puede aguantar el desafío evidencialista.

Un punto de vista que contrasta con éste es el fideísmo, entendido como la afirmación que sostiene que las convicciones religiosas fundamentales del individuo no están sujetas a una evaluación racional independiente. Una de las razones que con frecuencia se ofrece es que la devoción hacia Dios debería ser una de las «preocupaciones últimas» de la persona, de tal modo que someter la fe al tribunal de la razón supone situar a la razón por encima de Dios, haciendo de éste un ídolo. Entre los defensores del fideísmo se encuentran Kierkegaard, Karl Barth y algunos de los seguidores de Wittgenstein.

Un tercer punto de vista, que carece aún de un reconocimiento unánime, es el que podría denominarse *experiencialismo*. Éste viene a sostener que algunas de las creencias religiosas se ven directamente justificadas por la experiencia religiosa. Los experiencialistas difieren de los evidencialistas al sostener que las creencias religiosas pueden ser racionales sin apoyarse en inferencias obtenidas a partir de otras creencias que uno posee. Esto hace que los argumentos teístas resulten superfluos con independencia de si hay alguno disponible que resulte consistente. Sin embargo, el experiencialismo no es el fideísmo, ya que considera que las creencias religiosas pueden basarse directamente en la experiencia religiosa sin mediación de otras creencias y que puede obtener una garantía racional a partir de esa base del mismo modo que las creencias de tipo perceptual la obtienen a partir de la experiencia. Ejemplos recientes de experiencialismo son los que se encuentran en la «Reformed epistemology» de Alvin Plantinga, que sostiene que las creencias religiosas apoyadas en la experiencia pue-

den ser «básicas en sentido propio» y en la afirmación de William Alston acerca de que en la experiencia religiosa el sujeto puede «percibir a Dios».

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

WHAS

EVOLUCIÓN, véase **DARWINISMO.**

EVOLUCIONISTA, ÉTICA, véase **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.**

EX NIHILO, véase **CREACIÓN *EX NIHILO*.**

EXACTA, SIMILITUD, véase **IDENTIDAD.**

EXAMEN, PARADOJA DEL, véase **PARADOJA DEL EXAMEN INESPERADO.**

EXCITACIÓN DE LA RAZÓN, véase **HUTCHESON.**

EXCLUYENTE, DISYUNCIÓN, véase **PROPOSICIÓN DISYUNTIVA.**

EXCUSA, véase **JUSTIFICACIÓN.**

EXISTENCIA, véase **SUBSISTENCIA.**

EXISTENCIA, «ES» DE, véase **ES.**

EXISTENCIAL, véase **HEIDEGGER.**

EXISTENCIAL, CUANTIFICADOR, véase **LÓGICA FORMAL.**

EXISTENCIAL, GRAFO, véase **PEIRCE.**

EXISTENCIAL, PROPOSICIÓN, véase **IMPORTE EXISTENCIAL.**

EXISTENCIALISMO, movimiento filosófico y literario que adquiere importancia en Europa, en especial en Francia, inmediatamente después de terminar la Segunda Guerra Mundial. Se caracteriza por centrarse en la singularidad de cada ser humano individual como algo distinto de los rasgos humanos de tipo universal. Los historiadores difieren en cuanto a lo que son sus antecedentes. Algunos ven en Pascal un precursor del existencialismo por el modo en que cuestiona, mediante su fideísmo católico expresado en aforismos, el poder del pensamiento racional, prefiriendo el Dios de las Escrituras al «Dios abstracto de los filósofos». Muchos coinciden en considerar a Kierkegaard como el primer existencialista, pese a haber vivido mucho antes de la aparición del término, debido a su fideísmo de corte protestante que le lleva a considerarse profundamente contrario a situar a Dios, o a cualquier posible relación individual con Dios, dentro del marco de la filosofía, tal y como Hegel había hecho. Otros consideran a Nietzsche como un protoexistencialista debido al carácter aforístico y antisistemático de sus escritos, y en el terreno literario a Dostoievski. Un cierto número de novelistas del siglo XX, como, por ejemplo, Franz Kafka, también han sido etiquetados de existencialistas.

Es posible identificar un fuerte gusto existencialista en ciertos filósofos teístas que han escrito después de Kierkegaard, tales como Lequier, Berdiaev, Marcel, Jaspers y Buber. Marcel, no obstante, rechaza más adelante la etiqueta de existencialista que él mismo había empleado antes. Esto refleja su progresiva aproximación al existencialismo ateo de Sartre, cuyo éxito, como el de su novela *La náusea* o su obra filosófica *El ser y la nada*, contribuyó decisivamente a popularizar el término. El texto de una conferencia seguida por un gran número de personas titulado *El existencialismo es un humanismo*, cuya publicación fue tolerada por Sartre, aunque luego se arrepintiera, dio ocasión a Heidegger, cuyo pensamiento había influido en principio sobre la evolución de Sartre, a tomar distancia frente al existencialismo de éste; en particular, ante su concentración autoconsciente en la realidad humana como algo por encima del Ser. La *Carta sobre el humanismo* escrita por Heidegger como respuesta a un seguidor francés indica un profundo giro en su pensamiento. No obstante, muchos historiadores continúan clasificando a Heidegger entre los pensadores existencialistas debido, no sin razón, a su temprano énfasis en categorías e ideas existenciales tales como la de la ansiedad ante la presencia de la muerte, o el sentimiento de estar «arrojados» a la existencia, así como la tentación de escoger la anomia ante la posibilidad de la autenticidad en nuestra conducta. Todo esto viene a mostrar la dificultad por fijar el término «existencialismo». Otros pensadores franceses de la época, conocidos todos ellos de Sartre, y considerados como existencialistas son Camus, Simone de Beauvoir y, aunque con menos justificación, Merleau-Ponty.

Las novelas de Camus tales como *El extranjero* y *La peste* se citan junto con *La náusea* como modelos de la singularidad del antihéroe existencialista que actúa con una total autenticidad, es decir, libre ante cualquier expectativa convencional acerca de lo que la denominada naturaleza humana (concepto rechazado por Sartre) supuestamente exige en una determinada situación y con un sentido de la responsabilidad individual y una lucidez tan absolutas que hacen imposibles la «mala fe» o el autoengaño que caracteriza la conducta humana más convencional. Los buenos conocedores del problema aconsejan, no obstante, no imponer demasiadas categorías sartreanas sobre la obra de Camus. De hecho, este último, en sus breves ensayos filosóficos, y muy en espacial en *El mito de Sísifo,* distingue entre escritores y filósofos existencialistas, tales como Kierkegaard, de lo

que son pensadores y héroes *del absurdo,* de quienes tiene una idea más elevada, y de los cuales Sísifo (condenado por los dioses a empujar eternamente una roca montaña arriba para ver cómo cae antes de llegar, volviendo de nuevo a empezar) es el modelo. Camus se centra en el concepto de *absurdo* que ya había sido empleado por Kierkegaard para caracterizar el objeto de su fe religiosa (un Dios encarnado). Pero para Camus el absurdo existencial, tal y como él lo ve, recae en el hecho de que siempre hay, y eso en el mejor de los casos, un ajuste imperfecto entre la razón humana y los objetos que ésta persigue, de lo cual se desprende la imposibilidad de alcanzar la certeza. El deslizamiento emprendido por Kierkegaard hacia la fe es, para Camus, una pseudosolución a la dura y absurda realidad.

Simone de Beauvoir (1908-1986) fue prácticamente la única de aquellos que han sido citados junto a Sartre (quien se concentra más en el pensamiento político hasta contraer durante sus últimos años una fuerte deuda con el marxismo) que aceptó sin ambages la etiqueta de existencialista. En su *Ética de la ambigüedad,* intenta usar ciertas categorías familiares en el pensamiento de Sartre para elaborar una ética existencialista basada en el reconocimiento de la radical libertad humana como «proyección» hacia un futuro abierto, el rechazo de la inautenticidad y la condena del «espíritu de la seriedad» (afín al «espíritu de la pesadez» criticado por Nietzsche) por el cual los individuos se identifican ellos mismos con ciertas cualidades, valores, dogmas o prejuicios tenidos por fijos. Su principal obra de tipo feminista, *El segundo sexo,* se apoya fuertemente en la distinción, en parte existencialista y en parte hegeliana, entre una vida inmanente, o determinada por la aceptación pasiva del papel en el que uno ha sido socializado, y una trascendente, en la que se contrastan de forma activa y libre las posibilidades de que se dispone a la hora de reorientar el futuro. Históricamente, las mujeres han sido consignadas al ámbito de la inmanencia, sostiene de Beauvoir, pero, de hecho, una mujer en el sentido tradicional no es algo que una *es,* sin apelación posible, sino más bien algo en lo que una llega a *convertirse.* La ontología sartreana contenida en *El ser y la nada,* de acuerdo con la cual hay dos «regiones del ser» fundamentalmente asimétricas, el ser-en-sí y el ser-para-sí –el cual, al no tener una esencia definible, resulta «nada» en sí mismo y, de ahí, fundamento de la libertad, la creatividad y la acción– ha servido también de marco teórico para la aproximación existencialista a la existencia humana. En *El ser y la nada* se nombra también una tercera región ontológica, la del ser-para-otros, pero puede ser desestimada en este contexto. En cualquier caso, sería un error tratar las investigaciones existencialistas de Sartre, mucho menos que las de los demás, como algo dependiente de su ontología, a la cual éste hizo pocas referencias directas en lo que son sus últimas obras. Más bien, son las implicaciones de su tema central, en el que se expresa la opinión de que la existencia de los seres humanos en el mundo al que somos arrojados carece de justificación (y por tanto es absurda), que además estamos condenados a asumir la plena responsabilidad ante nuestras acciones libres y ante los valores según los cuales actuamos, lo que ha hecho del existencialismo un constante desafío filosófico, especialmente para aquellos pensadores morales que creen que las elecciones correctas están dictadas por nuestra pretendida naturaleza o esencia humana.

Véase también CAMUS, EVIDENCIALISMO, HEIDEGGER, KIERKEGAARD, SARTRE.

WLM

***EXISTENZ*, FILOSOFÍA DE LA,** véase JASPERS.

EXPERIENCIA MÍSTICA, experiencia que revela supuestamente algún aspecto de la realidad que normalmente no es accesible a la experiencia o cognición sensorial. La experiencia –que suele caracterizarse por su profundo impacto emocional en quien la tiene, su transcendencia de las distinciones espaciales y temporales, su transitoriedad y su inefabilidad– se asocia a menudo, pero no siempre, con alguna tradición religiosa. En las religiones teístas, se dice que las experiencias místicas son provocadas por Dios u otro agente sobrehumano. Las experiencias místicas teístas evocan sentimientos de temor reverencial. Su contenido puede ir desde algo tan inarticulado como un sentimiento de cercanía a Dios hasta algo tan específico como una instancia de teología revelada, como, en la mística cristiana, una visión de la Trinidad. Normalmente, se afirma que las experiencias místicas no teístas revelan la unidad metafísica de todas las cosas y que proporcionan a quienes las tienen un sentimiento de paz interior o éxtasis.

Véase también MISTICISMO.

WEM

EXPERIENCIALISMO, véase EVIDENCIALISMO.

EXPERIMENTO CRUCIAL, medio para decidir entre teorías rivales que, pese a suministrar explicaciones paralelas de un gran número de fenómenos, quedan enfrentadas por un determinado hecho particular. Por ejemplo, la teoría corpuscular newtoniana predice que la luz viaja más deprisa en el agua que en el aire; de acuerdo con la teoría ondulatoria, la luz viaja más despacio en el agua que en el aire. Dominique François Arago propuso un experimento crucial comparando las velocidades respectivas. Léon Foucault diseño a partir de ahí un aparato capaz de medir la velocidad de la luz en distintos medios y encontró que su velocidad era menor en el agua que en el aire. Arago y Foucault se decidieron por la teoría

ondulatoria considerando que el experimento refutaba a su rival. Otros ejemplos son el descubrimiento de Galileo de las fases de Venus (astronomía ptolemaica *versus* copernicana), el experimento de Pascal en el Puy-de-Dome con el barómetro (defensores del vacío contra los defensores del *plenum),* la predicción de Fresnel acerca de la presencia de un punto luminoso en sombras circulares (optica de partículas *versus* óptica de ondas) y la medida de Eddington de la deformación de los rayos lumínicos observados durante un eclipse solar (gravitación newtoniana *versus* gravitación einsteiniana). Lo que suele estar en cuestión en un experimento crucial es por lo general una nueva predicción.

Esta noción parece provenir de Francis Bacon, en cuyo *Novum Organum* (1620) se discute «el caso del poste indicador» *(«Instantia* –posteriormente *experimentum– crucis)»,* un término que toma prestado de los postes ubicados en los cruces de carreteras que sirven para indicar diversas direcciones. Los experimentos cruciales cobraron énfasis en la metodología de la ciencia de los primeros años del siglo XIX –por ejemplo, en la obra de John F. Herschel titulada *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (1830)–. Duhem sostuvo que los experimentos cruciales imitan a los falsos dilemas: las hipótesis en física nuncan van por parejas, de tal modo que un experimento crucial no puede transformar una de las dos en una verdad probada. Al discutir el experimento de Foucault, Duhem se pregunta si debemos afirmar que ninguna otra hipótesis es imaginable y sugiere que la luz, en vez de ser o una simple partícula o una onda, podría ser alguna otra cosa, tal vez una perturbación propagada a lo largo de un medio dieléctrico, como sostuvo Maxwell. Durante el siglo XX, el tema de los experimentos cruciales y de las predicciones innovadoras están presentes de forma destacada en la obra de Imre Lakatos (1922-1974). Aunque se muestra de acuerdo con que los experimentos cruciales son incapaces de derribar una teoría, Lakatos los acepta como indicadores retroactivos de la fertilidad o progreso de los programas de investigación.

Véase también BACON, FRANCIS; CONFIRMACIÓN; DUHEM; FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

RAR

EXPERIMENTO MENTAL, técnica para contrastar una hipótesis imaginando una situación y lo que de ella diríamos (o, con menor frecuencia, lo que sucedería en ella). Los filósofos se sirven muchas veces de esta técnica para argumentar en favor (o en contra) de una hipótesis sobre el significado o la aplicabilidad de un concepto. Por ejemplo, Locke imaginó una permuta de mentes entre un príncipe y un zapatero para argumentar que la identidad personal se basa en la continuidad de la memoria, no en la continuidad del cuerpo. Para argumentar en favor de la relatividad de la simultaneidad, Einstein imaginó dos observadores –uno en un tren y el otro fuera de él– que están observando destellos luminosos. Según algunos estudiosos, Galileo sólo imaginó el experimento consistente en dejar caer dos pesos de cinco libras con un hilo para argumentar que los cuerpos más pesados no caen más deprisa. Los experimentos mentales de este último tipo son raros porque sólo pueden usarse cuando se está completamente familiarizado con el resultado de la situación imaginada.

JAK

EXPERIMENTUM CRUSIS, véase **EXPERIMENTO CRUCIAL.**

EXPLANANDUM, véase **EXPLICACIÓN.**

EXPLANANS, véase **EXPLICACIÓN.**

EXPLICACIÓN, acto de hacer algo inteligible o comprensible, como, por ejemplo, cuando se da explicación de un fenómeno mostrando cómo o por qué ha sucedido. Prácticamente cualquier cosa puede ser objeto de una explicación: un concepto, una regla, el significado de una palabra, la razón del movimiento de una ficha de ajedrez, la estructura de una novela, etc. En cualquier caso, hay dos ámbitos cuya explicación ha sido discutida de forma intensiva en filosofía: los fenómenos y las acciones humanas.

Los fenómenos aislados, como, por ejemplo, el hundimiento de un puente, suelen ser explicados especificando su causa: el puente se ha hundido debido a la presión del caudal de agua y a la de debilidad de su estructura. Esto es un ejemplo, además, de explicación causal. Por lo general existe un número indefinido *de facto*res causales que pueden ser responsables de la ocurrencia de un fenómeno, de tal modo que la elección de uno de ellos en particular como «la causa» parece depender principalmente de consideraciones acerca del contexto. Así, una explicación posible de un accidente automovilístico es la que hace mención al hielo en la calzada; otra, a la inexperiencia del conductor, y una tercera, al deficiente estado de los frenos. Es el contexto el que puede determinar cuál de estas y otras posibles explicaciones es la más apropiada. Estas explicaciones relativas al porqué de un fenómeno contrastan en ocasiones con aquellas otras que se refieren a cómo ha sucedido un fenómeno. Una explicación relativa al «cómo» de un fenómeno suele consistir en una descripción informativa del proceso que ha conducido a la ocurrencia de ese fenómeno. Estas descripciones involucran con frecuencia descripciones de procesos causales.

El *modelo de leyes de cobertura* constituye un intento bastante influyente de representar la forma general de tales explicaciones: la explicación de un suceso consiste en «subsumirlo» o dotarlo de la

«cobertura» que suministra una ley. Cuando la ley de cobertura es de tipo determinista, la explicación se concibe bajo la forma de un argumento deductivo: el enunciado del suceso que va a ser explicado se deriva lógicamente del conjunto formado por esa ley y una serie de enunciados que describen las condiciones iniciales. De este modo, la explicación de por qué una cierta barra aumenta de tamaño podría obtenerse ofreciendo el siguiente argumento: «Todos los metales se dilatan cuando son calentados; esta barra es metálica y ha sido calentada; por tanto, se ha dilatado». Explicaciones como ésta se denominan *explicaciones nomológico-deductivas*. En el lado opuesto se tienen las leyes probabilitarias o estadísticas, las cuales arrojan *explicaciones estadísticas* de los fenómenos singulares o aislados. De este modo, la explicación que afirma que la razón por la que un sujeto ha contraído una enfermedad contagiosa es haber estado en contacto con un individuo infectado puede tomar la forma de una explicación estadística. Los detalles del modelo estadístico de explicación ha sido objeto de múltiples controversias. En ocasiones se ha sostenido que aunque las explicaciones, ya sea en la vida ordinaria o en la ciencia, rara vez se ajustan por completo al modelo de leyes de cobertura, este modelo tiene la virtud de representar un ideal que toda explicación posible debería intentar alcanzar. El modelo de leyes de cobertura, aunque influyente, no ha sido universalmente aceptado.

Las acciones humanas se suelen explicar mediante su «racionalización», es decir, apelando a las creencias y deseos del agente (u otros estados mentales de tipo «intencional» tales como emociones, anhelos y expectativas) que pueden constituir una razón para obrar del modo en que se hizo. Este sujeto abrió la ventana porque quería respirar aire fresco y pensó que ése era un modo de asegurar ese resultado. Ha sido un asunto muy controvertido el resolver si estas explicaciones son o no causales, esto es, si apelan a las creencias y los deseos como a la causa de esa acción. Otro problema es el de si estas explicaciones «racionalizadoras» deben conformarse al modelo de leyes de cobertura, y si es así, qué leyes pueden dar cuenta de tales explicaciones.

Véase también CAUSALIDAD, DEFINICIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MODELO DE LEYES DE COBERTURA.

JK

EXPLICACIÓN DEDUCTIVA, véase MODELO DE LEYES DE COBERTURA.

EXPLICACIÓN ESTADÍSTICA, explicación que se expresa por medio de un argumento explicativo que contiene premisas y conclusiones que hacen afirmaciones sobre probabilidades estadísticas. Tales argumentos suponen deducciones de leyes menos generales a leyes más generales y difieren de otras explicaciones semejantes únicamente porque los contenidos de las leyes implican afirmaciones acerca de probabilidades estadísticas.

Buena parte de la discusión filosófica de la segunda mitad del siglo XX se ha centrado en la explicación estadística de eventos más que de leyes. Nagel (*The Structure of Science [La estructura de la ciencia]*, 1961) ha discutido esa variedad de argumentos bajo la rúbrica «explicación probabilista» y también Carl G. Hempel (*Aspects of Scientific Explanation [Aspectos de la explicación científica]*, 1965) como explicación «estadística inductiva». La explicación contiene un enunciado que afirma que un sistema dado responde de una cierta manera entre varias especificadas por un espacio muestral de resultados posibles de un proceso o experimento de un tipo determinado, y que la probabilidad estadística de un evento (representada por un conjunto de puntos en el espacio de muestras) en el tipo de experimento dado también se da para cualquier evento semejante. Así, el enunciado podría afirmar que la probabilidad estadística de que la frecuencia relativa r/n de caras en n lanzamientos se aproxime a la probabilidad estadística p de caras en una única tirada está cerca de 1, donde el espacio muestral consiste en 2^n posibles secuencias de caras y cruces en n tiradas. Nagel y Hempel entendieron que tales enunciados de probabilidad estadística son leyes de cobertura, de modo que la explicación inductivo-estadística y la explicación nomológico-deductiva de los eventos son dos variedades de explicación por leyes de cobertura.

La explicación también supone que ha tenido lugar un experimento del tipo mencionado en la asunción estadística (por ejemplo, se ha tirado la moneda n veces). El *explanandum* afirma que ha ocurrido un evento de algún tipo (por ejemplo, ha salido cara aproximadamente r veces en las n tiradas).

En muchos casos, el tipo de experimento puede describirse indistintamente como la repetición n veces de algún otro tipo de experimento (como repetir 100 veces la tirada de una moneda dada) o como la realización unitaria del experimento (tirar cien veces la moneda). Por tanto, la explicación estadística de eventos siempre puede construirse como una derivación de conclusiones sobre «casos únicos» a partir de asunciones sobre probabilidades estadísticas, aun cuando lo que se pretenda sea explicar fenómenos masivos. Sin embargo, muchos autores comparan con intención polémica la explicación estadística de la mecánica cuántica, que se supone requiere una interpretación de propensiones en casos únicos de la probabilidad estadística, con la explicación estadística en la mecánica estadística, la genética y las ciencias sociales, que pretendidamente requiere una interpretación frecuencial.

La estructura del argumento explicativo de esa explicación estadística tiene la forma de una inferen-

cia directa del resultado a partir de asunciones sobre probabilidades estadísticas y el tipo de proceso experimental que ha tenido lugar. Un aspecto controvertido de la inferencia directa es el problema de la clase de referencia. Desde principios del siglo XIX se ha considerado que la probabilidad estadística es relativa al modo en que se describa el experimento o proceso. Autores como J. Venn, C. S. Peirce, R. A. Fisher y H. Reichenbach, entre otros, se han preocupado de cómo decidir en qué tipo de proceso basar una inferencia directa cuando el proceso que se está investigando puede describirse correctamente de varias manera y las probabilidades estadísticas de los resultados posibles pueden ser diferentes dependiendo del tipo de descripción. La discusión más extensa del problema de la clase de referencia se encuentra en la obra de H. E. Kyburg (por ejemplo, *Probability and the Logic of Rational Belief,* 1961). Hempel reconoció su importancia como «ambigüedad epistémica» de la explicación estadística inductiva.

También se discute acerca de la aceptación inductiva. ¿La conclusión de una inferencia explicativa directa puede ser un juicio sobre la probabilidad subjetiva de que el evento-resultado ocurra? ¿Puede afirmarse en un juicio que la ocurrencia del evento-resultado es inductivamente «aceptada»? ¿Hay algún otro modo adecuado de evaluar la afirmación sobre el resultado? La discusión de Hempel de la «no conjuntividad de la explicación estadística inductiva» se deriva de una explicación anterior de Kyburg de la inferencia directa, en la que se asume que una probabilidad grande es suficiente para la aceptación. Se ha evitado la no conjuntividad abandonando la suficiencia de una probabilidad grande (I. LEVI, *Gambling with Truth,* 1967) o negando que la inferencia directa de la explicación estadística inductiva suponga la aceptación inductiva (R. C. JEFFREY, «Statistical Explanation *versus* Statistical Inference», en *Essays in Honor of C. G. Hempel,* 1969).

Véase también CAUSALIDAD, EXPLICACIÓN.

IL

EXPLICACIÓN INDUCTIVA, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

EXPLICACIÓN MECANICISTA, tipo de explicación dominada por puntos de vista que van desde la posición extrema según la cual todos los fenómenos naturales puede ser enteramente explicados en términos de masas en movimiento del tipo que se postula en la mecánica newtoniana, hasta otras que son poco más que un simple compromiso con explicaciones naturalistas. El mecanicismo, en su forma más extrema, es claramente falso debido a la existencia de numerosos fenómenos físicos de los tipos más elementales que no pueden ser explicados por completo mediante la apelación a masas en movimiento. La mecánica es sólo una pequeña parte de la física. Desde un punto de vista histórico, se califica una explicación de mecanicista para indicar que no incluye ninguna referencia a causas finales o fuerzas vitales. En este sentido débil, se puede decir que todas las explicaciones contemporáneas de la ciencia son mecanicistas. La posible inadecuación de las explicaciones mecanicistas es un problema que suele plantearse en relación con los seres vivos, especialmente con aquellos que son capaces de mostrar una acción deliberada. Por ejemplo, la alineación que presentan los cromosomas como preparación para la meiosis aparenta no ser nada distinto de un proceso mecánico al punto de que cuanto más sabemos de él, más mecánico parece todavía. Los mecanismos responsables de la meiosis surgen a través de los procesos de variación y selección y no pueden ser completamente entendidos sin hacer referencia al proceso evolutivo; sin embargo, la meiosis, tal y como tiene lugar en cualquier momento dado, siempre se muestra como un proceso físico-químico puramente mecánico. El problema no consiste en que no sepamos lo suficiente acerca del funcionamiento del sistema nervioso central, sino que con independencia del modo en que funcione, siempre nos mostraremos poco inclinados a explicar la acción humana enteramente en términos de procesos físico-químicos. La justificación para esta escasa disposición tiende a apelar a aquello que solemos expresar cuando describimos a las personas como seres dotados de intencionalidad. Incluso así, es posible que sólo estemos equivocados al adjudicar a la acción humana más de lo que puede ser explicado simplemente en términos de puros procesos físico-químicos.

Véase también CONDUCTISMO, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA MENTE.

DLH

EXPLICACIÓN POR MOTIVOS, tipo de explicación del comportamiento regido por objetivos en la que el *explanans* apela a los motivos del agente. La explicación suele ser de la forma siguiente: «Smith nadó rápidamente para ganar la carrera». Esta descripción de lo que hizo Smith identifica el comportamiento a explicar y la frase que sigue a «para» identifica el objetivo o estado de cosas cuya obtención era la fuerza motriz tras ese comportamiento. La presuposición general es que el agente cuyo comportamiento está siendo explicado es capaz de deliberar o actuar según la decisión alcanzada a resultas de la deliberación. Así, es dudoso que la explicación contenida en «La planta se giró hacia el Sol para recibir más luz» sea una explicación por motivos.

Se considera que hay dos problemas con la explicación por motivos. En primer lugar, como el estado de cosas enunciado como objetivo es, en el

momento de la acción, inexistente, sólo puede actuar como «fuerza motriz» al aparecer como objeto intencional de un estado psicológico interno del agente. Así, los motivos suelen ser deseos de objetos o estados de cosas específicos que mueven a actuar al agente. La explicación por motivos es, pues, básicamente el tipo de explicación que da la psicología popular, y por ello hereda los problemas que se le achacan. En segundo lugar, lo que es el motivo de una acción bajo una descripción normalmente no es un motivo de esa misma acción bajo una descripción diferente. Mi motivo para decir «hola» puede ser el deseo de contestar al teléfono, pero mi motivo para decirlo con voz grave era mi deseo de expresar mi irritación a la persona que me telefoneaba a altas horas de la noche.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; EXPLICACIÓN; FILOSOFÍA DE LA MENTE; PSICOLOGÍA POPULAR.

BE

EXPLICACIÓN POR PROPÓSITOS, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

EXPLICACIÓN POR SUBSUNCIÓN, TEORÍA DE LA, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

EXPLICACIÓN TELEOLÓGICA, véase **TELEOLOGÍA.**

EXPLICACIÓN TENTATIVA, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

EXPLICATIVA, EMERGENCIA, véase **HOLISMO METODOLÓGICO.**

EXPLÍCITA, DEFINICIÓN, véase **TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH.**

EXPONIBLE, en la lógica medieval, las proposiciones exponibles son aquellas que necesitan ser explicadas de algún modo, es decir, que requieren alguna elaboración para hacer clara su verdadera estructura lógica. Un ejemplo moderno podría ser el siguiente: «Giorgione fue llamado de ese modo a causa de su talla», que tiene una forma confundente que sugiere una simple predicación, cuando en realidad significa «Giorgione fue llamado "Giorgione" a causa de su talla». Los ejemplos medievales fueron: «Todo hombre salvo Sócrates está corriendo» expuesto como «Sócrates no está corriendo y todo hombre distinto de Sócrates está corriendo»; y «Sólo Sócrates dice algo verdadero» proferida, por ejemplo, por Platón, la cual, en opinión de Alberto de Sajonia, ha de exponerse no sólo mediante «Sócrates dice algo verdadero y ninguna otra persona distinta de Sócrates dice algo verdadero», sino que además es preciso añadir una tercera cláusula consistente en «Platón dice algo falso».

Este último ejemplo desarrolla uno de los aspectos más importantes de las proposiciones exponibles, a saber, su uso en sofismas. Los tratados sofísticos constituyeron un género medieval muy común en el cual los problemas metafísicos y lógicos recibían un tratamiento dialéctico al aplicarlos a casos problemáticos. Otro de los ingredientes importantes de las proposiciones exponibles fue el hecho de contener un término particular, denominado en ocasiones el término exponible. La atención ante dichos términos fue característica del estudio de las expresiones sincategoremáticas especialmente durante el siglo XIII. Hay que hacer notar, no obstante, que tales términos exponibles podían ser sólo expuestos de forma contextual, y no mediante una definición explícita. Los términos sincategoremáticos que producen proposiciones exponibles fueron términos tales como «al tiempo», «excepto», «en tanto que» (por ejemplo, «Sócrates en tanto que ser racional, es risible»).

Véase también ***SINCATEGOREMATA***.

SLR

EXPORTACIÓN 1) en lógica clásica, el principio que afirma que $(A \wedge B) \supset C$ es lógicamente equivalente a $A \supset (B \supset C)$; 2) principio expresable como $((A \wedge B) \supset C) \supset (A \supset (B \supset C))$, considerado falaz por los lógicos relevantistas cuando «→» se lee como «entraña»; 3) en las discusiones acerca de los verbos de actitudes proposicionales, hace referencia al principio según el cual a partir de «*a* verbo que *b* es un φ» es posible inferir «*a* verbo la n-eidad de *b*», donde verbo tiene un sentido relacional (transparente). Por ejemplo, la exportación (en el tercer sentido) permite ir de «Eduardo cree que Pedro es hábil» a «Eduardo cree en la habilidad de Pedro» de modo tal que ahora «Pedro» puede ser reemplazado por una variable ligada para dar lugar a «(∃*x*) (Eduardo cree en la habilidad de *x*)».

Véase también CUANTIFICACIÓN EXTERNA, LÓGICA RELEVANTE.

GFS

EXPRESIONISMO, véase **ESTÉTICA.**

EXPRESIVA, COMPLETITUD, véase **COMPLETITUD.**

EXPRESIVO, SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

EXTENSIÓN, véase **INTENSIÓN.**

EXTENSIONALIDAD, AXIOMA DE, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

EXTENSIONALIDAD, TESIS DE, véase **EXTENSIONALISMO.**

EXTENSIONALISMO, familia de teorías semánticas y ontológicas que se limitan a tratar sólo con entidades existentes. La ontología extensional niega que

el dominio de cualquier teoría verdadera precise incluir entidades no existentes tales como objetos de ficción, imaginarios o imposibles, como Pegaso o los círculos cuadrados. La semántica extensional reduce el significado y la verdad a las relaciones conjuntistas que se dan entre los términos de un lenguaje y los objetos existentes, por lo general entidades abstractas y espaciotemporales, que pertenecen a la extensión del término. La extensión de un nombre es el objeto particular existente denotado por ese nombre; la extensión de un predicado es el conjunto de objetos existentes que tienen la propiedad representada por el predicado. El enunciado «Todas las ballenas son mamíferos» es verdadera en la semántica extensional una vez sabido que no hay ballenas que no sean mamíferos, esto es, que no hay objetos existentes en la extensión del predicado «ballena» que no estén también en la extensión del predicado «mamífero». Los contextos lingüísticos son extensionales si: *a)* sólo hacen referencia a objetos existentes; *b)* admiten sustitución bajo términos codesignativos (que se refieren al mismo objeto) o de proposiones lógicamente equivalentes *salva veritate* (sin pérdida del valor de verdad); y *c)* es lógicamente aceptable cuantificar existencialmente (concluir que *hay un objeto tal que...*, etc.) sobre objetos a los que se hace referencia en ese dominio. Los contextos que no satisfacen estas condiciones son intensionales, no extensionales, o referencialmente opacos.

Una de las consecuencias del extensionalsimo, asociado al trabajo de Frege, Russell, Quine y a la corriente general de la filosofía analítica, es limitar sus explicaciones de la mente y el significado a objetos existentes, a propiedades materiales y mecánicas y a aquellas relaciones que pueden ser descritas en un idioma extensional. La semántica extensional debe intentar eliminar mediante análisis las referencias aparentes a objetos no existentes, o, como en la teoría extensional de las descripciones definidas de Russell, clasificar tales predicaciones directamente como falsas. La ontología extensional en filosofía de la mente debe eliminar o reducir las actitudes proposicionales o los estados mentales *de dicto* expresados por medio de un lenguaje intensional como, por ejemplo, «cree que...», «teme que...» y similares, mediante el recurso a caracterizaciones extensionales o estados neurofisiológicos. Es algo controvertido evaluar si la filosofía extensionalista puede satisfacer estas obligaciones explicativas, tal y como la tesis extensionalista mantiene.

Véase también **ENTE ABSTRACTO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, INTENSIONALIDAD, RUSSELL, TEORÍA DE DESCRIPCIONES, VERDAD.**

DJ

EXTENSIVA, ABSTRACCIÓN, véase **WHITEHEAD.**

EXTENSIVA, MAGNITUD, véase **MAGNITUD.**

EXTERNALISMO, punto de vista según el cual existen razones objetivas para la acción que no dependen de los deseos del agente y son, en ese sentido, externas al agente. El internalismo (por lo que hace a las razones) consiste en el punto de vista según el cual las razones para actuar son internas, en el sentido de que están basadas en hechos motivacionales acerca del agente, por ejemplo, sus deseos y metas. Los internalistas clásicos como Hume niegan que existan razones objetivas para la acción. Por ejemplo, el hecho de que una acción fomente la salud pueda ser una razón para llevarla a cabo depende de si uno desea ser una persona saludable. Esto puede ser una razón para algunos, pero no para otros. Esta doctrina constituye entonces una versión del relativismo; un hecho constituye una razón sólo en la medida en que esté conectada de forma tal con los estados psicológicos de agente como para motivar a ese agente. Por contra, los externalistas sostienen que no todas las razones dependen de los estados internos de los agentes particulares. De este modo, un externalista podría sostener que el fomento de la salud es algo objetivamente bueno y que el hecho de que una acción pueda promover la salud de la persona es una razón para llevarla a cabo con independencia de si se desea o no tener salud.

Esta discusión está íntimamente relacionada con el debate acerca del internalismo motivacional, que puede ser concebido como el punto de vista según el cual las creencias morales (por ejemplo) son, en virtud de su capacidad para entrañar una acción, razones internas para esa acción. Aquellos que rechazan el internalismo motivacional tienen que negar que las creencias morales (correctas) suministren siempre razones para la acción o bien han de sostener que éstas pueden suministrar razones externas.

Véase también **ÉTICA, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, RELATIVISMO.**

WT

EXTERNALISMO DE LAS RAZONES, véase **EXTERNALISMO.**

EXTERNALISMO EPISTEMOLÓGICO, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

EXTERNALISMO MOTIVACIONAL, véase **INTERNALISMO MOTIVACIONAL.**

F

FA**,** expresión china que designa 1) un patrón, modelo, paradigma o ejemplo; 2) un procedimiento, conducta o técnica; 3) una regla o una ley; 4) *dharma*. La imagen mental *(yi)* de un círculo, un compás y un círculo particular, pueden servir como un *fa* para identificar círculos. Los reyes sabios, sus instituciones y su comportamiento son *fa* que los gobernantes deben imitar. Los métodos de gobierno (por ejemplo, mediante castigo y recompensa) son *fa* (véase *Mo Tzu,* «Capítulos dialécticos», y *Kuan Tzu,* capítulo 6, «Los siete modelos»). Tras la introducción del budismo en China, *fa* se usa para traducir el *dharma*.

Véase también BUDISMO, *DHARMA*, *MO TZU*.

BWVN

FA-CHIA**,** véase **LEGISMO CHINO.**

FACTICIDAD, véase **HEIDEGGER, SARTRE.**

FALACIA, véase **FALACIA FORMAL, FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE AFIRMACIÓN DEL CONSECUENTE, véase **FALACIA FORMAL.**

FALACIA DE COMPOSICIÓN, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE CONCLUSIÓN IRRELEVANTE, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE DIVISIÓN, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE LA CAUSA FALSA, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE LA CONCRECIÓN MAL UBICADA, véase **WHITEHEAD.**

FALACIA DE LA GENERALIZACIÓN APRESURADA, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE LAS MÚLTIPLES PREGUNTAS, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DE LOS CUATRO TÉRMINOS, véase **SILOGISMO.**

FALACIA DE MONTECARLO, véase **FALACIA DEL JUGADOR.**

FALACIA DEL ACCIDENTE, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DEL ACENTO, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA DEL JUGADOR, conocida también por el nombre de falacia de Montecarlo, consiste en la falacia que lleva a suponer que, dada una secuencia de sucesos independientes, la probabilidad de los resultados posteriores debe aumentar o disminuir con el fin de «compensar» los resultados previos. Por ejemplo, dado que en una larga serie de tiradas de una moneda sin trampa es muy probable que salga cara la mitad de las veces (por el teorema de Bernoulli), se podría pensar que una moneda que no ha salido cara últimamente tiene que estar «obligada» a salir cara a continuación –ha de haber una probabilidad mayor de 1/2 de que tal cosa suceda–. Esto, sin embargo, es una mala interpretación de la ley de los grandes números, la cual exige que no haya ninguna tendencia compensatoria como la descrita. La probabilidad de salir cara sigue siendo 1/2 con independencia de la preponderancia de las cruces. En un plazo suficientemente largo, lo que «compensa» la presencia de subsecuencias improbablemente largas en las que predominan las cruces es, simplemente, que dichas subsecuencias ocurren muy raramente dentro del proceso y, por tanto, tienen sólo un ligero efecto estadístico en la conducta total del sistema.

Véase también PROBABILIDAD, TEOREMA DE BERNOULLI.

RKE

FALACIA DEL SALTO CUANTIFICACIONAL, véase **FALACIA FORMAL.**

FALACIA DEL *SECUNDUM QUID*, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALACIA FORMAL, un modelo inferencial inválido que es descrito en términos de una lógica formal. Hay tres grandes grupos: *a)* un argumento inválido (o en cualquier caso inaceptable) identificado exclusivamente en virtud de su forma o estructura, y que no hace referencia, por tanto, al contenido de las premisas y la conclusión (tal como la equivocidad) o a otras características, por lo general de carácter pragmático, del discurso argumentativo (ta-

les como la inadecuación del argumento para los propósitos a los que se sirve, el fallo a la hora de satisfacer los estándares inductivos de la argumentación correcta, etc.; estas últimas condiciones para la evaluación de un argumento caen de lleno en el terreno de la falacia informal); *b)* una regla formal de inferencia o una forma argumental (en el sistema lógico en el que se efectúa la evaluación) con ejemplos lo suficientemente frecuentes como para que merezca la pena dar un nombre a esa regla o forma argumental; y *c)* un argumento que constituye un ejemplo de regla de inferencia falaz o de un argumento falaz y que no es él mismo válido.

El criterio de aceptabilidad argumental que se suele considerar relevante a la hora de discutir las falacias formales es el de la validez. A este respecto es importante tener en cuenta que reglas de inferencia y formas argumentales que no son válidas pueden poseer instancias (que pueden serlo a su vez otra regla o forma argumental) que *sí* lo sean. Así, mientras que la forma argumental

1) *P, Q;* por tanto *R.*

(forma que tiene todo argumento que conste de dos premisas, incluyendo todos los que son válidos) no es válida, la forma argumental 2) que se obtiene a partir de 1) reemplazando *R* por *P* & *Q* es una instancia válida de 1):

2) *P, Q;* por tanto *P* & *Q*.

Puesto que 2) no es inválido 2) no es una falacia formal aunque es una instancia de 1). Así, algunas instancias de reglas de inferencia o de formas argumentales falaces puede ser válidas no siendo, por tanto, falacias formales. Los ejemplos de falacias formales que se presentan a continuación aparecen agrupados según los sistemas lógicos que son apropiados al nivel de descripción de las mismas. Para algunas de estas falacias no existe un nombre estándar.

Falacias de la lógica sentencial (proposicional).

Afirmación del consecuente: Si *p* entonces *q; q* / ∴*p.*

«Si Ricardo fue el asesino de sus sobrinos, entonces no cabe duda de que Ricardo era una mala persona; Ricardo es una mala persona. Por tanto, es el asesino de sus sobrinos.»

Negación del antecedente: Si *p* entonces q; no-*p* / ∴no-*q*.

«Si Ríos es considerado culpable por el tribunal entonces cometió los crímenes que se le imputaban; Sin embargo, Ríos no fue considerado culpable por el tribunal. Por tanto, Ríos no cometió los crímenes que se le imputaban.»

Mutación de condicionales: Si *p* entonces *q* / ∴Si *q* entonces *p*.

«Si Suárez fue un gran líder, entonces también lo fue González. Por tanto, si González fue un gran líder entonces también lo fue Suárez.»

Trasposición impropia: Si *p* entonces *q* / ∴Si no-*p* entonces no-*q*.

«Si las naciones de Oriente Medio se desarman entonces habrá paz en la región. Por tanto, si no se desarman, no habrá paz.»

Silogismo disyuntivo impropio (afirmación de un disyunto): p o *q; p* / ∴no-*q*.

«O Juan es un banquero de prestigio, o es un industrial de fortuna; Juan es un banquero de reconocido prestigio. Por tanto, no es un industrial de fortuna.» [Esta regla de inferencia sería válida si «o» fuera interpretado de forma excluyente, donde «$p\ o_{ex}\ q$» es verdadero exactamente cuando uno de los constituyentes es verdadero y falso en otro caso. En los sistemas habituales de lógica «o» se interpreta, no obstante, de forma incluyente.]

Falacias de la lógica silogística.

Falacias de la distribución (donde *M* es el término medio, *P* es el término mayor y *S* el término menor).

Término medio no distribuido: el término medio no es distribuido en ninguna de las premisas (básicamente no se dice nada de *todos* los miembros de la clase que designa), como en:

Algunos *P* son *M*	«Algunos políticos son sinvergüenzas.»
Algunos *M* son *P*	«Algunos sinvergüenzas son ladrones.»
∴Algunos *S* son *P*	∴«Algunos políticos son ladrones.»

Mayor ilícita (término mayor no distribuido): el término mayor está distrubuido en la conclusión pero no en la premisa mayor, como en:

Todos los *M* son *P*	«Todos los radicales son comunistas.»
Ningún *S* es *M*	«Ningún socialista es radical.»
∴Algún *S* no es *P*	∴«Algunos socialistas no son comunistas.»

Ilícita menor (término menor no distribuido): el término menor está distribuido en la conclusión pero no en la premisa menor, como en:

Todos los *P* son *M*	«Todos los neonazis son radicales.»
Todos los *M* son *S*	«Todos los radicales son terroristas.»
∴Todos los *S* son *P*	∴«Todos los terroristas son neonazis.»

Falacias de la negación.

Dos premisas negativas (premisas exclusivas): el silogismo tiene dos premisas negativas, como en:

Ningún *M* es *P*	«Ningún racista es justo.»
Algunos *M* no son *S*	«Algunos racistas no son policías.»
∴Algunos *S* no son *P*	∴«Algunos policías no son justos.»

Negativa/afirmativa ilícita: el silogismo tiene un premisa (conclusión) negativa, pero no una conclusión (premisa) negativa, como en:

Todos los *M* son *P*	«Todos los mentirosos son embaucadores.»
Algunos *M* no son *S*	«Algunos mentirosos no son gobernadores.»
∴Algunos *S* son *P*	∴«Algunos gobernantes son embaucadores.»

y

Todos los *P* son *M*	«Todos los vampiros son monstruos.»
Todos los *M* son *S*	«Todos los monstruos son criauturas.»
∴Algunos *S* no son *P*	∴«Algunas criaturas no son vampiros.»

Falacia del importe existencial: el silogismo tiene dos premisas universales y una conclusión particular, como en:

Todos los *P* son *M*	«Todos los caballos son animales.»
Ningún *S* es *M*	«Ningún unicornio es un animal.»
∴Algunos *S* no son *P*	∴«Algunos unicornios no son caballos.»

Un silogismo puede incurrir en más de una falacia. Por ejemplo, el silogismo:

Algunos *P* son *M*
Algunos *M* son *S*
∴Ningún *S* es *P*.

incurre en las falacias del término medio no distribuido, menor ilícita, mayor ilícita y negativa/afirmativa ilícita.

Falacias de la lógica de predicados.

Trueque ilícito de cuantificadores: consiste un inferir a partir de una proposición existencial cuantificada universalemente una proposición universal cuantificada existencialmente, como en:

$(\forall x)\ (\exists y)\ Fxy\ /\ \therefore\ (\exists y)\ (\forall x)\ Fxy$

«Todo el mundo es irracional alguna vez en su vida / ∴Alguna vez, todo el mundo es irracional.»

Algunos son/algunos no (contraste no garantizado): consiste en inferir a partir de «Algunos *S* son *P*» que «Algunos *S* no son *P*», o en inferir a partir de «Algunos *S* no son *P*» que «Algunos *S* son *P*, como en:

$(\exists x)\ (Sx\ \&\ Px)\ /\ \therefore\ (\exists x)\ (Sx\ \&\ \neg Px)$

«Algunas personas son zurdas / ∴«Algunas personas no son zurdas.»

Sustitución ilícita de idénticos: siendo φ un contexto opaco (oblícuo) y α y β términos singulares, se trata de inferir φα; α = β / ∴ϕβ, como en:

«El inspector cree que Hyde es Hyde; Hyde es Jekyll / ∴ El inspector cree que Hyde es Jekyll.»

Véase también FORMA LÓGICA, IMPORTE EXISTENCIAL, LÓGICA MODAL, SILOGISMO.

WKW

FALACIA INFORMAL, error en el razonamiento o en la táctica empleada para argumentar que puede ser empleado para persuadir a alguien con el que se está razonando de la corrección del propio argumento, cuando en realidad éste no es correcto. El tratamiento habitual de las falacias informales en los libros de texto de lógica se apoya considerablemente en la lista de Aristóteles, pero hay muchas variantes, y también se han ofrecido otras nuevas, algunas de las cuales han dejado profunda huella en los manuales. La palabra «informal» indica que estas falacias no son simples faltas o fallos localizados en los enunciados (premisas y conclusión) de un argumento a la hora de ajustarse a un canon de corrección semántica (como el de la lógica deductiva), sino que son usos incorrectos del argumento en relación a un contexto de razonamiento o tipo de diálogo con el que la persona que argumenta se supone comprometida. La *lógica informal* es un dominio de la investigación lógica que trata con estas falacias. Es típico que las falacias informales tengan un aspecto pragmático (práctico), en el que se refiere el modo en que se usa un argumento, y

también un aspecto dialéctico, perteneciente al contexto del diálogo –normalmente, un intercambio entre dos participantes en una discusión–. Estos dos aspectos son problemas de la mayor importancia para la lógica informal.

Los libros de texto de lógica clasifican las falacias informales de varios modos, pero no se ha establecido ningún sistema claro de clasificación que haya sido ampliamente aceptado. Algunos libros de texto son muy imaginativos y prolíficos y citan muchas falacias distintas, incluyendo muchas nuevas y exóticas. Otros son más conservadores y se enfrentan con las aproximadamente veinte en que consiste el tratamiento de Aristóteles o las que derivan de éste, con unas pocas adiciones más ampliamente aceptadas. Los apartados que siguen abarcan la mayor parte de las principales falacias, aquellas que es más frecuente ver citadas por su nombre en la conversación culta.

Falacia genética: es el error consistente en obtener una conclusión inadecuada sobre la bondad o maldad de alguna propiedad poseída por alguna cosa a partir de la bondad o maldad de alguna propiedad ligada al origen de esa cosa. Por ejemplo, «Esta medicina se obtiene de una planta venenosa y, por tanto, aunque mi médico me ha aconsejado que la tome, yo puedo concluir que sería malo para mí hacerlo». El error consiste en concluir inapropiadamente a partir del origen de la medicación que aquélla ha de resultar venenosa en algún sentido o situación. La falacia genética se toma en ocasiones en un sentido muy amplio al punto de hacerla coincidir con el argumento del ataque personal (véase la descripción de la *argumentación ad hominem* que se hace más abajo), en el cual se condena un argumento a priori condenando su origen o proponente.

***Argumentum ad populum* (argumento para el público):** es un tipo de argumento que apela a los sentimientos populares para sostener una conclusión. En ocasiones recibe el nombre de «argumento de cara a la galería» y ha sido tradicionalmente considerado como falaz. De todos modos, no hay nada malo en apelar a los sentimientos de la gente en un argumento siempre y cuando su valor como evidencia no se exagere. No obstante, esta táctica puede ser falaz cuando el intento de levantar el entusiasmo del público se utiliza para ocultar fallos y provocar el tipo de entusiamo que se precisa para apoyar la conclusión.

A*rgumentos ad misericordiam* (argumento por misericordia): es un tipo de argumento que se sirve de una apelación a la piedad, simpatía o compasión para apoyar su conclusión. Tales argumentos pueden tener un lugar legítimo en ciertas discusiones, por ejemplo, en el caso de solicitudes de donaciones caritativas. Sin embargo, también pueden suponer una presión emocional sobre un interlocutor en un argumento para intentar cubrir razones débiles. Por ejemplo, un estudiante que carece de buenas razones para solicitar una revisión de su nota puede sostener que si no obtiene un aprobado su desilusionada madre podría sufrir un ataque al corazón.

Falacia de la composición: es el error consistente en pasar de la atribución de una propiedad a las partes de un todo a la atribución de esa propiedad al todo –como, por ejemplo, en «Las partes importantes de la máquina son ligeras, por tanto la máquina es ligera»–. Pero una propiedad de las partes no puede ser siempre transferida al todo. En algunos casos, los ejemplos de la falacia de la composición se dan en argumentos que van de la consideración de *todas* las partes al todo (por ejemplo, «Todo el mundo en el país paga sus deudas; por tanto, el país paga sus deudas»). La *falacia de la división* es la conversa de la de la composición: el error de pasar de una propiedad atribuible al todo a su atribución a las partes –por ejemplo, «Esta máquina es pesada; por tanto, todas las partes de esa máquina son pesadas»–. El problema es que la propiedad que posee el todo no tiene por qué ser transferida a las partes.

Falacia de la causa falsa: denominada en ocasiones *post hoc, ergo proter hoc* (tras esto y, por tanto, a causa de esto): consiste en el error de sostener que debido a que dos fenómenos se relacionan el uno con el otro, especialmente en el caso en que varían conjuntamente, uno ha de ser causa del otro. Por ejemplo, podría haber una correlación genuina entre la población de cigüeñas en ciertas zonas de Europa y la tasa de nacimientos de seres humanos. Pero sería un error concluir, sobre esa sola base, que la casusa de los nacimientos de seres humanos es la presencia de cigüeñas. De todos modos, la correlación suele ser un buen indicio, aunque débil en ocasiones, para la existencia de causalidad. El problema surge cuando la evidencia de la correlación se toma como evidencia de tipo causal. La conexión aparente podría ser sólo mera coincidencia, o podría deberse a otros factores que no han sido tomados en consideración; por ejemplo, algún tercer factor que causa los dos fenómenos que están relacionados el uno con el otro.

Falacia de *secundum quid* (rechazo de particularidades): tiene lugar cuando alguien pasa de una regla general a un caso particular, o viceversa. Una forma de esta falacia consiste en argumentar desde una regla general sin tener en cuenta las excepciones legítimas. Este tipo de error ha recibido también en ocasiones el nombre de *falacia del accidente*. Un ejemplo lo podría ofrecer el siguiente razonamiento: «Todo el mundo tiene derecho a la libre expresión; por tanto, estoy en mi derecho si

grito en este teatro abarrotado "¡Fuego!"». La otra versión de *secundum quid,* denominada también en ocasiones la *falacia del accidente inverso,* o *falacia de la generalización apresurada,* consiste en el error de intentar pasar de un caso particular a una regla general que no se ajusta propiamente al caso. Un ejemplo podría ser el argumento «Piolín [un canario] es un pájaro que no vuela; por tanto, los pájaros no vuelan». El defecto está en no haber reconocido que Piolín no es un caso típico de pájaro por lo que a volar se refiere.

Argumentum consensus gentium **(argumento del acuerdo de las naciones):** en el que se recurre a la aceptación común de la humanidad para sostener una cierta conclusión. Numerosos filósofos han apelado a este tipo de argumento en el pasado para apoyar conclusiones como la existencia de Dios o el carácter obligatorio de los principios morales. Por ejemplo, «Creer en Dios es algo prácticamente universal entre los seres humanos tanto en el pasado como en el presente; por tanto existe una fuerte evidencia práctica a favor de la verdad del enunciado que afirma la existencia de Dios». Una versión del argumento del *consensus gentium* representado por este ejemplo figura en ocasiones en los libros de texto como una instancia del *argumentum ad populum* (descrito más adelante) conocido como el argumento de la popularidad: «Todo el mundo cree (acepta) *p* como verdadero; por tanto, *p* es verdadero». Si se interpreta como algo aplicable en toda circunstancia, entonces no es siquiera consistente y puede ser considerado como una falacia. De todos modos, si se considera como una inferencia hipotética que sólo se da en algunos casos, y que se ve sometida al control de la evidencia en contra que pudiera haber, entonces puede pasar por ser un argumento débil aunque plausible, útil para servir como guía provisional para una acción prudente o en compromisos razonados.

Argumentum ad hominem **(argumento contra la persona):** es un tipo de argumento que se sirve del ataque personal contra el proponente para refutar su argumento. En su variante más radical es el carácter del proponente (en especial, por lo que hace a su veracidad) lo que se ve atacado; por ejemplo, «Usted no puede creer lo que dice Pérez. Es un mentiroso». A la hora de evaluar un testimonio (por ejemplo, en exámenes legales de una situación), atacar el carácter del proponente puede ser legítimo en algunos casos. Sucede también que en el debate político el carácter puede ser objetivo legítimo. No obstante, los argumentos *ad hominem* se suelen usar más bien de forma falaz para atacar de forma impropia a un contrincante; por ejemplo, cuando el ataque no es merecido o cuando se emplea para distraer a una audiencia de líneas más relevantes de pensamiento. En la variante ligada a las circunstancias, son las circunstancias personales del proponente las que se consideran en conflicto con su argumento, implicando que el proponente está confundido o es insincero; por ejemplo, «No practicas lo que tanto predicas». Así, un político que en alguna ocasión hubiera abogado a favor de no subir los impuestos podría ser acusado de inconstancia si más tarde apoya una legislación que sube los impuestos. Este tipo de argumento no es inherentemente falaz, pero puede utilizarse de manera inadecuada o falaz; por ejemplo, si las circunstancias cambian o si el conflicto aludido es mucho menos serio que lo que el atacante reclama. Otra variante es la de «envenenar la verdad», caso en el que se acusa a la persona de no mostrar ningún respeto por la verdad, de donde se sigue que nada de lo que diga puede ser tenido en cuenta.

Aún hay otra variante del argumento *ad hominem* que aparece citada en ocasiones en los libros de texto como *tu quoque* («tú también») y en la que el proponente atacado por un argumento *ad hominem* responde con lo siguiente: «¿Y qué hay acerca de ti, es que tú nunca has mentido antes? Tú eres en realidad igual de malo». Todavía hay otra variante más en la que una de las partes que argumenta acusa a la otra de falta de honestidad, o imparcialidad, o de tener motivaciones ocultas o intereses personales.

Argumentum ad baculum **(argumento de la vara):** es un tipo de argumento que apela a un miedo o temor a la hora de sostener la conclusión o que recurre a intimidar a una persona de modo que la acepte. Los argumentos *ad baculum* no son inherentemente falaces, porque el hecho de apelar a la intimidación o a sanciones temibles –por ejemplo, duras penas para quien conduzca borracho– no supone necesariamente un fallo en la argumentación crítica. Pero, debido precisamente a que los argumentos *ad baculum* son tan poderosos a la hora de provocar emociones, son empleados tan frecuentemente como tácticas sofisticadas de argumentación para evitar el cumplimiento de los requisitos propios de un auténtica demostración.

Argumento de autoridad: es un tipo de argumento en el que se emplea una opinión experta (de hecho, la autoridad) o el pronunciamiento de alguien investido con algún reconocimiento oficial o institucional (la autoridad judicial) para sostener una conclusión. Como método práctico, aunque falible, de guiar la discusión hacia una supuesta conclusión, el argumento de la autoridad puede ser un modo razonable de evitar una demostración. De todos modos, si presiona demasiado fuerte en el curso de una discusión, o se considera como una justificación preferible a las garantías que se apoyan en la evidencia, entonces puede llegar a convertirse en el falaz *argumentum ad verecundiam* (véase más

adelante). Debe apreciarse, no obstante, que los argumentos basados en las opiniones expertas son ampliamente aceptados, tanto en inteligencia artificial como en la vida diaria, como legítimos y consistentes bajo las condiciones oportunas. Aunque los argumentos por autoridad han sido condenados durante ciertos periodos históricos como típicamente falaces, el clima actual de la opinión se dirige a aceptarlos en algunos casos, incluso si se trata de argumentos falibles que pueden funcionar mal o que pueden ser empleados de forma incorrecta por proponentes sofisticados.

Argumentum ad verecundiam **(argumento por respeto o reverencia):** consiste en el uso falaz de la opinión experta en una argumentación para intentar persuadir a alguien de que acepte una conclusión. En el *Essay concerning Human Understanding* (1690) Locke describe estos argumentos como tácticas para presentar el disenso de alguien como irreverente o inmodesto si no acepta de inmediato la autoridad de alguna opinión citada. Locke no afirma, de todos modos, que cualquier apelación a la autoridad en una argumentación sea falaz. Éstas pueden ser razonables si se usan juiciosamente.

Argumentum ad ignorantiam **(argumento de la ignorancia):** adopta la siguiente forma: una proposición *A* no se sabe, o no se ha probado, si es verdadera (falsa); por tanto es falsa (verdadera). Se trata de un tipo negativo de razonamiento hipotético basado en el conocimiento disponible que, por lo general, no es concluyente, aunque en casos en que se consideran razones en pro y en contra resulta con mucha frecuencia no ser falaz, si la evidencia no es concluyente a la hora de resolver la cuestión que se disputa. En tales casos se trata de un tipo de argumento basado en supuestos que se emplea para adoptar una conclusión provisional en ausencia de un conocimiento más estricto que pudiera determinar si la conclusión es verdadera o falsa. Un ejemplo podría ser: «No se ha sabido nada de Pérez desde hace siete años, y no hay evidencia de que esté vivo; por tanto, es presumible que esté muerto». Los argumentos de la ignorancia no deberían ser llevados muy lejos, ni empleados con excesiva confianza. Un ejemplo conocido es el que procede de las audiencias celebradas en el Senado de los Estados Unidos en 1950, en las que el senador Joseph McCarthy maneja informaciones para defender que ciertas personas eran comunistas. De una de éstas dijo: «No tengo en concreto mucha información, salvo la información general de que no hay nada en los archivos que pueda refutar sus conexiones con el comunismo». La fuerza de un argumento de este tipo depende de la meticulosidad con que se realice la búsqueda de información. Este argumento puede servir para salvar el efecto de una prueba sobre la base del rumor y las acusaciones falsas, en lugar de recurrir a la evidencia real.

Ignoratio elenchi: es el nombre tradicional que recibe, siguiendo a Aristóteles, el error que se produce cuando se es incapaz de atenerse estrictamente al problema que se plantea en un argumento. La falacia recibe también el nombre de *conclusión irrelevante* o de la *equivocación del objetivo*. Este fallo de relevancia se refiere fundamentalmente al fallo provocado por la incapacidad de atenerse estrictamente al problema que se discute. Supóngase que, durante una causa criminal, la acusación muestra la camisa ensangrentada de la víctima y procede a argumentar con detenimiento que el asesinato es un crimen horrible. Esta digresión puede resultar completamente irrelevante para la cuestión de si el acusado es o no culpable de ese asesinato. Supuestos defectos de este tipo en la argumentación son en ocasiones bastante difíciles de juzgar con claridad, al punto de que una regla que permitiera su identificación dependería del tipo de discusión en la que se ven involucrados los participantes. En algunos casos, las convenciones o las reglas institucionales de procedimiento –por ejemplo, en un juicio criminal– suponen alguna ayuda para determinar si una línea de argumentación debería ser considerada como relevante o no.

Petitio principii **(considerar como garantizado el «principio» o problema que se trata de demostrar):** es la falacia por la que se razona impropiamente de forma circular. El razonamiento circular no se debería considerar como algo inherentemente falaz, pero puede resultar falaz cuando se usa para disfrazar o dar cobertura al fracaso en alcanzar una prueba completa. El problema surge cuando la conclusión que se desea probar se supone dentro de las premisas que debe garantizar el proponente del argumento. Supongamos que se le pide a alguien que demuestre que esta bicicleta (cuya propiedad es el asunto que se discute) pertenece a Héctor, a lo que esa persona responde diciendo: «Todas las bicicletas que se ven por aquí pertenecen a Héctor». El problema es que sin una evidencia independiente que establezca otra cosa, la premisa que afirma que todas las bicicletas pertenecen a Héctor considera garantizada la afirmación de que esta bicicleta en concreto pertenece a Héctor, en vez de demostrarla satisfaciendo los requisitos de una prueba.

Falacia de las múltiples cuestiones (también denominada falacia de la cuestión compleja): consiste en la táctica de reunir una serie de supuestos no garantizados en una única pregunta, de tal modo que una respuesta directa ofrecida por la persona a quien se pregunta le llevará a conceder todo lo que se ha supuesto. El caso típico es la pregunta: ¿Has dejado ya de pegar a tu perro?». No importa de qué modo se responda, sí o no, con ello admite

la presuposición de que *a)* esa persona tiene un perro y *b)* alguna vez le ha pegado. Cuando una o ambas situaciones carecen de otro apoyo en el caso en cuestión, su uso constituye un ejemplo de la falacia de las múltiples cuestiones.

Falacia de equivocidad: tiene lugar cuando hay una palabra ambigua que se usa más de una vez a lo largo de un argumento, de tal forma que es plausible interpretarla de un modo en una de las instancias y de otro distinto en otra de ellas. Un argumento de este tipo puede resultar persuasivo si el cambio en el contexto de uso de la palabra hace que esas distintas interpretaciones resulten plausibles. La equivocidad resulta, en cualquier caso, seriamente falaz sólo en fragmentos de considerable longitud en los que el significado de la palabra cambia sutil pero significativamente. Un ejemplo algo simplificado puede dar idea del espíritu de esta falacia: «Los medios de difusión deberían presentar todos los hechos relativos a cualquier asunto de interés público; el interés público en lo relativo a las vidas de la estrellas de cine es muy intenso; por tanto, los medios de difusión deberían presentar todos los hechos relativos a las vidas privadas de las estrellas de cine». Este argumento va de unas premisas plausibles a una conclusión implausible jugando con la ambigüedad de la expresión «interés público». En un sentido significa «beneficio colectivo», mientras que en otro hace referencia a algo más próximo a la simple curiosidad.

Anfibología (doble clasificación): es un tipo tradicional de falacia (que procede de la lista aristotélica de falacias) que se refiere al uso en enunciados sintácticamente ambiguos, como «Salva el jabón y tira el papel». Aunque los libros de lógica suelen citar ejemplos de estos enunciados como casos de falacias, nunca han conseguido dejar claro cómo se podrían llegar a usar para introducir una falacia en una discusión seria. De hecho, el ejemplo citado no es siquiera un argumento, sino un enunciado que es simplemente ambiguo. El *acento* consiste precisamente en el uso de un cambio en la fuerza o énfasis del discurso como un medio de engañar. Así, por ejemplo, si un hablante pone el énfasis en la palabra «creados» que figura en «Todos los hombres fueron creados iguales», sugiere (por una implicatura) el enunciado contrario «No todos los hombres son (ahora) iguales». La fuerza oral en la proferencia permite al hablante sugerir subrepticiamente una conclusión que el hablante está posiblemente dispuesto a aceptar, escapando de todos modos a un compromiso explícito con la conclusión sugerida al poder negar más tarde que realmente fuera proferida.

Argumento de la pendiente resbaladiza: en una de sus formas, adopta la forma de un consejo ante una cierta acción (o inacción) que se considera sobre la base de que, una vez se adopta, constituirá un primer paso en una secuencia de acontecimientos que será difícil detener, la cual lleva, puede, o debe llevar a una consecuencia final peligrosa (indeseable o desastrosa). Se suele argumentar, por ejemplo, que una vez que se admite la eutanasia en cualquier forma, como pueda ser no aplicar un tratamiento heroico a pacientes moribundos en los hospitales, entonces (al erosionar el respeto ante la vida humana) lo que se obtendrá finalmente es un estado totalitario en el que los ancianos, los enfermos o los individuos políticamente problemáticos serán eliminados de forma rutinaria. Algunos argumentos de este tipo pueden ser razonables, pero no pueden ser usados con excesivo vigor en casos en los que hay una evidencia insuficiente o cuando se usan como una táctica para provocar sobresalto.

Véase también **CONTRADICCIÓN PRAGMÁTICA, FALACIA FORMAL, IMPLICATURA, LÓGICA INFORMAL, RAZONAMIENTO CIRCULAR, VÁLIDO.**

DW

FALACIA INTENCIONAL, (supuesta) falacia que lleva a sostener que el significado de una obra de arte queda determinado por las intenciones del artista. Wimsatt y Beardsley, responsables del término, lo usan igualmente para desiganar la (pretendida) falacia según la cual las intenciones del artista son relevantes para determinar el éxito de una obra de arte. De todos modos, este uso no parece haber conseguido una gran aceptación. Wimsatt y Beardsley pasan por ser formalistas. Según ellos, la interpretación debería concentrarse exclusivamente en la obra de arte misma, excluyendo cualquier apelación a la información biográfica sobre el artista distinta de aquella que haga referencia al significado privado que éste concede a sus palabras.

Si la falacia intencional es o no una falacia es un asunto muy debatido dentro de la estética. Los intencionalistas niegan que lo sea: según ellos, el significado de una obra de arte queda determinado por una cierta colección de intenciones del artista. Así, por ejemplo, Richard Wollheim *(Painting as an Art)* sostiene que el significado de un cuadro queda determinado por el deseo satisfecho del artista de concluirlo. Otros intencionalistas apelan no tanto a las intenciones reales de artista como a aquellas que corresponden a un individuo inventado, que resulta ser un constructo de la crítica más que la persona real.

Véase también **ESTÉTICA, FORMALISMO ESTÉTICO, INTENCIÓN.**

BGA

FALACIA NATURALISTA, véase **MOORE.**

FALACIA REALIZATIVA, véase **FALACIA INFORMAL.**

FALANGE, véase **FOURIER.**

FALIBILISMO, doctrina relativa a alguna clase significativa de creencias o de proposiciones según la cual éstas son inherentemente inciertas y posiblemente erróneas. En su forma más extrema, el falibilismo atribuye incertidumbre a toda creencia; en las versiones más moderadas, lo hace a todas las creencias empíricas o a las creencias relativas al pasado y el futuro o a las creencias acerca de otras mentes o sobre el mundo externo. Los filósofos contemporáneos rechazan esta doctrina en su forma más radical y sostienen que las creencias relativas a cosas tales como los principios lógicos y al carácter de los sentimientos actuales de la persona difícilmente están equivocadas.

Los filósofos que rechazan el falibilismo en alguna de sus formas insisten por lo general en que ciertas creencias son analíticamente verdaderas, autoevidentes o intuitivamente obvias. Estas formas de apoyar la infalibilidad de algunas creencias se consideran en la actualidad bastante desacreditadas. W. V. Quine ha mostrado serias dudas en lo relativo a la mismísima noción de verdad analítica, mientras que la apelación a la autoevidencia o a la evidencia de orden intuitivo está expuesta al cargo que pone de manifiesto que aquellos que aceptan oficialmente esta tesis no siempre coinciden en aquello que es tan obvio o evidente (no hay un modo objetivo de identificarlo). Por otra parte, creencias que en ocasiones han sido tenidas por autoevidentes han demostrado ser falsas: el principio de causalidad o el axioma de abstracción (en teoría de conjuntos) son ejemplos destacados de ello. Además de señalar la evolución de los principios lógicos y matemáticos, los falibilistas han apoyado su posición argumentando que la existencia y naturaleza de los objetos independientes de la mente sólo puede ser legítimamente defendida a partir de métodos experimentales, y que estos métodos arrojan conclusiones que, en el mejor de los casos, son probables en lugar de ciertas.

BA

FALSA CONCIENCIA, 1) falta de una conciencia clara del origen y significado de las creencias y actitudes personales relativas a la sociedad, la religión o los valores; 2) formas objetables de ignorancia y falsa opinón; 3) formas deshonestas de autoengaño. Los marxistas (aunque no el propio Marx) usan la expresión para explicar y condenar las ilusiones generadas por las relaciones sociales injustas. De este modo, los trabajadores que permanecen inconscientes ante su alienación sólo sienten fugazmente su dependencia y serena desesperación y son moldeados en sus actitudes mediante las relaciones económicas de poder que hacen que el *statu quo* parezca algo natural, consiguiendo así eclipsar lo que son sus intereses más claros en un sentido general. De nuevo, es la religión la que viene a ser considerada como una forma de ideología conducida desde la economía que funciona como un «opio» que bloquea una toma de conciencia clara ante las necesidades humanas. Collingwood interpreta la falsa conciencia como un tipo de falsificación autocorruptora que tiene lugar al enajenarse la persona de sus propias emociones e ideas *(The Principles of Art*, 1938).

Véase también EXISTENCIALISMO, MALA FE.

MWM

FALSABILIDAD, véase **CONTRASTABILIDAD, POPPER.**

FALSACIÓN, véase **POPPER.**

FALSO DILEMA, véase **DILEMA.**

***FALSUM*,** véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

FAMILIARIDAD, CONOCIMIENTO POR, véase **CONOCIMIENTO POR FAMILIARIDAD.**

FANG, THOMÉ H. (1899-1976), filósofo de la cultura chino. Se formó en la Universidad de Nanking y en la de Wisconsin y demostró un temprano interés por el pragmatismo de Dewey. Durante la Segunda Guerra Mundial retorna, sin embargo, a las ideas típicas de la filosofía china. Adquirió una amplia cultura filosófica, puesta de manifiesto en la discusión de diversos problemas desde una perspectiva comparada en la que interviene el pensamiento clásico griego, el europeo moderno, el chino y el hindú. Ejerció una profunda influencia en los jóvenes filósofos afincados en Taiwán después de 1949.

Véase también FILOSOFÍA CHINA.

S-HL

FANTASÍA (del griego, «apariencia», «imaginación»), 1) estado en el que estamos cuando nos parece que algo es el caso; 2) capacidad por la que las cosas aparecen ante nosotros. Aunque con frecuencia se usa para experiencias conscientes e imaginarias, «*fantasía*» no se limita a esos estados; en concreto, puede aplicarse a cualquier actitud proposicional en la que se considere que algo es el caso. Pero del mismo modo que el castellano «parece» connota reservas epistémicas sobre lo que realmente es el caso, «*fantasía*» sugiere la posibilidad de ser inducidos a error por las apariencias y con frecuencia es objeto de críticas. Según Platón, la *fantasía* es una «mezcla» de sensación y creencia; para Aristóteles, es una falcultad distinta que hace posibles la verdad y la falsedad. Los estoicos hacen de la *fantasía*

uno de los estados mentales más básicos, que explica otros estados mentales, y que en los animales racionales lleva el contenido proposicional expresado en el lenguaje. Este último uso es prominente en la teoría literaria y retórica antigua, y sirve para designar la capacidad del lenguaje de hacernos cambiar de opinión y transmitirnos objetos vívidamente y también de llevarnos más allá de los límites de nuestra experiencia inmediata. Aquí están los orígenes del concepto moderno de imaginación (aunque no de la distinción romántica entre imaginación y fantasía). Neoplatónicos posteriores, como Proclo, entienden la *fantasía* como algo necesario para estudios abstractos como la geometría, al permitirnos visualizar relaciones espaciales.

Véase también IMAGINACIÓN.

VC

FASCISMO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

FASE ESPACIAL, véase **ESTADO.**

FATALISMO, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

FBF, véase **FÓRMULA BIEN FORMADA.**

FE, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, MALA FE.**

FE ANIMAL, véase **SANTAYANA.**

FECHNER, GUSTAV THEODOR (1801-1887), físico y filósofo alemán cuyos *Elemente der Psychophysik* (1860) inauguraron la psicología experimental. Obsesionado con el problema mente-cuerpo, Fechner propuso una teoría de la identidad en la cual cada objeto es una entidad tanto mental como física. Para apoyar esta tesis ideó la psicofísica, esto es, «la ciencia exacta de las relaciones funcionales [...] entre la mente y el cuerpo». Fechner comenzó introduciendo la noción de *limen* o umbral sensorial. El *umbral absoluto* es la intensidad *(R, Reiz)* que se precisa para que un estímulo sea capaz de creear una sensación consciente *(S),* y el *umbral relativo* es la intensidad en que debe incrementarse un estímulo para que se advierta una *diferencia apreciable (jnd).* E. H. Weber (1795-1878) había mostrado que existía una razón constante entre el umbral relativo y la magnitud del estímulo, principio formulado en la ley de Weber como: $\Delta R/R = k$. Determinando experimentalmente el componente *jnd* para pares de estímulos medibles (tales como pesos), Fechner formuló su «relación funcional», $S = k \log R$, o ley de Fechner, la cual constituye una ecuación que media entre mente y materia. Los psicofísicos posteriores reemplazaron esta ley por otra de tipo exponencial, $R = kS^n$, donde n depende de la cantidad de estímulo. La importancia que tuvo esta corriente para la psicología en general consiste en haber mostrado que es posible cuantificar sobre la experiencia y en haber suministrado un modelo general para la experimentación en psicología, en el cual estímulos bajo control se someten a una variación sistemática observando sus efectos. Durante sus últimos años, Fechner llevó el método experimental al dominio de la estética *(Vorschule der Aesthetik,* 1876).

THL

FECHNER, LEY DE, véase **FECHNER, GUSTAV THEODOR.**

FELICIDAD, véase **ARISTÓTELES, HEDONISMO, UTILITARISMO.**

FELICIDAD, CONDICIONES DE, véase **TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

FEMINISMO, véase **EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA, FILOSOFÍA FEMINISTA.**

FENOMENALISMO, tesis según la cual el significado de las proposiciones que afirman la existencia de objetos físicos es equivalente al de proposiciones que afirman que los sujetos tendrían determinadas secuencias de sensaciones si tuvieran otras. La idea básica del fenomenalismo es compatible con varios análisis distintos del yo o sujeto consciente. Un fenomenalista puede entender el yo como una substancia, un particular o como un constructo a partir de experiencias actuales y posibles. Esta concepción también es compatible con varios análisis distintos de las sensaciones visuales, táctiles, auditivas, olfativas, gustativas y cinestéticas descritas en los antecedentes y consecuentes de los condicionales subjuntivos que el fenomenalista usa para analizar las proposiciones sobre objetos físicos (como ilustra el último párrafo). Probablemente el análisis más común de las sensaciones adoptado por los fenomenalistas tradicionales sea una *teoría de los datos sensoriales*, en la que los datos sensoriales se construyen como entidades dependientes de la mente. Pero nada impide que un fenomenalista acepte en su lugar una teoría adverbial o una teoría de la apariencia.

Es difícil establecer los orígenes del fenomenalismo, en parte porque las primeras formulaciones de la tesis no fueron demasiado cuidadosas. En sus *Diálogos,* Berkeley esboza el fenomenalismo cuando hace que Filonio explique cómo reconciliar una ontología que contenga sólo mentes e ideas con la historia de una creación que tuvo lugar antes de la existencia de la gente. Filonio imagina que si hubiera estado presente en la creación habría visto cosas, es decir, hubiera tenido sensaciones, según lo descrito en la Biblia. También puede señalarse, sin em-

bargo, que J. S. Mill en *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* fue el primero en proponer un análisis claramente fenomenalista cuando identificó la materia con la «posibilidad permanente de sensación». Cuando Mill explicaba qué eran esas posibilidades permanentes, usaba típicamente condicionales que describen las sensaciones que uno tendría en determinadas condiciones.

El atractivo del fenomenalismo clásico aumentó con el nacimiento del positivismo lógico y su aceptación del criterio verificacionista de significado. Los fenomenalistas fueron normalmente *fundacionalistas* convencidos de que la creencia justificada en el mundo físico descansaba en último término en nuestras creencias no inferencialmente justificadas sobre nuestras sensaciones. Había un compromiso explícito con la tesis de que sólo las inferencias deductivas e inductivas son legítimas y se asumía además que para que esté justificado creer una proposición *P* sobre la base de otra *E,* ha de estar justificado creer *E* y al mismo tiempo que *E* hace probable a *P,* y por ello el fenomenalista encontraba una dificultad insuperable para justificar la creencia en los enunciados corrientes sobre el mundo físico, dadas las concepciones prevalentes de los objetos físicos. Si todo lo que tenemos en última instancia como prueba para creer en objetos físicos es lo que sabemos acerca de la ocurrencia de sensaciones, ¿cómo podemos establecer la sensación como una prueba de la existencia de objetos físicos? Obviamente, no podemos deducir la existencia de objetos físicos de una secuencia finita de sensaciones. Las sensaciones podrían, por ejemplo, ser producto de alucinaciones. Tampoco parece que podamos observar una correlación entre las sensaciones y alguna otra cosa para generar las premisas de un argumento inductivo para concluir que las sensaciones son indicadores fiables de objetos físicos. La clave para resolver este problema, razona el fenomenalista, es reducir las aserciones sobre el mundo físico a aserciones complejas sobre las secuencias de sensaciones que tendría un sujeto si experimentara otras. La verdad de tales condicionales –por ejemplo, que si tengo una impresión visual clara de un gato, entonces hay uno delante de mí–, puede ser independiente de la mente de la manera en que queremos que las aserciones sobre el mundo físico lo sean. Y para mayor alegría del fenomenalista, parece que podríamos justificar nuestra creencia en esos enunciados condicionales sin tener que correlacionar nada distinto de sensaciones.

Muchos filósofos rechazan hoy alguno de los presupuestos epistemológicos, ontológicos y metafísicos con los que los fenomenalistas enfocaban el problema de entender nuestra relación con el mundo físico a través de la sensación. Pero el argumento que resultó históricamente más decisivo para convencer a muchos filósofos de abandonar el fenomenalismo fue el argumento de la relatividad perceptual propuesto inicialmente por Chisholm en «The Problem of Perception». Chisholm ofrece una estrategia para atacar cualquier análisis fenomenalista. La primera jugada es obligar al fenomenalista a enunciar un condicional que describa sólo sensaciones que supuestamente sea consecuencia de una proposición sobre objetos físicos. C. I. Lewis, por ejemplo, en *An Analysis of Knowledge and Valuation* afirma que la aserción *P* (que hay un pomo delante de mí y a mi izquierda entraña) C (que si me pareciera ver un pomo y alcanzarlo y tocarlo entonces me parecería sentirlo). Chisholm aduce que si *P* entrañase realmente *C* entonces no podría haber ninguna aserción R que en conjunción con *P* no entrañase *C*. Existe, sin embargo, una aserción semejante: puedo no ser capaz de mover mis extremidades y manos y estar sujeto a una ilusión que me haga pensar que estoy moviéndolos; a menudo parece que inicio un movimiento de prensión sin la sensación de contactar con algo. Chisholm señala, en efecto, que las sensaciones que uno tendría si tuviera otras dependen *siempre* en parte de las condiciones *físicas* internas y externas de la percepción, y que este hecho condena a cualquier tentativa de encontrar condiciones necesarias y suficientes para la verdad de una proposición de objetos físicos enunciadas en términos que describan únicamente conexiones entre sensaciones.

Véase también BERKELEY; LEWIS, C. I.; PERCEPCIÓN; POSITIVISMO LÓGICO.

RAE

FENÓMENO, véase **KANT.**

FENOMENOLOGÍA, en el siglo XX designa a la filosofía desarrollada por Husserl y algunos de sus seguidores. El término se ha usado desde mediados del siglo XVIII, con un significado técnico cuidadosamente definido en las obras de Kant y Hegel, pero hoy en día no se usa para referirse a una posición filosófica homogénea y sistemáticamente desarrollada. La cuestión de qué es la fenomenología puede sugerir que la fenomenología es una de entre las distintas concepciones filosóficas contemporáneas que cuentan con un cuerpo claramente delineado de doctrinas y cuyas características esenciales pueden expresarse con un conjunto de enunciados bien elegidos. Esta idea, sin embargo, no es correcta. En la filosofía contemporánea no hay ningún sistema o escuela llamado «fenomenología», que esté caracterizado por un cuerpo doctrinal claramente definido. La fenomenología no es ni una escuela ni una corriente de la filosofía contemporánea. Es, más bien, un movimiento cuyos proponentes, por distintas razones, lo han impulsado en diferentes direcciones,

con el resultado de que hoy significa cosas distintas para personas distintas.

Aunque dentro del movimiento fenomenológico como un todo hay varias corrientes relacionadas, no son, tampoco, homogéneas en modo alguno. Aunque estas corrientes tienen un punto de partida común, no se proyectan hacia un mismo punto de llegada. El pensamiento de muchos fenomenólogos ha cambiado tanto que sus respectivas doctrinas sólo pueden presentarse adecuadamente mostrándolas en su desarrollo gradual. Esto vale no sólo para Husserl, fundador del movimiento fenomenológico, sino también para fenomenólogos posteriores como Scheler (1874-1928), N. Hartmann (1882-1950), Heidegger (1889-1976), Sartre (1905-1980) y Merleau-Ponty (1908-1961).

Para cualquiera que estudie el movimiento fenomenológico sin prejuicios, las diferencias entre sus principales corrientes son obvias. Se ha dicho que la fenomenología consiste en un análisis y descripción de la conciencia; también se ha afirmado que la fenomenología simplemente se confunde con el existencialismo. La fenomenología es en realidad el estudio de las esencias, pero también intenta situar a las esencias en la existencia. Es una filosofía transcendental interesada sólo en lo que «queda detrás» después de realizar una reducción fenomenológica, pero también considera que el mundo ya estaba allí antes de que empezara la reflexión. Para algunos filósofos la fenomenología es una especulación sobre la subjetividad transcendental, mientras que para otros es un método para abordar la existencia concreta. Algunos usan la fenomenología como una búsqueda de una filosofía que dé cuenta del espacio, el tiempo y el mundo, tal y como los experimentamos y «vivimos». Finalmente, se ha dicho que la fenomenología es un intento de dar una descripción directa de la propia experiencia tal y como es en sí misma sin tener en cuenta su origen psicológico y su explicación causal, pero Husserl habla de una fenomenología «genética» y de una fenomenología «constitutiva».

Para algunos, encontrarse con tal abundancia de ideas sobre uno y el mismo tema es una situación extraña; para otros, es irritante contemplar la «confusión»; y habrá quienes concluyan que una filosofía que no puede definir su propio ámbito no merece la discusión que ha suscitado. En opinión de muchos, no sólo no está justificada esta última actitud, sino que precisamente hay que adoptar la opinión opuesta, defendida por Thevenaz. En tanto que el término «fenomenología» significa primero y principalmente una concepción metódica, Thevenaz argumenta que como ese método, originalmente desarrollado para un fin muy determinado y limitado, ha sido capaz de ramificarse de formas tan variadas, manifiesta una verdad latente y una capacidad de renovación que implica una fecundidad excepcional.

Hablando de la enorme variedad de concepciones dentro del movimiento fenomenológico, Merleau-Ponty observó que el filósofo responsable tiene que reconocer que la fenomenología puede practicarse e identificarse como un modo o estilo de pensar, y que existía como movimiento antes de ser plenamente consciente de sí mismo como filosofía. Más que forzar un movimiento vivo en un sistema, entonces, parece más acorde con el ideal del historiador y del filósofo seguir el movimiento a lo largo de su desarrollo, e intentar describir y evaluar sus distintas ramas en y a través de su despliegue. En realidad, el cuadro no es tan sombrío como puede parecer a primera vista. Pese a las obvias diferencias, la mayoría de los fenomenólogos comparten determinadas intuiciones que son muy importantes para su mutua concepción filosófica como un todo. A este respecto hay que mencionar lo siguiente:

1. La mayoría de los fenomenólogos admite una diferencia radical entre las actitudes «natural» y «filosófica». Esto lleva necesariamente a una diferencia igualmente radical entre filosofía y ciencia. Al caracterizar esta diferencia, algunos fenomenólogos, coincidiendo con Husserl, insisten en los aspectos epistemológicos, mientras otros, coincidiendo con Heidegger, centran su atención exclusivamente en tópicos ontológicos.

2. Pese a esa diferencia radical, hay un complejo conjunto de relaciones entre filosofía y ciencia. En el contexto de esas relaciones, la filosofía tiene en algún sentido una tarea fundacional con respecto a las ciencias, mientras la ciencia ofrece a la filosofía una parte substancial de su problemática filosófica.

3. Para realizar su tarea la filosofía tiene que llevar a cabo una cierta reducción o *epojé*, un cambio radical de actitud por el que el filósofo se vuelva de las cosas a sus significados, de lo óntico a lo ontológico, del dominio del significado reificado al dominio del significado tal y como se experimenta inmediatamente en el «mundo de la vida». En otras palabras, aunque sigue siendo verdad que los distintos fenomenólogos difieren al caracterizar esa reducción, ninguno duda seriamente de su necesidad.

4. Todos los fenomenólogos suscriben la doctrina de la intencionalidad, aunque muchos la elaboran a su manera. Para Husserl la intencionalidad es una característica de los fenómenos o actos conscientes; en un sentido más profundo, es la característica de la consciencia finita que originalmente se encuentra a sí misma en el mundo. Para Heidegger y muchos existencialistas, es la realidad humana misma la que es intencional; como Ser-en-el-mundo su esencia consiste en su *ek-sistencia,* es decir, en su estar frente al mundo.

5. Todos los fenomenólogos están de acuerdo en la idea fundamental de que el interés central de la filosofía es responder a la pregunta sobre el «sig-

nificado y Ser» de los seres. Todos concuerdan además en que al tratar de alcanzar este objetivo el filósofo tendría que preocuparse primariamente no por la causa última de todos los seres finitos, sino por cómo tienen que constituirse el Ser de los seres y el Ser del mundo. Finalmente, todos están de acuerdo en que al contestar a la pregunta sobre el significado del Ser hay que conferir una posición privilegiada a la subjetividad, es decir, al ser que cuestiona el Ser de los seres. Los fenomenólogos difieren, sin embargo, en el momento en que tienen que especificar qué se entiende por subjetividad. Como se ha observado antes, mientras Husserl la concibe como una mónada fuera del mundo, Heidegger y muchos de los fenomenólogos posteriores la conciben como *estar-en-el-mundo.* Refiriéndose a la reinterpretación de Heidegger de su fenomenología, Husserl escribe:

> malinterpreta mi fenomenología devolviéndola a un nivel que realmente se pretendía superar, en otras palabras, no ha logrado entender la novedad fundamental de la reducción fenomenológica y, por consiguiente, el progreso de la subjetividad mundana (es decir, el hombre) a la subjetividad transcendental; por consiguiente, ha quedado atrapado en la antropología [...] que según mi doctrina aún no ha alcanzado el genuino nivel filosófico, y cuya interpretación como filosofía supone una caída en el «antropologismo trascendetal», esto es, el «psicologismo».

6. Todos los fenomenólogos defienden alguna forma de intuicionismo y suscriben lo que Husserl llama el «principio de todos los principios»: «lo que se presenta en la «intuición» en forma primordial (como si fuese su realidad corpórea) tiene simplemente que aceptarse tal y como se da, aunque sólo dentro de los límites en que se presenta a sí mismo». Una vez más, no obstante, cada fenomenólogo interpreta este principio en consonancia con su concepción general de la fenomenología como un todo.

Así, mientras los fenomenólogos comparten algunas intuiciones, el desarrollo del movimiento ha sido tal que nunca ha permitido una definición sencilla de la fenomenología. El hecho sigue siendo que hay varios fenomenólogos y fenomenologías. Por tanto, sólo puede informarse fielmente de lo que se ha sabido de la fenomenología leyendo a los fenomenólogos.

JJK

FERGUSON, ADAM (1723-1816), filósofo e historiador escocés. Su principal preocupación fue el auge y merma de la virtud en los individuos y las sociedades. En su principal obra, *An Essay on the History of Civil Society* (1766), sostiene que la felicidad (de la cual la virtud es un constituyente) se halla en la búsqueda del bien social más que en la de los intereses privados. Ferguson opina que ignorar el bien social no sólo obstaculiza el progreso, sino que conduce a la corrupción moral y al despotismo político. Para apoyar esta tesis, se sirvió de textos clásicos y relatos de viajes que le permitían reconstruir la historia de la sociedad desde la barbarie hasta la civilización. Esto le permite expresar su preocupación por el peligro de corrupción inherente al creciente interés privado que se manifiesta en la incipiente civilización comercial de su época. Intentó sistematizar su filosofía moral en su obra *The Principles of Moral and Social Science* (1792).

JWA

FERMAT, ÚLTIMO TEOREMA DE, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

FEUERBACH, LUDWIG ANDREAS (1804-1872), filósofo materialista y crítico de la religión alemán. Suministró la conexión entre el idealismo absoluto hegeliano y el materialismo histórico posterior, como el del propio Marx, o las posiciones de los «jóvenes (o nuevos) hegelianos». Feuerbach nació en Baviera y estudió teología, primero en Heidelberg y luego en Berlín, donde cayó bajo la influencia de Hegel. Obtuvo su doctorado en 1828 y, tras publicar diversos escritos de crítica contra el cristianismo, se retiró de la vida académica oficial. En el periodo que va de 1836 a 1846 produjo algunas de sus obras más influyentes incluyendo *Hacia una crítica de la filosofía de Hegel* (1839), *La esencia del cristianismo* (1841), *Principios para una filosofía del porvenir* (1843) y *La esencia de la religión* (1846). Tras una breve colaboración con Marx, se alzó como líder del liberalismo político en el periodo revolucionario de 1848. Sin embargo, durante la reacción que siguió este periodo, abandonó de nuevo la vida pública para finalmente morir dependiendo de la ayuda de sus amigos.

Feuerbach fue una figura fundamental en la historia intelectual del siglo XIX en distintos aspectos. En primer lugar, tras medio siglo de constucción metafísica a cargo de los idealistas alemanes, Feuerbach fue responsable del renacimiento el proyecto original kantiano de una filosofía crítica. De todos modos, mientras que Kant había intentado «limitar la razón de forma que hubiera sitio para la fe», Feuerbach intentó desmitificar tanto la fe como la razón favoreciendo la existencia concreta y localizada de una conciencia humana encarnada. En segundo lugar, su «método de la crítica transformadora» –dirigida, en primer término, a los pronunciamientos filosóficos de Hegel– fue adoptado por Marx, que retuvo su fuerza filosófica desde entonces. Esto parece sugerir que «Hegel fue puesto boca arriba», «invirtiendo» sujeto y predicado en las manifesta-

ciones del idealismo hegeliano. Se podría reescribir, por ejemplo, «el individuo es una función de lo Absoluto» como «el Absoluto es una función del individuo». En tercer lugar, Feuerbach sostuvo que la filosofía idealista alemana constituía un intento de llevar al límite la teología y que ésta, a su vez, no era sino la conciencia religiosa sistematizada. Pero en la medida en que la religión misma demuestra ser un simple «sueño de la razón», la metafísica, la teología y la religión pueden ser reducidas a la «antropología», esto es, al estudio de la conciencia humana encarnada y a lo que son sus productos.

La influencia filosófica de Feuerbach transita a lo largo de Marx hasta llegar a todas las posiciones materialistas posteriores, anticipa igualmente la preocupación existencialista por la existencia humana concreta y sirve como modelo para posteriores aproximaciones a la religión desde el frente de las ciencias sociales.

Véase también HEGEL, KANT, MARX, MARXISMO.

JPSU

FIABILISMO, tipo de teoría epistemológica que mantiene que lo que convierte a una creencia en conocimiento o en epistémicamente justificada es su vinculación fiable con la verdad. David Armstrong argumenta en favor del fiabilismo usando una analogía entre un termómetro que indica fiablemente la temperatura y una creencia que indica fiablemente la verdad. Una creencia cuenta como conocimiento, dice, si hay una conexión legaliforme en la naturaleza que garantiza que la creencia es verdadera. Primo de la explicación por suficiencia nómica es el enfoque contrafáctico, propuesto por Fred Dretske, Alvin Goldman y Robert Nozick. Una formulación típica de ese enfoque dice que una creencia cuenta como conocimiento si esa creencia es verdadera y el cognoscente tiene razones para creer que no se daría a menos que fuera verdadera. Por ejemplo, alguien sabe que el teléfono está sonando si lo cree, es verdad y tiene una experiencia auditiva concreta que no se daría a menos que el teléfono estuviera sonando. Según una formulación ligeramente distinta, alguien conoce una proposición si la cree, es verdadera y si no fuera verdadera no la creería. En el ejemplo, si el teléfono no estuviera sonando, no creería que está sonando, porque no tendría la misma experiencia auditiva. Estas descripciones se guían por la idea de que para conocer una proposición no basta con que la creencia sea «accidentalmente» verdadera. Más bien, la creencia, o su modo de adquisición, tiene que «seguir la pista», «engancharse» o «indicar» a la verdad.

A diferencia del conocimiento, la creencia justificada no necesita garantizar o «engancharse a» la verdad, puesto que una creencia justificada podría no ser verdadera. No obstante, los fiabilistas insisten en que el concepto de creencia justificada también está conectado con la adquisición de la verdad. Según la descripción de Goodman en términos de proceso fiable, el *status* justificacional de una creencia depende de los procesos psicológicos que la producen o sustentan. Las creencias justificadas son producidas por procesos psicológicos apropiados, las no justificadas por procesos inapropiados. Por ejemplo, las creencias producidas o preservadas por la percepción, la memoria, la introspección y el «buen» razonamiento, están justificadas, mientras que las creencias producidas por presentimientos, deseos o «malos» razonamientos son injustificadas. ¿Por qué son apropiados los procesos del primer grupo e inapropiados los del segundo? La diferencia parece estar en su fiabilidad. Entre las creencias producidas por la percepción, la introspección o el «buen» razonamiento, un elevado porcentaje son verdaderas; pero sólo un pequeño porcentaje de creencias producidas por presentimientos, deseos o «malos» razonamientos son verdaderas. Así, lo que convierte a una creencia en una creencia justificada es ser el resultado de una secuencia de procesos fiables de formación de creencias.

El fiabilismo es una variante del externalismo epistemológico, porque hace depender el conocimiento o la justificación *de facto*res como las conexiones con la verdad o las proporciones de verdad que están fuera de la mente del cognoscente y pueden resultarle inaccesibles. Sin embargo, el fiabilismo suele insistir también en factores internos, como los procesos cognitivos responsables de una creencia. El fiabilismo procesual es una forma de epistemología naturalista porque se centra en operaciones cognitivas y por ello allana el camino para que la psicología cognitiva desempeñe un papel en la epistemología.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA NATURALISTA, PERCEPCIÓN.

AIG

FICCIÓN, en su más amplia acepción, todo aquello que contrasta con lo que es un hecho. Por lo que hace a las obras de ficción, ésta no es la interpretación más adecuada. Una obra de ficción, como puede serlo una novela histórica, puede resultar verdadera en relación a su contenido histórico sin dejar de ser por ello ficción. La oposición adecuada no es la de ficción con respecto a la no ficción. Si una obra de ficción puede ser verdadera, ¿cómo es posible definir la «ficción»? Según algunos pensadores, como, por ejemplo, Searle, el escritor que no se ubica dentro de la ficción realiza actos de habla ilocucionarios tales como afirmar que tal o cual cosa ha tenido lugar, mientras que es característico en el escritor de obras de ficción *pretender* tan sólo la realización de esos actos ilocucionarios. Otros

sostienen, por el contrario, que la idea central a la que se debería apelar es la de hacer creer o imaginar ciertos estados de cosas. Kendal Walton *(Mimesis as Make-Belive,* 1990) sostiene, por ejemplo, que una obra de ficción tiene que ser considerada en términos de una especie de sostén cuya función es la de operar en aquellos juegos destinados a hacer creer ciertos estados de cosas. Ambas teorías admiten la posibilidad de que una obra de ficción pueda resultar finalmente cierta.

Véase también **ESTÉTICA, FILOSOFÍA DE LA LITERATURA, IMAGINACIÓN, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

BGA

FICCIÓN LÓGICA, véase **CONSTRUCCIÓN LÓGICA.**

FICCIONALISMO, véase **DUHEM.**

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB (1762-1814), filósofo alemán. Propuso un sistema ecléctico dentro del idealismo transcendental bautizado como *Wissenschaftslehere,* el cual vino a desempeñar un papel fundamental dentro del desarrollo de la filosofía poskantiana. Nacido en Sajonia, Fichte estudió en Jena y Leipzig. Los escritos de Kant le llevaron a abandonar el determinismo metafísico y a abrazar el idealismo transcendental como «el primer sistema de la libertad humana». Su primer libro, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Un intento de crítica de toda rebelación,* 1792), le supuso adquirir fama como brillante apologeta de las tesis kantianas, mientras que sus escritos políticos le crearon una reputación como jacobino.

Inspirándose en Reinhold, Jacobi, Maimon y Schulze, Fichte rechazó lo que era la «letra» de la filosofía kantiana, avanzando en sus escritos de Jena (1794-1799) una nueva presentación rigurosa y sistemática de lo que él consideró como su «espíritu». Prescindió de las cosas-en-sí kantianas, de la dualidad original de las facultades y de la distinción entre la estética transcendental y la analítica transcendental. Al hacer énfasis en la unidad de la razón teórica y práctica en una forma que resultara consistente con «la primacía de la razón práctica», Fichte intentó establecer la unidad de la filosofía crítica así como la de la experiencia humana.

En *Über den Begriff der Wissenschaftslehere (Sobre el concepto de Wissenschaftslehere,* 1794) explicó su concepción de la filosofía como «una ciencia de la ciencia» que debía ser presentada mediante un sistema deductivo basado en un principio autoevidente. Los «fundamentos» básicos de ese sistema, al cual Fichte denominó *Wissenschaftslehere* («teoría de la ciencia»), se describen en su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehere (Fundamentos de toda una Wissenschaftslehere,* 1794-1795) y en *Grundiβ der Eigentümlichen der Wissenschaftslehere in Rücksicht auf das theoretischen Vermögen (Compendio del carácter diferencial de la Wissenschaftslehere con respecto a la Facultad teorética,* 1795), y son substancialmente revisados en sus clases acerca de *Wissenschaftslehere nova methodo* (1796-1799).

La parte «fundamental» de la *Wissenschaftslehere* conecta nuestra afirmación de la libertad con nuestra experiencia de la necesidad natural. Empezando por lo primero (el yo simplemente se postula a sí mismo), pasa entonces a demostrar cómo un sujeto libre autoafirmado deber ser consciente no sólo de sí mismo, sino también de las «representaciones acompañadas por un sentimiento de necesidad» y, de aquí, de un mundo objetivo. Fichte insistió en que la esencia de la identidad consiste en una especie de afirmación activa de la propia autoidentidad y que la autoconciencia resulta, por tanto, una *actividad* autoproductiva: una *Tathandlung* o «hecho/acto». De todos modos, el yo sólo puede afirmarse a sí mismo como algo *limitado.* Para que el acto originalmente propuesto de «autoafirmación pura» tenga lugar, es preciso que tengan lugar también otros actos mentales, actos a través de los cuales el yo se da a sí mismo un mundo espaciotemporal objetivo y un dominio moral formado por seres racionales libres. El yo afirma en primer lugar nuestra condición limitada bajo la forma del «sentimiento» (ocasionado por un inexplicable *Anstoβ* o «examen» de nuestro esfuerzo práctico), una vez ahí lo hace como «sensación», luego como la «intuición» de la cosa y finalmente como «concepto». La distinción entre el yo y el no-yo surge sólo en esta serie de actos reiterados de autoafirmación, en los que una completa descripción de los mismos conduce a una «deducción genética» de las condiciones necesarias para la experiencia. La libertad se muestra posible, entonces, sólo en el contexto de la necesidad natural, donde es limitada y finita. Al mismo tiempo, «nuestra libertad es un principio teórico determinante de nuestro mundo». Aunque un genuino agente libre debe afirmar su libertad «absolutamente» –es decir, *schelechthin* o «sin razón aparente»– aquél sólo puede existir como un individuo finito que se esfuerza constantemente por superar sus propios límites.

Tras establecer sus «fundamentos», Fichte hizo extensiva su *Wissenschaftslehere* a los dominios de la filosofía social y política y al de la ética. La subjetividad misma es esencialmente *intersubjetiva,* en la medida en que sólo se es empíricamente consciente de uno mismo como un *individuo* entre muchos otros, por lo que hay que afirmar la libertad de los otros para poder así afirmar la propia. Pero para que esto ocurra de este modo, la libertad de cada individuo debe ser limitada. De hecho, «el

concepto de derecho o justicia *(Recht)* no es nada distinto de la coexistencia de la libertad de distintos seres racionales/sensibles». En los *Grundlage des Naturrechts (Fundamentos del Derecho Natural,* 1796-1797) examina de qué forma debe estar externamente limitada la libertad individual para que sea posible una comunidad de individuos libres. Demuestra que un orden político justo es en sí mismo una demanda de la razón, ya que «el concepto de justicia o derecho es una condición para la autoconciencia». Los «derechos naturales» son de este modo enteramente independientes de los deberes morales. A diferencia de lo que sucede con la filosofía política, que sólo afecta al dominio público, la ética, que es el tema al que está dedicado su *Das System der Sittenlehre (El sistema de la teoría ética,* 1798), se refiere a dominio interno de la conciencia. Considera los objetos no como algo *dado* a la conciencia sino como algo *producido* por la acción libre, que afecta no a lo que *es,* sino a lo que *debe* ser. La tarea de la ética es la de indicar los deberes particulares que proceden de la obligación general de determinarse uno mismo libremente (el imperativo categórico).

Antes de que Fichte pudiera extender su *Wissenschaftslehere* a la filosofía de la religión, fue acusado de ateísmo y forzado a abandonar Jena. La célebre controversia en torno a su pretendido ateísmo (el *Atheismusstreit)* fue provocada por su «Über den Grund unseres Glaubens in einer göttliche Weltregierung» («Sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo», 1798), en el cual distingue cuidadosamente los problemas filosóficos de los religiosos. Aunque defiende nuestro derecho a postular un «orden moral del mundo», Fichte insiste en que ese orden no precisa de la existencia de una deidad personal o «legislador moral».

Tras mudarse a Berlín, la principal preocupación de Fichte fue la de rechazar la acusación de ateísmo y responder al juicio lanzado por Jacobi según el cual la filosofía es una forma de «nihilismo», que éste había avanzado en su *Carta abierta a Fichte* (1799). Ésta fue la tarea a la que dedicó *Die Bestimmung des Menschen (El destino del hombre,* 1800). Durante la ocupación francesa, compuso su *Reden an die deutsche Nation (Discursos a la nación alemana,* 1808), obra en la que se propone un programa de educación nacional y se intenta alentar el patriotismo alemán. Las otras publicaciones de la época de Berlín incluyen una especie de incursión en el terreno de la economía política, *Der geschlossene Handelstaat (El Estado Comercial Cerrado,* 1800); una interpretación especulativa de la historia humana, *Die Grundzüge des gegewärtiges Zeitalters (Los caractéres de la edad contemporánea,* 1806) y un tratado sobre la salvaciom impregnado de misticismo, *Die Anweisung zum seligen Leben (Guía para la santidad,* 1806). También siguió desarrollando nuevas versiones de la *Wissenschaftslehere* en textos que no fueron publicados.

La substancial influencia de Fichte no se limita a la muy conocida sobre Schelling y Hegel (quienes coinciden en criticar el «subjetivismo» de las primeras versiones de la *Wissenschaftslehere).* También es importante para la historia del nacionalismo alemán la influencia considerable que ejerció sobre los primeros románticos, especialmente Novalis y Schlegel. Durante las últimas décadas se ha visto un renacer del interés por la filosofía transcendental de Fichte, en especial por sus versiones no publicadas de la *Wissenschaftslehere*.

Véase también HEGEL, IDEALISMO, KANT.

DBR

FICINO, MARSILIO (1433-1499) filósofo neoplatónico italiano y director de la Academia platónica de Florencia. Ordenado como sacerdote en 1473, su esperanza fue siempre la de guiar al pueblo en el cristianismo a través de las enseñanzas de Platón. Las traducciones y comentarios de Ficino hicieron accesibles al Occidente cristiano muchas de las obras de Platón, aunque el impacto de este último también se vio afectado por los propios intereses de Ficino. Éste aceptó las interpretaciones que el neoplatonismo hiciera de Platón incluyendo las de Plotino, de quien fue traductor. Vio en Platón al heredero de las enseñanzas de Hermes Trimegistos, el legendario sabio egipcio supuesto autor del corpus hermético, obra que también tradujo al inicio de su carrera. Adoptó la noción de una *prisca theologia*, una especie de antigua sabiduría que incorporaba tanto la verdad religiosa como la teológica y que fue elaborada por Platón para ser posteriormente reinvindicada en la Revelación cristiana. Su obra más popular fue *Los tres libros de la vida* (1489), que contiene una plena exposición renacentista de la magia basada principalmente en fuentes de tipo neoplatónico. Postuló la existencia de un cosmos vivo en el cual el Alma-del-Mundo está conectada al cuerpo-del-mundo a través del espíritu. Esta relación se refleja en el hombre, cuyo espíritu (o cuerpo astral) conecta su cuerpo con su alma, de tal modo que la correspondencia resultante entre microcosmos y macrocosmos hace que el hombre pueda controlar los objetos naturales a través de la magia y es responsable también de que tenga acceso a Dios. Otras obras populares fueron su comentario al *Banquete* de Platón (1469), que presenta una teoría acerca del amor platónico y su *Teología platónica* (1469-1474), en la cual defiende la inmortalidad del alma.

Véase también NEOPLATONISMO.

EJA

FIDEÍSMO, véase **EVIDENCIALSMO.**

«FIDO»-FIDO, TEORÍA DEL SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

FIGURA, véase **SILOGISMO.**

FIGURA *VERSUS* FONDO, discriminación de un objeto o figura a partir del contexto o fondo sobre el que aparece. Incluso en aquellos casos en los que las regiones de la imagen están colocadas con total propiedad, como en la famosa figura que puede ser vista o bien como dos caras enfrentadas o bien como una copa, es posible interpretar cada una de esas regiones alternativamente como fondo o como figura. Este hecho fue tratado por vez primera por Edgar Rubin (1866-1951) en 1921. Estos efectos, o la existencia de otras figuras ambiguas, como el cubo de Necker y la del pato *versus* conejo, desafiaron la suposición prevalente en las teorías clásicas de la percepción –defendida, por ejemplo, por J. S. Mill o H. von Helmholtz– de que las percepciones complejas podían ser entendidas en términos de las sensaciones primitivas que las constituyen.



Un ejemplo de inversión visual, de Edgar Rubin: el objeto representado puede verse alternativamente como una copa o dos caras. La inversión ocurre si hay un fondo negro y una figura blanca, o una figura blanca y un fondo negro.

La subdeterminación de la percepción a través del estímulo visual, apreciada por Berkeley en su *Essay* de 1709, toma nota del hecho de que la imagen de la retina resulta pobre en relación a la información tridimensional. Estímulos idénticos sobre la retina pueden ser el resultado de fuentes distales radicalmente distintas. Con la psicología de la Gestalt, se vino a reconocer que la *Gestalt,* o el patrón, o la forma, quedaba subdeterminado por las partes constituyentes disponibles en los estímulos próximos. En 1912, M. Wertheimer (1880-1943) observó que el movimiento aparente podía ser inducido contemplando una serie de figuras fijas en una rápida sucesión. Concluyó que la percepción tomada como un todo, como en el caso en que hay movimiento, era fundamentalmente distinta de la percepción de las imágenes estáticas de la que está compuesta la percepción. W. Köhler (1887-1967) observó que no hay ninguna articulación del tipo figura *versus* fondo en la retina, y que, por tanto, los estímulos inherentemente ambiguos necesitan principios selectivos autónomos de la organización perceptual. Tal y como fuera luego desarrollado por los psicólogos de la Gestalt, la forma ha de ser tenida como la unidad primitiva de la percepción. En los análisis filosóficos, los efectos figura *versus* fondo se usan para reforzar la idea de que la interpretación es algo central para la percepción, y que las percepciones no son más que meras hipótesis basadas en datos sensoriales.

Véase también KÖHLER, PERCEPCIÓN.

RCR

FILMER, ROBERT (1588-1653), escritor de temas políticos británico, conocido principalmente por su obra *Patriarcha* (1680). Se le recuerda debido a los ataques que Locke le dedicó en el primero de sus *Two Treatises of Government* (1690). Filmer sostuvo que Dios concedió a Adán completa autoridad sobre el mundo y a partir de él se transmitió a su hijo mayor cuando éste pasó a ser el cabeza de familia. Por ello sólo padres directamente descendientes de Adán pueden ser gobernantes en un sentido estricto. Del mismo modo que el poder de Adán no deriva del consentimiento de su familia, tampoco está la autoridad heredada de los reyes sometida a la aprobación popular. El rey dicta las leyes y fija impuestos como le place, aunque, al igual que un padre bondadoso, tiene el bienestar de sus súbditos como un objetivo. El patriarcalismo de Filmer, destinado a apuntalar el poder absoluto del monarca, constituye la formulación clásica de esa doctrina en Inglaterra.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA.

JBS

FILODEMO, véase **EPICUREÍSMO.**

FILOLAO (¿470?-¿390? a.C.), filósofo presocrático griego natural de Crotona, en la Italia meridional; fue el primer pitagórico que escribió un libro. Los fragmentos que han sobrevivido de su obra son las primeras fuentes primarias para el pitagorismo, aunque también se han conservado numerosos fragmentos espurios.

El libro de Filolao comienza con una cosmogonía e incluye doctrinas astronómicas, médicas y psicológicas. Su mayor innovación fue alegar que el cosmos y todo cuanto contiene es una combinación no sólo de *ilimitados* (lo que está estructurado y ordenado; por ejemplo, elementos materiales) sino también de *limitadores* (elementos estructurales y organizadores; por ejemplo, formas). Estos elementos están unidos en una *harmonía* (adecuación mutua), que concuerda con relaciones mate-

máticas conspicuas, como las razones numéricas enteras que corresponden a los intervalos armónicos (por ejemplo, octava = 1 : 2). Argumentó que el conocimiento seguro es posible en tanto que aprehendamos el *número* según el cual están conjuntamente dispuestas las cosas. Su sistema astronómico es famoso por ser el primero en el que la Tierra es un planeta. Además del Sol, la Luna, las estrellas fijas, los cinco planetas y la antitierra (completando así el número perfecto diez), la Tierra gira alrededor del fuego central (una combinación del «centro» limitado y el «fuego» ilimitado). La influencia de Filolao se advierte en el *Filebo* de Platón; es la fuente primaria de la descripción aristotélica del pitagorismo.

Véase también PITÁGORAS.

CAH

FILÓN DE ALEJANDRÍA *(ca.* 20 a.C.-40 d.C.), filósofo helenista judío de Alejandría que compuso la mayor parte de su obra en la forma de comentarios y discursos sobre las Escrituras. Hizo el primer intento continuado conocido de sintetizar sus enseñanzas reveladas con las doctrinas de la filosofía clásica. Aunque no fue el primero que aplicó los métodos de la interpretación alegórica a las Escrituras, el número y variedad de sus interpretaciones le hacen único. Con esa herramienta interpretativa, transformó las narraciones bíblicas en descripciones platónicas de la búsqueda de Dios del alma y su lucha contra la pasión, y los mandamientos mosaicos en manifestaciones específicas de leyes generales de la naturaleza.

La idea más influyente de Filón fue su concepción de Dios, que combina la deidad personal y ética de la Biblia con la teología abstracta y transcendentalista del platonismo y el pitagorismo. La deidad de Filón es al mismo tiempo amor, el Dios justo de los patriarcas hebreos y el Uno eterno cuya esencia es absolutamente incognoscible y cuya voluntad creó el mundo material a partir de la materia primordial que creó *ex nihilo*. Además del reino inteligible de las ideas, que Filón es el primer filósofo conocido en identificar con los pensamientos de Dios, postuló un ser divino intermedio al que, adoptando el lenguaje de las Escrituras, llamó *logos*. Aunque es difícil concretar la naturaleza exacta del *logos* –Filón le da distintos nombres sin preocuparse por la consistencia: «primer hijo engendrado del Padre increado», «Segundo Dios», «idea de ideas», «arquetipo de la razón humana» y «modelo de la creación»–, sus funciones principales están claras: salvar la enorme distancia entre la deidad trascendente y el mundo inferior y servir de ley unificadora del universo, como fundamento de su orden y racionalidad. Filón fue un filósofo ecléctico, desconocido por los filósofos medievales judíos, pero, además de su anticipación del neoplatonismo, tuvo una influencia perdurable en el cristianismo a través de Clemente de Alejandría, Orígenes y Ambrosio.

Véase también FILOSOFÍA HELENÍSTICA.

JS

FILÓN DE LARISA, véase **ACADEMIA.**

FILÓN DE MEGARA, véase **MEGÁRICOS.**

FILOPÓN, JUAN, véase **JUAN FILOPÓN.**

FILOSOFÍA AFRICANA, la filosofía producida por las culturas ágrafas de África, uno de cuyos rasgos distintivos es que en su marco tradicional es oral. Quien esté interesado en estudiar, por ejemplo, filosofía china o árabe dispone de las obras escritas de los pensadores individuales de esas tradiciones; la filosofía africana, por el contrario (con la excepción de la filosofía etíope), no ha producido obras filosóficas escritas.

La ausencia de una literatura filosófica escrita en el pasado cultural africano es la principal razón para el persistente escepticismo sobre la existencia de una filosofía africana, común entre los estudiosos. Hay quienes negarían el término «filosofía» al pensamiento tradicional africano, reservándolo para las obras filosóficas escritas hoy en día por filósofos africanos de modo individual. Hay otros que basándose en: *a)* su propia concepción de la naturaleza de la filosofía, *b)* su sentido de la historia del desarrollo de las ideas filosóficas en otras culturas, *c)* su convicción de la importancia del carácter universal de la capacidad humana de asombro, o de la curiosidad que lleva a algunos individuos en distintas culturas a plantear cuestiones fundamentales sobre la vida humana y la experiencia o *d)* su convicción de que la literalidad no es una condición necesaria del filosofar, aplicarían «filosofía» al pensamiento tradicional africano, aunque algunos de ellos precisarían que se trata de etnofilosofía o filosofía popular. Tras estas etiquetas emergen dos asunciones relativas al carácter de la filosofía tradicional africana: la pretendida adhesión comunal (colectiva) a un conjunto «monolítico» de ideas o creencias y la pretendida carencia de elementos individualistas en el pensamiento tradicional. Estas asunciones han llevado a algunos estudiosos a creer que el pensamiento africano es un sistema de ideas o creencias unánimemente compartido por la totalidad de los miembros de una tribu *(ethnos)*, aunque pueda objetarse que el pensamiento como tal es siempre producto de un intelecto individual. Un individuo puede refinar o construir a partir de la obra filosófica de otro individuo, pero el producto seguirá siendo una empresa intelectual individual.

Lo que parece haber sucedido en África es que debido a la ausencia de una tradición doxográfica,

las ideas de individuos innombrables (por no identificables) que se difundieron en una comunidad más amplia se convirtieron en parte del repertorio de pensamiento comunal, como si fueran el pensamiento o la producción de todo un *ethnos*, y se expresaron en su literatura oral: en proverbios, mitos y cuentos populares, rituales, creencias religiosas, símbolos artísticos, costumbres y tradiciones. Éstos constituyen, de hecho, los cimientos de la fábrica de la filosofía tradicional en África.

Una evaluación crítica extensa y profunda de los conceptos y valores del pensamiento tradicional puede ser el punto de partida de la filosofía africana moderna, dado la mayoría de los conceptos, creencias y valores tradicionales no ha perdido su vigor en la vida y pensamientos africanos modernos. Pero la moderna filosofía africana tendrá que incluir también las respuestas conceptuales a las circunstancias, experiencias y problemas de las modernas sociedades africanas. Este aspecto de la empresa filosófica tendrá que tratar con el análisis crítico, la interpretación y la evaluación de los cambios que están sufriendo los valores e ideas tradicionales como respuesta a las presiones, internas y externas, que gravitan sobre ellos a través del *ethos* de la vida contemporánea. Así, la filosofía africana no consistirá en un único sistema, en una mónada sin ventanas impermeable a las influencias externas. Pero es concebible –y quizá esperable– que presente algunas características propias.

En cuanto a los temas centrales de la filosofía africana, lo que en su actual estado de desarrollo resulta apropiado hacer es indicar algunas de las asunciones, creencias y valores persistentes embebidos en las experiencias culturales e históricas africanas. Entre ellos estarán, indudablemente, el *supernaturalismo:* ideas sobre Dios y otras entidades espirituales concebidas en las ontologías africanas, la percepción dualista o monista del mundo externo, la (supuesta) religiosidad o espiritualidad de la vida, el destino humano y la vida moral africanas; el *personalismo* y el *comunitarismo:* ética social y humanista, nociones de comunidad y bien común, la naturaleza de la buena vida, el *status* de la individualidad en el pensamiento socioético africano; las *ideas políticas* la jefatura y autoridad política tradicional, ideas tradicionales de democracia, pensamiento democrático en un marco comunitarista, política consensual y toma de decisiones, legitimidad política, corrupción y moralidad política; y la *tradición* y la *modernidad:* la noción de cultura, etnicidad y nacionalidad, la naturaleza y desarrollo de la cultura y la identidad nacionales, los conceptos de desarrollo, tecnología, sociedad, y valores.

Estos y otros temas han generado varias ideas que han de ser analizadas y evaluadas críticamente por los filósofos africanos contemporáneos, que de este modo crearían una filosofía africana moderna enraizada en la cultura comprehensiva y en las experiencias polifacéticas de lo africano, pese a que algunos de sus aspectos podrían ser dignos de interés para otras culturas. Gracias a la cultura literaria que han heredado, los filósofos africanos contemporáneos, a través de sus propios análisis y argumentos individuales, están en condiciones de contribuir a la emergencia de una filosofía africana moderna que de manera natural comprendería una multiplicidad de ideas, argumentos y posiciones filosóficas individuales.

KG

FILOSOFÍA ANALÍTICA, término complejo y al mismo tiempo abierto en el que cabe un conjunto muy variado de metodologías y tendencias filosóficas. Como en el caso de la sexación de pollos, es relativamente fácil identificar filosofía y filósofos analíticos, aunque difícil decir con alguna precisión cuáles son los criterios. A la filosofía analítica se le llama a veces filosofía de Oxford o filosofía lingüística, pero estas etiquetas son, cuando menos, confusas. Sea lo que sea, la filosofía analítica no es manifiestamente una escuela ni una doctrina ni un corpus de proposiciones aceptadas. Los filósofos analíticos tienden en buena medida, aunque no en exclusiva, a ser académicos angloparlantes que dirigen sus escritos, en su conjunto, a otros filósofos angloparlantes. Son los herederos intelectuales de Russell, Moore y Wittgenstein, filósofos que conscientemente se dedicaron al «análisis filosófico» a principios del siglo XX. El análisis, tal y como lo practicaban Russell y Moore, no se ocupa del lenguaje *per se*, sino de conceptos y proposiciones. A sus ojos, si bien no agota el dominio de la filosofía, el *análisis* proporciona un instrumento vital para poner en claro la forma lógica de la realidad. Wittgenstein, en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), afirmaba, aunque indirectamente, que la estructura del lenguaje revela la estructura del mundo; toda sentencia significativa puede analizarse en constituyentes atómicos que designan los constituyentes finos de la realidad. En su obra posterior, Wittgenstein renunció a esta visión «tractariana», que pese a ello tuvo una influencia considerable en el Círculo de Viena en los años veinte y en el subsiguiente desarrollo del positivismo lógico en los años treinta y cuarenta. Carnap y Ayer, dos exponentes del positivismo, mantuvieron que la tarea de la filosofía no era desentrañar elusivas verdades metafísicas, sino proporcionar análisis de los enunciados de la ciencia. (De otros enunciados, como los de la ética, se pensaba que carecían de «significado cognitivo».) Su modelo era la teoría de descripciones de Russell, que suministraba una técnica para analizar y suprimir compromisos aparentes con

entidades sospechosas. Entre tanto, algunos defensores anteriores del análisis, influidos por Wittgenstein, se pasaron a lo que dio en llamarse filosofía del lenguaje común. Los filósofos de esta orientación se centraron en el papel de las palabras en las vidas de los hablantes corrientes, esperando escapar así a las persistentes confusiones filosóficas. Esas confusiones resultan, pensaban, de una tendencia natural, al abordar tesis filosóficas, a dejarse confundir por la forma gramatical de las oraciones que sirven para formularlas. (Una ilustración clásica podría ser la suposición de Heidegger de que «nada» designa a algo, aunque un algo muy peculiar.)

Hoy en día es difícil encontrar unanimidad en las filas de los filósofos analíticos. Hay, quizá, un respeto implícito por la argumentación y la claridad, un acuerdo cambiante aunque informal en qué problemas son tratables y cuáles no y una convicción de que la filosofía y la ciencia forman, en algún sentido, un continuo. La costumbre de los filósofos analíticos de dirigirse unos a otros antes que a un público más amplio ha llevado a algunos a denunciar la «profesionalización» de la filosofía y a reclamar una vuelta a un estilo de filosofar pluralista, orientado a la comunidad. Los filósofos analíticos responden señalando que las técnicas y estándares analíticos están bien representados en la historia de la filosofía.

Véase también **CÍRCULO DE VIENA, FILOSOFÍA CONTINENTAL, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, PLURALISMO.**

JHEI

FILOSOFÍA ÁRABE, filosofía producida en árabe por filósofos de distintos trasfondos étnicos y religiosos que vivieron en sociedades en las que la civilización islámica era dominante y quienes se identificaban con sus valores culturales. (La denominación «filosofía islámica» es engañosa porque sugiere un contenido religioso específico que no se daba necesariamente –del mismo modo que la filosofía latina medieval no es filosofía «cristiana»–). En la evolución histórica de la filosofía occidental, es la heredera de la última filosofía griega posplotiniana y la precursora inmediata de la filosofía medieval tardía, en la que influyó mucho y con la que se desarrolla paralelamente aunque con independencia desde Avicena hasta el siglo XX.

El currículum filosófico de la educación superior que se difundió entre los pueblos helenizados de Egipto, Oriente Medio e Irán en el siglo VI seguía la clasificación de las ciencias común en Alejandría, una clasificación que provenía de las obras de Aristóteles. El O*rganon* de Aristóteles, incluidas la *Retórica* y la *Poética*, y con el prefacio de la *Isagoge* de Porfirio, constituía los nueve libros canónicos de lógica, el instrumento de la filosofía. La filosofía propiamente dicha se dividía en teórica y práctica. La filosofía teórica se dividía a su vez en física, matemáticas y metafísica, y la práctica en ética, economía (doméstica) y política. Los difusores de esta educación superior fueron principalmente las iglesias orientales y los centros monásticos del Creciente Fértil. Con el advenimiento del islam en el siglo VII y la eventual implantación del árabe como lengua de enseñanza, todo el currículum fue traducido bajo demanda al árabe por cristianos siriacohablantes entre los siglos VIII y X. La demanda procedió de los intelectuales árabes, que en el momento de las traducciones habían desarrollado por sí mismos una tradición erudita significativa y encargaron activamente las traducciones. Todo el corpus de escritos aristotélicos, junto con la colección completa de los comentarios de Alejandro de Afrodisia en adelante, constituía en árabe los libros estándar de lógica, física (incluyendo aquí la meteorología, la teoría del alma y la zoología), metafísica y ética. La metafísica también se estudiaba generalmente junto con o a la luz de la *Teologia Aristotelis* pseudoaristotélica (una selección de las *Enéadas* de Plotino, libros 4-6) y el *Liber de causis,* además de otras antologías de los *Elementos de teología* de Proclo. Las matemáticas incluían la geometría (los *Elementos* de Euclides), la astronomía (el *Almagesto* de Ptolomeo), la aritmética (la *Introducción* de Nicómaco), y la música (la *Armónica* de Ptolomeo). La economía se basaba casi exclusivamente en el *Oikonomikos* del neopitagórico Brisón, mientras que la política bebía principalmente de *Las leyes* y la *República* de Platón y sobre todo de la correspondencia pseudoepigráfica entre Aristóteles y Alejandro (la *Política* de Aristóteles en árabe sólo era conocida de forma fragmentaria). En medicina, considerada como una ciencia aplicada y en cuanto tal fuera de esta clasificación, se tradujeron las obras enteras de Galeno. Sus versiones abreviadas de Platón y su lógica de tendencia estoica constituyeron la fuente básica en árabe de conocimiento sobre estas materias.

La historia inicial de la filosofía árabe presenta dos líneas independientes de desarrollo. Una de ellas está asociada con al-Kindī, el primer filósofo y polímata árabe (m. 873), y sus seguidores, de entre los que destacan as-Sarakhsī (m. 889), Abū–Zayd-al-Balkhī (m. 934) y al-ʻĀmirī (m. 992). Estos filósofos, que parecen más próximos al neoplatonismo de Atenas que al neoaristotelismo de Alejandría, intentaron en sus obras presentar las distintas partes de la filosofía a una audiencia árabe, integrarlas en la vida intelectual islámica, y resolver los problemas filosóficos que surgían en ese proceso. El famoso físico Rhazes (Abū–Bakr ar-Rāzī, m. 925) parece estar sutilmente relacionado con esta línea, aunque al parecer es principalmente un autodidacta y su filosofía fue decididamente más ecléctica, sin seguir a nadie. La segunda es la de los aristotélicos de Bagdad, fun-

dada por el traductor y erudito nestoriano Mattā Ubn Yūnus (m. 940). Su aristotelismo puede remontarse directamente a los comentaristas alejandrinos y llega a través de ellos hasta Afrodisio y Temistio. Sus discípulos, al-Fārābī (m. 950) y Yaḥya Ibn ʻAdī (m. 974), y el círculo más amplio de los discípulos de éstos, entre los que sobresalen Abū-Sulaymān as-Sijistānī (m. c. 985), ʻĪsā Ibn Zurʻa (m. 1008), Al-Ḥasan Ibn Suwār (m. c. 1030), y Abū-l-Faraj Ibn aṭ-Ṭayyib (m. 1043), se dedicaron al análisis textual riguroso y a la interpretación de las obras de Aristóteles, componiendo monografías independientes sobre todas las ramas de la filosofía. La tendencia aristotélica de Bagdad, y sobre todo la obra de al-Fārābī, se transmitió a la España islámica (al-Andalus) a finales del siglo X y formó la base de la tradición filosófica, cuyos exponentes principales fueron Ibn Bājja (Avempace, m. 1139), Ibn Ṭufayl (m. 186), Averroes (Ibn Rushd, m. 1198), y Maimónides (Ibn Maymūn, m. 1204). Esta tradición desapareció con la Reconquista de toda la España islámica salvo Granada, unas dos décadas después de la muerte de Ibn Ṭūmlūs (m. 1223), el último gran filósofo andalusí.

Estas dos corrientes se funden a veces en la obra de Avicena, quien se impuso la tarea de sintetizar, a la luz de preocupaciones entonces válidas, las tendencias divergentes de la filosofía aristotélica que habían ido desarrollándose a lo largo de los años. El esquema alejandrino de clasificación de las ciencias, que fue adoptado por la filosofía árabe, también presenta implícitamente, por medio de las conexiones que establece entre los distintos temas, un proyecto que abarcaría a la totalidad de la filosofía. Los filósofos anteriores a Avicena, tanto los griegos posteriores a Plotino como los árabes, no advirtieron su potencial como esbozo de una obra comprehensiva de toda la filosofía y trabajaron en distintas parcelas de la misma. Avicena fue el primero en darse cuenta y en crear en sus distintos escritos un sistema internamente consistente con partes mutuamente interdependientes y basado en la silogística de Aristóteles. Sus sumas filosóficas marcan así el final de la Antigüedad y el nacimiento de la filosofía escolástica. En estas obras Avicena presta relativamente poca atención a algunas partes de la filosofía, en concreto a la parte matemática de la filosofía teórica, y virtualmente a toda la filosofía práctica. Como resultado, la filosofía árabe posterior a él se centró en tres campos fundamentales –lógica, física y metafísica– que se convirtieron en norma. La filosofía práctica se desarrolló siguiendo líneas distintas, en buena medida al margen de la corriente principal de la filosofía. La obra, sumamente influyente, de Miskawayh (m. 1030) proporcionó un modelo seguido por los tratados posteriores, que constituyen un género diferenciado de literatura filosófica. En cuanto a las matemáticas, sus distintas partes se desarrollaron de forma casi independiente del resto de la filosofía.

Después de Avicena, su pensamiento siguió dominando la filosofía árabe, que se desarrolló siguiendo las líneas del reconstruido peripateticismo que él estableció. En primer lugar, su sistematización de la filosofía, de gran capacidad integradora pensamiento provocó la reacción de algunos filósofos que buscaban un aristotelismo más prístino, sobre todo Averroes, ʻAbd-al-Latīf al-Baghdādī (m. 1231) y el erudito otomano del siglo XVIII Yanyali Esat (Asʻad de Yanyā, m. 1730), que llegaron a producir nuevas traducciones del griego al árabe de algunas de las obras físicas de Aristóteles. En segundo lugar, generó entre sus seguidores, entre quienes destacan Nasīr-ad-Dīn at-Tūsī (m. 1274) y Qutb-ad-Dīn ar Rāzī (m. 1364), una larga serie de comentarios y supercomentarios filosóficamente fecundos. En tercer lugar, obligó a la mayoría de los escritos teológicos a adoptar la lógica como método y el análisis filosófico antes que el teológico como medio de argumentación, procedimiento establecido por al-Ghazālī (m. 1111) y consolidado por Fakhr-ad-Dīn ar-Rāzī (m. 1209). Y en cuarto lugar, constituyó la base para el ulterior desarrollo de su metafísica (en concreto, de conceptos de esencia y existencia y el esquema de la emanación) a través de la incorporación de la filosofía iluminista de Suhrawardī de Alepo (m. 1139) y las teorías místicas de Ibn ʻArabī (m. 1240) en las obras de los filósofos chíitas activos desde los tiempos del Safavid (siglo XVI). Este movimiento, iniciado por Mīr Dāmād (m. 1632) y desarrollado por su discípulo Mullā Ṣadrā (m. 1640), prosiguió tras la muerte de este último con las filósofos iraníes que en parte escribían también en persa.

La colonización del mundo árabe por las potencias occidentales a partir del siglo XIX tuvo como resultado la difusión de la moderna filosofía europea, y sobre todo francesa, entre los intelectuales árabes. El pensamiento filosófico árabe moderno se desarrolla ahora siguiendo estas líneas mientras se realizan esfuerzos para relacionarlas con la filosofía árabe tradicional.

Véase también AL-FĀRĀBĪ, AL-GHAZĀLĪ, AL-KINDĪ, AVERROES, AVICENA, NEOPLATONISMO ISLÁMICO.

DGU

FILOSOFÍA CHINA, se dice del pensamiento filosófico producido en China desde el siglo VI a.C. hasta la actualidad.

Filosofía china tradicional. Su historia puede ser dividida en seis periodos:

1. Pre-Ch'in, antes del 221 a.C.
   Primavera y Otoño, 722-481 a.C.
   Reinos Combatientes, 403-222 a.C.

2. Han, 206 a.C.-220 d.C.
   Han Occidental (anterior), 206 a.C.-8 d.C.
   Hsin, d.C. 9-23.
   Han Oriental (posterior), 25-220 a.C.
3. Wei-Chin, 220-420
   Wei, 220-265
   Chin Occidental, 265-317
   Chin Oriental, 317-420
4. Sui-Tang, 581-907
   Sui, 581-618
   Tang, 618-907
   Las Cinco Dinastías, 907-960
5. Sung-(Yüan)-Ming, 960-1644
   Sung del Norte, 960-1126
   Sung del Sur, 1127-1279
   Yuan (Mongol), 1271-1368
   Ming, 1368-1644
6. Ch'ing (manchú), 1644-1912.

En el último periodo de la dinastía Chou (1111-249 a.C.) y antes de que la dinastía Ch'in (221-206 a.C.) unificase el país, China entra en el periodo que se ha denominado Primavera y Otoño mientras la etapa de los Reinos Combatientes y la cultura Chou entran en decadencia. Las conocidas como las cien escuelas se hallan enfrentadas las unas a las otras. De éstas, seis son filosóficamente relevantes:

a) Ju-chia (confucianismo), representada por Confucio (551-479 a.C.), Mencio (¿371-289? a.C.) y Hsün Tzu (fl. 298-238 a.C.).

b) Tao-chia (taoísmo), representada por Lao Tzu (siglos VI o IV a.C.) y Chuang Tzu (entre 399 y 295 a.C.).

c) Mo-Chia (mohísmo), representado por Mo Tzu (fl. 479-438 a.C.).

d) Ming-chia (lógicos), representada por Hui Shih (380-305 a.C.) y Kung-sun Lungb (n. ¿380? a.C.).

e) Yin-yang-chia (escuela del yin y el yang), representada por Tsou Yen (305-¿240? a.C.).

f) Fa-chia (legismo), representada por Han Fei (m. 233 a.C.).

De este modo, China disfruta su primera edad dorada de la filosofía en el periodo previo a la dinastía Ch'in. En la medida en que la mayoría de las corrientes filosóficas chinas se caracterizan por ofrecer respuestas a los problemas existenciales de su época, no es de extrañar que la filosofía china tuviese un carácter eminentemente práctico. Nunca se llegó a desarrollar la actitud puramente teorética característica de la filosofía griega.

Durante la dinastía Han, en el 136 a.C., se adopta el confucianismo como idelogía del Estado. No obstante, se mezcla con ideas procedentes del taoísmo, del legismo y de la Escuela del yin y el yang. Se desarrolla una concepción orgánica del universo y se reemplaza el pensamiento creativo por el estudio de los denominados Cinco Clásicos: *El libro de la poesía, El libro de la historia, El libro de los cambios, El libro de los ritos,* y *Los anales de la Primavera y el Otoño*. Debido a que el primer emperador de la dinastía Ch'in mandó quemar los Clásicos, excepto por lo que se refería al *I-Ching,* la dinastía Han hubo de solicitar a los estudiosos la reproducción en la nueva escritura de los textos que habían memorizado. Más tarde se recuperaron algunos de esos textos en la antigua tradición escrita, pero fueron rechazados por los defensores de la nueva como obras espureas. A partir de este punto se inicia una disputa constante entre los defensores de la antigua tradición y los de la nueva.

La escuela Wei-Chin se vio absorbida por un estudio de los Clásicos hasta los detalles más triviales. Mostraron también una cierta tendencia a saltarse los límites de la tradición. Sus intereses se volvieron cada vez más hacia la metafísica. El *Lao Tzu,* el *Chuang Tzu* y el *I-Ching* fueron sus obras favoritas. Aunque la posición de Wang era básicamente taoísta, fue el primero en abandonar el estudio del *I-Ching* en términos de *hsiang-shu* («formas y números») por un estudio concentrado tan sólo en el *i-li* («significados y principios»). Los filósofos Sung continuaron con esta lectura, aunque reinterpretando los Clásicos desde una perspectiva confuciana.

Aunque el budismo fue importado a China durante la última etapa de la dinastía Han, llevó varios siglos conseguir que las enseñanzas y estilo intelectual budistas fueran absorbidos por los chinos. En un primer momento, los chinos se sirvieron del *ko-i* («igualación de los conceptos») usando ideas taoístas para transmitir el mensaje budista. Tras familiarizarse con el budismo a través de la traducción de sus textos, comenzaron a desarrollar versiones propias en el periodo Sui-Tang. Al final, vinieron a primar el budismo Mahayana sobre el Hinayana (Theravada), desarrollando una actitud mucho más reafirmadora de la vida mediante el budismo Hua-yen y el T'ien-tai, que, en su opinión, representaban el pensamiento maduro de Buda. Ch'an fue mucho más allá, buscando la iluminación en lugar de la lectura de las escrituras. Ch'an exportó su doctrina al Japón, donde acaba por convertirse en la filosofía Zen, un término mucho mejor conocido en Occidente.

Para responder al desafío budista, los pensadores neoconfucianos dieron una interpretación totalmente nueva de la filosofía de Confucio volviendo su atención a las enseñanzas implícitas en los llamados *Cuatro Libros*: los *Analecta,* el *Mencio, La gran doctrina* y *La doctrina del humilde* (los dos últimos eran capítulos tomados del *Libro de los ritos).* Sintieron también una gran fascinación por el *I-Chin*.

Tomaron prestadas diversas ideas del budismo y el taoísmo para desarrollar una nueva cosmología, moral y metafísica de tipo confuciano. El neoconfucianismo Sung-Ming llevó a la filosofía china a alcanzar nuevas cotas; algunos consideran esta época como el periodo del Renacimiento chino. El movimiento se inicia ya con Chou-Tun-i (1017-1073), aunque los auténticos fundadores son los hermanos Ch'eng: Ch'eng Hao (1032-1085) y Ch'eng Yi (1033-1107). Tras ellos vino Chu Hsi (1130-1200), un gran sintetizador de ideas comparable a Tomás de Aquino o Kant en Occidente, que desarrolló las ideas de Ch'eng Yi conviertiéndolas en un sistema filosófico y dando origen a la escuela Ch'eng Chu. Se mostró enfrentado a su joven contemporáneo Hsiang-shan (1139-1193). Durante la dinastía Ming, Wang Yang-ming (1472-1529) reaccionó contra Chu Hsi reviviendo las enseñanzas de Hsiang-shan dando así origen a la escuela Lu-Wang.

Durante la dinastía Ch'ing, bajo el gobierno de los manchúes, los estudiosos retornaron al estudio de la historia mostrando poco interés por la especulación filosófica. En los últimos años de la dinastía Ch'ing, K'ang Yu-wei (1857-1927) revivió la escuela de la escritura moderna animado por un deseo de reformas radicales, pero por desgracia fracasó en su intento.

Filosofía china contemporánea. Se pueden identificar tres tendencias que, no obstante, aparecen relacionadas unas con otras: la importación de la filosofía occidental, el auge del marxismo en la China continental y el desarrollo de una nueva filosofía confuciana. Durante los primeros años del siglo XX China toma conciencia de que su cultura tradicional no puede darle los medios que se precisan para entrar en la era moderna compitiendo con las potencias occidentales. De aquí que la primera tarea urgente fuese la de aprender de Occidente.

Casi todos los movimientos filosóficos tuvieron aquí su reflejo, pero fueron pronta y totalmente eclipsados por el marxismo, que fue adoptado como ideología oficial tras la revolución comunista de 1949. Mao Tse-tung (1893-1976) fue el siguiente en la línea formada por Marx, Engels, Lenin y Stalin. El régimen comunista fue intolerante con todos los puntos de vista rivales. En 1967 se lanza la llamada Revolución Cultural, que cierra China a cualquier influencia exterior durante una década. Casi todos los intelectuales, tanto dentro como fuera del Partido Comunista, fueron objeto de purga. Tras el final de la Revolución Cultural, se reabrieron las universidades en 1978. Entre 1979 y 1989 los intelectuales gozaron de una libertad hasta entonces desconociada. Un editorial en el *Diario del Pueblo* sostenía que las ideas de Marx eran un producto del siglo XIX que no suministraba respuestas a los problemas del presente y que, en consecuencia, se hacía necesario una evolución del marxismo. Este mensaje fue interpretado por los intelectuales de formas muy distintas. Aunque la reflexión emprendida por los intelectuales carecía de profundidad, la atmósfera que se vivió entonces podía ser comparada a la que caracterizó al Movimiento de la Nueva Cultura del 4 de Mayo que tuvo lugar en 1919. Desgraciadamente, la violenta represión de los partidarios de este movimiento en la Plaza de Tiananmen en 1989 puso fin a todo el proceso. El control de la ideología se hizo mucho más estricto, aunque en esta ocasión las puertas al mundo exterior no se cerraron por completo.

Por lo que respecta al gobierno nacionalista, el cual había huído a Taiwán en 1949, el control de la ideología nunca llegó a ser total en la isla. El liberalismo ha sido dominante entre los intelectuales. La filosofía analítica, el existencialismo y la hermenéutica han tenido en todos los casos sus seguidores. En la actualidad incluso el radicalismo ha llegado a atraer a ciertos intelectuales jóvenes.

A pesar de que el espíritu general del pensamiento chino en el siglo XX ha condenado al pensamiento chino tradicional, éste nunca ha llegado a morir por completo. De hecho, los talentos más creativos se encuentran en el movimiento del Nuevo Confucianismo que persigue una síntesis entre Oriente y Occidente. Entre aquellos que permanecieron en el continente se encuentran Fung Yu-lan (1895-1990) y Ho Lin (1902-1992), que cambiaron sus opiniones tras la revolución comunista, y Liang Sou-ming (1893-1988) y Hsiung Shih-li (1885-1990) que, no obstante, mantuvieron algunas de sus creencias. Ch'ien Mu (1895-1990) y Tang Chün-i (1909-1978) se desplazaron a Hong Kong mientras que Thomé H. Fang (1899-1976), Hsü Fu-kuan (1903-1982) y Mou Tsung-san (1909-1995) lo hicieron a Taiwán, donde ejercieron una profunda influencia en los intelectules más jóvenes. El Nuevo Confucianismo reclama una recuperación del espíritu tradicional del *jen* (humanidad) y el *sheng* (creatividad); al mismo tiempo, miran a Occidente defendiendo la incorporación de la ciencia y la democracia a la cultura china.

El movimiento filosófico del Nuevo Confucianismo obtiene su inspiración, en un sentido muy amplio, de Hsiung Shih-li. Entre sus discípulos, el pensador más original es Mou Tsung-san, que ha desarrollado su propio sistema filosófico. En él sostiene que las tres principales tradiciones en la China –confucianismo, taoísmo y budismo– coinciden todas ellas en afirmar que el hombre está dotado de intuición intelectual, lo cual significa su participación en el *tao* (el Camino). Sin embargo, la denominada tercera generación abarca unos intereses mucho más amplios; incluye pensadores con formaciones tan distintas como Yu Ying-shih (1930), Liu Shu-hsien (1934), y Tu Wei-ming (1940), cuyas ideas han tenido una amplia repercusión entre

los intelecuales al punto de permitirse la publicación de una selección de sus obras en el continente. La filosofía china del futuro dependerá de la interacción entre el pensamiento importado de Occidente, el marxismo chino y el Nuevo Confucianismo.

Véase también BUDISMO, CHU HSI, CONFUCIANISMO, HSIUNG SHIH-LI, NEOCONFUCIANISMO, TAOÍSMO, WANG YANG-MING.

S-HL

FILOSOFÍA CONTINENTAL, el espectro gradualmente cambiante de concepciones filosóficas que se desarrollan en la Europa continental durante el siglo XX y que difiere considerablemente de las varias formas de filosofía analítica que florece en el mismo periodo en el mundo anglosajón. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, el término es más o menos sinónimo de «fenomenología». Este último término, ya conocido en el idealismo alemán, recibió un significado completamente nuevo en la obra de Husserl. Más adelante, el término «filosofía continental» se aplica también, en ocasiones con cambios substanciales de significado, al pensamiento de un buen número de filósofos continentales tales como Scheler, Alexander Pfander, Hedwig Conrad-Martius, Nicolai Hartmann y la mayoría de los filósofos que se mencionan más abajo. Para Husserl el propósito de la filosofía es preparar a la humanidad para una forma de vida genuinamente filosófica, en la cual y por la cual cada ser humano sea capaz de gobernarse a sí mismo a través de la razón. Desde el Renacimiento, muchos filósofos han intentado en vano materializar este objetivo. Según la doctrina de Husserl, la razón es que los filósofos han fracasado a la hora de emplear el método filosófico apropiado. La fenomenología de Husserl pretendía suministrar a la filosofía el método correcto.

Entre todos aquellos que se vieron profundamente influidos por las ideas de Husserl hay que mencionar en primer lugar a los llamados existencialistas. Si el «existencialismo» se interpreta de forma estricta, entonces hace referencia principalmente a la filosofía de Sartre y Beauvoir. En un sentido mucho más amplio, se refiere a las ideas de un grupo entero de pensadores influidos metodológicamente por Husserl y en conformidad con Marcel, Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty. En este caso se suele hablar de *fenomenología existencial*.

Cuando la filosofía de Heidegger se llegó a conocer en el mundo anglo-americano, el término «filosofía continental» volvió a cambiar de significado. Ya desde la primera publicación de Heidegger, *El ser y el tiempo* (1927), quedaba claro que su concepción de la fenomenología difería de la de Husserl en aspectos importantes. Ésta es la razón de que adjetivase ese término hablando entonces de *fenomenología hermenéutica* y que clarificase la expresión examinando el significado «original» de los términos griegos de los que procede. En su opinión la fenomenología debe intentar «hacer que aquello que se muestra a sí mismo sea visto desde sí mismo en el mismo modo que ello se muestra a sí mismo desde sí mismo». Heidegger aplicó su método, en primer lugar, al modo de ser del hombre con el propósito de acercarse a la pregunta acerca del significado del ser en sí mediante su interpretación fenomenológica. Entre aquellos que toman como punto de partida a Heidegger intentando luego ir más allá, hay que mencionar a Hans-Georg Gadamer y a Paul Ricoeur.

El movimiento estructuralista en Francia añade aún otra connotación más a la «filosofía continental». El término *estructuralismo* se refiere ante todo a una actividad, a un modo de conocer, hablar y actuar que afecta a un buen número de dominios destacados de la actividad humana: la lingüística, la estética, la antropología, la psicología, el psicoanálisis, la matemática, la filosofía de la ciencia y la filosofía misma. El estructuralismo, que llegó a ser una moda en París, y luego en toda la Europa occidental, alcanzó su punto álgido en el continente entre 1950 y 1970. Se inspira primeramente en las ideas expuestas por el formalismo ruso (1916-1926) y el estructuralismo checo (1926-1940), pero también en otras ideas derivadas de Marx y Freud. Los más destacados en Francia son Foucault, Barthes, Althusser y Jacques Derrida. El estructuralismo no es, en realidad, un nuevo movimiento filosófico; debe ser caracterizado por la actividad estructuralista, lo que supone evocar constantemente nuevos objetos. Esto se puede llevar a cabo de un modo constructivo y también de un modo reconstructivo, pero estos dos modos de evocar objetos no pueden ser separados. El aspecto constructivo se encuentra principalmente en la estética y la lingüística estructuralistas, mientras que el aspecto reconstructivo es más evidente en las reflexiones filosóficas acerca de la actividad estructuralista. Influido por ideas de Nietzsche, el estructuralismo posterior evoluciona en un número considerable de direcciones, incluyendo el postestructuralismo. En este contexto hay que mencionar a autores como Deleuze, Lyotard, Irigaray y Kristeva.

A partir de 1970 la «filosofía continental» recibe una nueva acepción: *deconstrucción*. En un principio la deconstrucción se presentó a sí misma como una reacción contra la filosofía hermenéutica, pese a que tanto la hermenéutica como la deconstrucción afirman tener su origen en la reinterpretación heideggeriana de la fenomenología husserliana. El filósofo que lídera este movimiento es Derrida, quien en un principio intentó reflexionar a lo largo de las líneas de la fenomenología y el estructuralismo. Derrida formuló su doctrina «final» en una forma lingüística

que es a la vez compleja y sugerente. No es fácil establecer en unas pocas líneas aquello en que consiste la deconstrucción. De modo muy general se puede decir que aquello que se deconstruye son textos. Éstos se deconstruyen para mostrar la existencia de interpretaciones en conflicto sobre su significado e implicaciones de tal modo que nunca es posible mostrar definitivamente lo que el texto realmente significa. El trabajo deconstructivo de Derrida se centra principalmente en textos de carácter filosófico, mientras que hay otros que han aplicado el «método» a textos literarios. Lo que según Derrida distingue a la filosofía es su resistencia a encarar el hecho de que ella misma también es producto de las figuras de la lingüística y la retórica. La deconstrucción consiste, en este caso, en el proceso de lectura atenta que se concentra en aquellos elementos de su trabajo en los que los filósofos han intentado borrar todo conocimiento de su propia dimensión lingüística y retórica. Se ha dicho que si la deconstrucción tipifica el pensamiento contemporáneo, entonces la deconstrucción constituye un tipo de pensamiento que intenta superar la modernidad de un modo radical. Esta forma de ver las cosas es, no obstante, simplista, ya que también se deconstruye a Platón y a muchos otros pensadores y filósofos de la era premoderna.

Aquellos que se han visto interesados por la filosofía política y social y que han buscado una filiación con la filosofía continental suelen apelar a la teoría de la crítica social de la Escuela de Frankfurt, en general, y a la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas más en particular. La posición de Habermas, como la de la Escuela de Frankfurt en general, es ecléctica. Intenta armonizar ideas procedentes de Kant, del idealismo alemán y de Marx, así como otras procedentes de la sociología del conocimiento y de las ciencias sociales. Habermas consideró que su teoría hacía posible desarrollar una comunidad de comunicación no alienada que se guía por medio de la razón y que es capaz de permanecer libremente en contacto con la realidad objetivamente dada. Los críticos han señalado que para lograr que esta teoría funcione, Habermas tiene que aclarar una serie de supuestos que hasta el momento no ha sido capaz de justificar.

Véase también DECONSTRUCCIÓN, ESTRUCTURALISMO, EXISTENCIALISMO, FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA ANALÍTICA, SARTRE.

JJK

FILOSOFÍA COREANA, filosofía de la Corea tradicional. Situada en la periferia oriental del continente asiático y separada por el mar en tres de sus costas de otras influencias contrarias, Corea, con sus más de dos milenios de historia documentalmente registrada, y una larga tradición filosófica, ha estado expuesta desde sus primeros tiempos a la persuasiva influencia de China. La incidencia y los préstamos de China –entre los que se encuentran los tres principales sistemas religioso-filosóficos orientales, el taoísmo, el budismo y el confucianismo– dejaron a lo largo del tiempo, marcas endelebles en la filosofía, la cultura, la religión, la lengua y las formas de vida social de Corea. Estas influencias procedentes del continente asiático, que empiezan a infiltrarse en la cultura coreana durante la era de los Tres Reinos (del 57 a.C. al 558 d.C.) no operaron, sin embargo, en el vacío. Incluso ante la llegada de las poderosas y persuasivas influencias exógenas, el chamanismo –una concepión animista del hombre y la naturaleza– permaneció como el sólido sustrato de la cultura coreana, influyendo y modificando, a su vez, las más sofisticadas religiones, filosofías e ideologías que penetraron en Corea durante los dos mil años siguientes.

Concebido como una fórmula filosófica para la salvación personal a través de la renunciación a los deseos mundanos, el budismo, en el curso de su propagación desde su lugar de origen, había absorbido suficientes deidades de tipo esotérico y formas de adoración como para constituir una nueva escuela, Mahayana, que fue la que encontraría una rápida aceptación en Corea. Sus creencias fueron, en el nivel de la plebe, combinadas a su vez con el chamanismo primitivo e integrados en un politeísmo chamanístico. La naturaleza sincrética del budismo coreano se manifiesta en el nivel filosófico en una tendencia hacia una síntesis reconciliatoria de doctrinas opuestas. El budismo coreano produjo un número de monjes-filósofos cuyos escritos filosóficos fueron influyentes más allá de las fronteras de Corea. Wonhyo (617-686) de Silla y Pojo Chinul (1158-1210) de Koryo pueden ser destacados como los más originales y representativos de aquellos filósofos budistas.

A medida que el budismo se fue estableciendo empezaron a aflorar un número de problemas doctrinales y disputas. La más básica y a la vez más seria fue la que se produjo entre las escuelas Madhyamika y Vijnaptimatrata-vadin, integradas ambas en el budismo Mahayana. En el nivel metafísico, la primera niega la existencia, mientras que la segunda la afirma. Un corolario epistemológico de esta disputa ontológica tiene lugar al oponerse la posibilidad de una verdad secular a la verdad transcendental. La primera de estas escuelas niega su posibilidad, mientras que la segunda la defiende. No hubo mediación posible entre estas dos escuelas de pensamiento, ni en su lugar de origen, India, ni en Corea.

Fue, precisamente, a esta tarea de reconciliación a la que se dedica Wonhyo. Así, en una serie de anotaciones e interpretaciones de las escrituras budistas, especialmente en el *Tae-seung Kishin-non (El despertar de la fe en Mahayana),* ofrece una posición que llegó a ser conocida más tarde bajo el nombre

de *Hwajaeng-non* –una teoría de la reconciliación y la disputa–. Ésta consiste, en esencia, en contemplar las dos escuelas opuestas como dos aspectos diferentes de la misma mente. De este modo, el *Hwajeng-non,* al representar el primer intento general por reconciliar las dos doctrinas opuestas en el budismo Mahayana, ha sido citado con frecuencia tanto en el budismo exegético japonés como en el chino.

El mismo espíritu de reconciliación se manifiesta también más tarde durante la dinastía Koryo (918-1392) en el *Junghae-ssangsu* de Chinul, en el cual el fundador del budismo *Son* intenta una reconciliación entre el *Kyo-hak* (la Escuela Escritural del budismo) y el *Son-ga* (la Escuela de la Meditación), que se vieron envueltas en una serie de controversias. Aunque muchas de sus enseñanzas son derivaciones de la metafísica de la escuela budista del Mahayana, la escuela *Son* hace hincapié en el logro de la iluminación sin depender de las enseñanzas vertidas en las escrituras, mientras que la Escuela de las Escrituras insistió en un proceso gradual de iluminación obtenido a través de la fe y el ejercicio de interpretación y comprensión de las escrituras. Chinul, siendo él mismo un maestro de la escuela *Son,* supo dotar de un fundamento a las enseñanzas *Son* incorporando las doctrinas de la escuela de las Escrituras a modo de base filósofica de las prácticas *Son.* La exitosa síntesis obtenida por Chinul de las doctrinas *Son* y *Kyo* sirvió como punto de partida para el desarrollo de una versión autóctona de budismo en Corea. De hecho, ésta es la versión del budismo a que se alude en la actualidad al hablar de budismo coreano.

El autodesarrollo ético es lo que se encuentra en el núcleo del confucianismo. Las teorías confucianas acerca del gobierno y las relaciones sociales se fundamentan en él y las especulaciones metafísicas tienen cabida en el confucianismo sólo en la medida en que se encuentran conectadas con esta preocupación fundamental. La fundación en el 372 del *Taehak,* un instituto de estudios superiores confucianos en el reino de Korkuryo, es índice de la existencia de una tradición bien asentada de estudios confucianos durante la era de los Tres Reinos. Aunque el budismo fue la religión oficial durante el periodo de la unificación Silla (668-918), fue el confucianismo el que ofreció la trama filosófica y estructural. Desde el 682, momento en el que se funda una academia nacional en el reino unificado de Silla como lugar en el que formar oficiales de alto rango, el contenido de la educación formal en Corea consistió en la enseñanza de los relatos confucianos y otros escritos clásicos chinos, estos últimos ya bien entrado el siglo XIX. La preeminencia del confucianismo en la historia de Corea se vio reforzada por su adopción como ideología nacional por los fundadores de la dinastía Choson (1392-1910).

El confucianismo que floreció durante el periodo Choson fue, de hecho, un neoconfucianismo, una especie de síntesis filosófica entre el confucianismo original, el budismo y el taoísmo, establecida por el filósofo chino Chu Hsi en el siglo XII. Durante los cinco siglos de ortodoxia neoconfunciana, una serie de eruditos coreanos consiguieron elevar la especulación filosófica de esta escuela a nuevas cotas de originalidad e influencia tanto dentro como fuera de sus fronteras. Yi Hwang (mejor conocido por el seudónimo de T'oegye, 1501-1570), y su adversario Yi I (Yulgok, 1536-1584), merecen especial atención.

T'oegye interpreta el origen de las cuatro virtudes cardinales (bondad, justicia, propiedad y sabiduría) y las siete emociones (placer, ira, tristeza, alegría, amor, odio y deseo) de tal modo que sea posible conceder prioridad al principio de razón *I* sobre el principio de la fuerza material *Ki*. T'oegye fue un paso más allá que su mentor Sung, Chu Hsi, al afirmar que el principio de razón incluye en su interior el poder generador de la materia. Esta teoría fue criticada por Yulgok, quien sostiene que la fuente del poder generador en el universo reside en la fuerza material misma. El debate filosófico que emprenden estos pensadores y sus implicaciones para la ética y para la teoría del Estado se consideran, en general, más ricas en cuanto implicaciones y de mayor complejidad argumentativa que las que se dan en China. Las ideas de T'oegye son, por ejemplo, de importancia para el neoconfucianismo que empieza a desarrollarse en Japón.

La especulación filosófica neoconfuciana que es desarrollada por los eruditos que siguen a T'oegye y Yulgok resultó, sin embargo, claramente especulativa y carente de valor práctico. Hacia mediados del siglo XVII acaba evolucionando, además, hacia una rígida ortodoxia de carácter nacional. La falta de satisfacción con esta ortodoxia se acentúa posteriormente con los primeros encuentros del pensamiento coreano con el cristianismo y con la ciencia occidental, que alcanzan Corea a través de China desde los comienzos del siglo XVII. Reunida esta tendencia a la necesidad de reformas económicas y administrativas que siguieron a la invasión japonesa en el periodo 1592-1597, todo ello da lugar a la aparición de un grupo de eruditos confucianos ilustrados, los cuales acaban por recibir el nombre de *Silhak,* pese a que sus biografías personales se distribuyen a lo largo de un periodo que va de 1550 a 1850. Al margen de intereses y orientaciones diversas, estos eruditos manifestaron siempre devoción por lo práctico y lo útil, así como por la búsqueda de hechos basados en la evidencia en todas sus tareas académicas, siempre bajo la bandera del retorno al espíritu del confucianismo original. Chong Yagyong (1762-1836), que puede ser considerado como

la culminación del movimiento *Silhak*, fue capaz de transformar esos elementos y tendencias en una nueva síntesis del confucianismo.

Véase también BUDISMO, CONFUCIANISMO, FILOSOFÍA CHINA, FILOSOFÍA JAPONESA, NEOCONFUCIANISMO.

YK

FILOSOFÍA CRÍTICA, véase BROAD, KANT.

FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN, véase ACCIÓN, TEORÍA DE LA.

FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA, filosofía de la ciencia aplicada a la biología. Según una concepción conservadora de la filosofía de la ciencia, se aplican los mismos principios en todas las ciencias. La biología aporta nuevos ejemplos, pero no proporciona problemas de un tipo especial ni exige nuevos principios. Por ejemplo, la reducción de la genética mendeliana a la biología molecular ejemplifica el mismo tipo de relación que la reducción de la termodinámica a la mecánica estadística, y el mismo análisis general de la reducción vale para ambas. Filósofos más radicales alegan que el objeto de la biología tiene rasgos únicos indudables; por tanto, la filosofía de la biología también es única. Los tres rasgos de la biología citados con más frecuencia por quienes mantienen que la filosofía de la biología es única son la organización funcional, el desarrollo embriológico y la naturaleza de la selección. Los organismos están organizados funcionalmente. Son capaces de mantener su organización de conjunto frente a variaciones relativamente extensas de su entorno. Los organismos también experimentan un desarrollo ontogenético que resulta de una interacción extremadamente compleja de la dotación genética del organismo con sus sucesivos entornos. En cada paso, el curso que toma un organismo está determinado por la interacción de su dotación genética, su estado de desarrollo y el entorno al que se enfrenta. La complejidad de esas interacciones da lugar al problema naturaleza-educación. Salvo en el caso de artefactos humanos, no hay ninguna organización similar en el mundo inorgánico.

El *problema de las especies* es otro problema clásico de la filosofía de la biología. Las especies biológicas han sido un ejemplo paradigmático de género natural desde Aristóteles. Según casi todos los filósofos predarwinistas, las especies forman parte de la constitución básica del universo, como la gravedad y el oro. Se las tuvo por eternas, inmutables y discretas como a los demás ejemplos de géneros naturales. Si Darwin estaba en lo cierto, las especies no son eternas. Surgen y desaparecen, y una vez que han desaparecido no pueden reaparecer, lo mismo que Aristóteles no puede volver a pasear por las calles de Atenas. Tampoco son inmutables. Una muestra de plomo puede transmutarse en una muestra de oro, pero esos elementos como elementos permanecen inmutables frente a tales cambios. Sin embargo, Darwin insistió en que las especies mismas, y no sólo sus ejemplares, evolucionan. Finalmente, por la idea de Darwin de que las especies evolucionan gradualmente, los límites entre las especies no son nítidos, lo que pone en duda las doctrinas esencialistas tan comunes en sus días. En suma, si las especies evolucionan, no tienen ninguna de las características tradicionales de las especies. Los filósofos y los biólogos siguen extrayendo hoy las consecuencias de este cambio radical en nuestra visión del mundo.

La cuestión que ha recibido la máxima atención de los filósofos de la biología en la literatura reciente es la naturaleza de la teoría evolucionista, sobre todo la selección, adaptación, ajuste y estructura poblacional de las especies. Para que opere la selección es necesaria la variación, han de organizarse genealógicamente las generaciones sucesivas y los individuos tienen que interactuar de manera diferenciada con sus entornos. En el caso más simple, los genes transmiten su estructura sin grandes cambios. Además, suministran la información necesaria para producir organismos. Algunos de esos organismos son más aptos para arreglárselas con sus entornos y reproducirse que otros organismos. El resultado es que los genes se perpetúan diferenciados a través de sucesivas generaciones. Las características que ayudan a un organismo a desenvolverse en sus entornos se llaman «adaptaciones». En un sentido más restringido, sólo se consideran adaptaciones las características que surgen de ventajas selectivas pasadas.

Del mismo modo que la noción de CI se concibió como una medida única de una combinación *de factor*es que influyen en nuestras aptitudes mentales, el ajuste es una medida del éxito reproductivo relativo. Las afirmaciones sobre el carácter tautológico del principio de supervivencia de los más aptos provienen de la cruda afirmación de que el ajuste *es* directamente relativo al éxito reproductivo, del mismo modo que la inteligencia *sería* exactamente lo que miden los tests de CI. Los filósofos de la biología han colaborado con los biólogos en el análisis de la noción de ajuste. Esta literatura se ha centrado en el papel de la causación en la selección y, por tanto, en el que debe desempeñar en cualquier explicación adecuada del ajuste. Una distinción importante que ha salido a la luz es la de la replicación y la interacción diferencial con el entorno. La selección es una función de la interacción entre esos dos procesos. Debido al papel esencial de la variación en la selección, todos los organismos que pertenecen a la misma especie, sea en un momento dado, sea a través

del tiempo, no pueden ser esencialmente iguales. Tampoco puede tratarse adecuadamente a las especies en términos de la covariancia estadística de caracteres o genes. La estructura poblacional de las especies es crucial. Por ejemplo, es más plausible que se especialicen las especies que forman poblaciones numerosas y parcialmente aisladas que las que no lo hacen. Una cuestión especialmente controvertida es si las especies mismas pueden funcionar en el proceso evolutivo y no sólo resultar de él.

Aunque los filósofos de la biología han desempeñado un papel de importancia creciente en la propia biología, también se han ocupado de cuestiones filosóficas más tradicionales, sobre todo en relación con la ética y la epistemología evolucionistas. Quienes abogan por una *epistemología evolucionista* alegan que el conocimiento puede entenderse en términos del carácter adaptativo del conocimiento preciso. Es más improbable que los organismos que albergan creencias falsas sobre su entorno, incluyendo otros organismos, se reproduzcan que el que lo hagan los que tienen creencias acertadas. En la medida en que este argumento tenga alguna fuerza, se aplica sólo a entidades y eventos a escala humana. Una réplica frecuente a la epistemología evolucionista es que a veces la gente que tiene creencias manifiestamente falsas florece a expensas de quienes tienen una visión más realista del mundo en que vivimos. Para otra versión de la epistemología evolucionista, la adquisición de conocimiento es una instancia más de un proceso de selección. La cuestión no es justificar nuestras creencias, sino entender cómo se generan y cómo proliferan. Quienes abogan por una *ética evolucionista* intentan justificar algunos principios éticos en términos de su valor para la supervivencia. Cualquier conducta que incremente la probabilidad de supervivencia y reproducción es «buena», y cualquiera que se aleje de esos fines es «mala». La principal objeción a la ética evolucionista es que viola la distinción entre el deber y el ser. En la mayoría de los sistemas éticos, se nos pide que nos sacrifiquemos por el bien de otros. Si esos otros se limitaran a nuestros parientes biológicos, entonces la noción biológica de ajuste incluyente podría dar cuenta del comportamiento altruista, pero el alcance de los sistemas éticos se extiende más allá de nuestros parientes biológicos. Se pide con insistencia a los partidarios de la ética evolucionista que expliquen todo el espectro de comportamientos tradicionalmente considerados virtuosos. O la evolución biológica no puede proporcionar una justificación adecuada del comportamiento ético o hay que reducir drásticamente el ámbito de los sistemas éticos.

Véase también DARWIN, ESENCIALISMO, EXPLICACIÓN MECANICISTA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MENDEL.

DLH

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, rama de la filosofía que se centra en un examen crítico de las ciencias: sus métodos y resultados. Una rama de la filosofía de la ciencia, la *metodología de la ciencia*, está estrechamente relacionada con la teoría del conocimiento. Explora los métodos por los que la ciencia llega a las verdades que postula acerca del mundo y explora críticamente las supuestas razones en favor de esos métodos. La metodología se ocupa de cuestiones como el sentido en el que se aceptan teorías en la ciencia, la naturaleza de la relación de confirmación entre pruebas e hipótesis, el grado en el que las afirmaciones científicas pueden ser falsadas por los datos observacionales, y similares. Otras ramas de la filosofía de la ciencia se ocupan del significado y contenido de los resultados científicos propuestos y están muy relacionadas con la metafísica y la filosofía del lenguaje. Sus problemas típicos son la naturaleza de las leyes científicas, el contenido cognitivo de las teorías científicas sobre inobservables y la estructura de la explicación científica. Finalmente, la filosofía de la ciencia explora cuestiones de fundamentación específicas que surgen de resultados específicos de las ciencias. Ejemplos típicos son los presupuestos metafísicos de las teorías del espaciotiempo, el papel de la probabilidad en la física estadística, la interpretación de la medición en la teoría cuántica y la estructura de la explicación en la biología evolucionista.

Conceptos de credibilidad de las hipótesis. Algunos conceptos cruciales que surgen cuando se planteran cuestiones referentes a la credibilidad de las hipótesis científicas son los siguientes:

El *inductivismo* es la tesis de que las hipótesis pueden ser respaldadas por su éxito predictivo en casos particulares que caen bajo ellas.

Si identificamos el principio de inferencia inductiva con el aserto de que el futuro será como el pasado, hemos de enfrentarnos a la objeción escéptica de que esa ley carece de contenido y es, incluso, autocontradictoria si se admite cualquier tipo de «semejanza». Para devolver su contenido y consistencia al principio, y también con otros propósitos metodológicos, suele alegarse que en la formulación de hipótesis científicas sólo pueden admitirse *géneros naturales,* un conjunto limitado de propiedades «genuinas».

La tesis de que las teorías aparecen como hipótesis creativas de la imaginación del científico y sólo después se confrontan, tratando de justificarlas, con las predicciones observacionales deducidas de ellas se conoce como *modelo hipotético-deductivo* de la ciencia. Este modelo se opone a la tesis de que el descubrimiento de hipótesis mismo se «genera» de algún modo a partir de datos observacionales acumulados.

La concepción de que las hipótesis son confirmadas en la medida en que suministran la «mejor

descripción explicativa» de los datos suele denominarse «abducción» y, a veces, *inferencia a la mejor explicación.*

La pretendida relación de las pruebas con la hipótesis, que ofrecen garantías para su verdad sin, en general, asegurarla, recibe el nombre de *confirmación*. Descripciones metodológicas como el inductivismo sancionan esa garantía probatoria, diciendo muchas veces que las pruebas hacen probable la hipótesis sin establecerla con certeza.

Se supone en el contexto de la confirmación que la *probabilidad* es una relación que se da entre proposiciones, es cuantitativa y descrita por la teoría formal de la probabilidad. Se supone que mide el «grado del apoyo» que una proposición brinda a otra, por ejemplo, el grado del apoyo que los enunciados evidenciales dan a una hipótesis a la que pretendidamente apoyan.

Los metodólogos de la ciencia afirman muchas veces que la ciencia se caracteriza por la *convergencia*. Lo que se está afirmando es que las teorías científicas en su orden histórico convergen en una teoría última, final e ideal. A veces se dice que esa teoría final es verdadera porque se corresponde con el «mundo real», como sucede en las descripciones realistas de la convergencia. En las versiones pragmatistas, esa teoría última es la norma definitoria de la verdad.

En ocasiones se pretende que una razón para elegir la teoría más plausible, más allá de la conformidad de la teoría con los datos observacionales, es la *simplicidad* de la teoría. Existen varias versiones de esta tesis, de las que algunas destacan los elementos formales de la teoría y otras, por ejemplo, la parquedad de los compromisos ontológicos como medida de la simplicidad.

A veces se pretende que al elegir qué teoría creer, la comunidad científica opta por aquellas teorías compatibles con los datos que suponen el mínimo cambio en las creencias científicas exigidas por la teoría previamente aceptada. Quien cree en el *conservadurismo metodológico* puede intentar defender ese conservadurismo epistémico como una norma de racionalidad.

De un experimento que puede mostrar decisivamente que una hipótesis científica es falsa se dice que es un *experimento crucial* para esa hipótesis. Muchos filósofos defienden la tesis de que, para las hipótesis que funcionan en las teorías y sólo pueden confrontarse con los datos observacionales en conjunción con otras hipótesis teóricas, no pueden existir experimentos cruciales absolutamente decisivos.

Conceptos de la estructura de las hipótesis. A continuación se enuncian algunos de los conceptos esenciales con los que podemos encontrarnos cuando se explora la estructura de las hipótesis científicas.

En su descripción explicativa del mundo, la ciencia postula entidades y propiedades novedosas. Muchas veces se supone que no son accesibles a la observación directa. Una *teoría* es un conjunto de hipótesis que postulan entidades y propiedades de ese tipo. Algunos filósofos de la ciencia dividen las consecuencias lógicas de una teoría en las que se refieren únicamente a cosas y características observables y las que se refieren también a inobservables. Distintos enfoques reduccionistas, eliminacionistas e instrumentalistas de las teorías concuerdan en que el contenido cognitivo completo de una teoría se agota en sus consecuencias observacionales, dadas por *oraciones observacionales*, afirmación que rechazan quienes suscriben descripciones realistas de las teorías.

La tesis de que las partes de una teoría que no enuncian directamente consecuencias observacionales no deben considerarse genuinamente referenciales, sino como «meros instrumentos lingüísticos» que permiten derivar resultados observacionales a partir de postulados observacionalmente especificables, se conoce como *instrumentalismo*. Desde esta posición, los términos que parecen referirse a inobservables no tienen una auténtica referencia y las oraciones no observacionales individuales que los contienen no son, tomadas por separado, realmente verdaderas o falsas.

El *verificacionismo* es el nombre general de la doctrina de que, de un modo u otro, el contenido semántico de una aserción coincide con las condiciones que garantizan la aceptación o rechazo de esa aserción. Hay distintas versiones de las doctrinas verificacionistas que intentan hacer justicia simultáneamente a la tesis empirista de que el contenido de una aserción es la totalidad de sus consecuencias empíricas y a una amplia variedad de intuiciones antirreduccionistas sobre el significado.

La doctrina de que las oraciones teóricas tienen que ser estrictamente traducibles a oraciones expresadas únicamente en términos observacionales para que las aserciones teóricas tengan un genuino contenido cognitivo recibe a veces el nombre de *operacionalismo*. La «operación» por la que se determina el valor específico de una magnitud, caracterizada observacionalmente, daría el verdadero significado de la atribución de esa magnitud a un objeto.

La doctrina de que el significado de los términos de una teoría se determinan por el papel que esos términos desempeñan en la teoría como un todo recibe el nombre de *holismo semántico*. Según el holismo semántico, no pueden darse definiciones de los términos teóricos que apelen a términos observacionales, aunque el significado de todos los términos teóricos viene dado «en bloque» por la estructura de la teoría en su totalidad. Una doctrina relacionada con ésta acerca de la confirmación es que la confirmación es atribuible a teorías completas, y no a sus afirmaciones individuales

una por una. Esta doctrina se conoce como *holismo de la confirmación.*

Para ver otra concepción del contenido cognitivo, reúnanse en una conjunción todas las oraciones de una teoría. Reemplácese entonces cada término teórico de la oración resultante por una variable predicativa, cuantificando existencialmente las variables predicativas así introducidas. Es el *test de Ramsey* para teorías (finitamente axiomatizadas). Esta oración tiene exactamente las mismas consecuencias lógicas enunciables en el vocabulario observacional que la teoría original. Suele afirmarse que la oración de Ramsey de una teoría agota el contenido cognitivo de la teoría. Se supone que la oración de Ramsey «define» el significado de los términos teóricos de la teoría original y también sus consecuencias empíricas; sin embargo, al afirmar la existencia de las propiedades teóricas, puede pensarse que retiene una construcción realista de la teoría. Esta última afirmación es puesta en duda, sin embargo, por la existencia de interpretaciones «meramente representacionales» de la oración de Ramsey.

Muchas veces se dice que las teorías están relacionadas de tal modo que una de ellas es reducible a otra. En este contexto, el estudio de las relaciones entre teorías se identifica con el estudio de la *reducción* entre teorías. Las pretensiones reduccionistas pueden tener un origen filosófico, como la pretendida reducción de los objetos a datos sensoriales o de las relaciones espaciotemporales a relaciones causales, o pueden ser descubrimientos científicos, como la reducción de la teoría ondulatoria de la luz a la teoría de la radiación electromagnética. Existen numerosos «modelos» de relación reductiva, apropiados para distintos tipos y casos de reducción.

El término *realismo científico* tiene acepciones variadas y múltiples. Entre otras, sostenidas por quienes se definen como realistas científicos, están las afirmaciones de que las teorías científicas «maduras» se refieren típicamente a características reales del mundo, que la historia de las falsaciones pasadas de las teorías científicas aceptadas no suministran buenas razones para un escepticismo persistente acerca de las pretensiones de verdad de las teorías contemporáneas, y que los términos de las teorías que se refieren putativamente a inobservables han de tomarse con su valor referencial aparente y no reinterpretarse de modo instrumentalista.

El *realismo interno* niega las afirmaciones irrealistas fundadas en la falsación pasada de teorías aceptadas. Los realistas internos, sin embargo, son escépticos con respecto a las tesis «metafísicas» de «correspondencia de las teorías verdaderas con el mundo real» o a cualquier noción de verdad que pueda construirse en términos radicalmente no epistémicos. Aunque las teorías pueden converger en alguna teoría «verdadera» última, la noción de verdad debe entenderse aquí según alguna versión de la idea peirceana de verdad como «asertabilidad garantizada».

La tesis de que cualquier teoría que haga referencia a rasgos inobservables del mundo postulados en su aparato explicativo siempre se encontrará con teorías rivales incompatibles con la teoría original, pero igualmente compatibles con todos los posibles datos observacionales que pudieran considerarse confirmaciones de la teoría original es la *tesis de la indeterminación*.

Una generalización a la que se atribuye una «fuerza legaliforme» recibe el nombre de *ley de la naturaleza*. Algunos de los criterios que se han sugerido para identificar a las generalizaciones legaliformes son que la generalización pueda respaldar la verdad de afirmaciones expresadas como condiciones contrafácticas, que pueda confirmarse inductivamente a partir de pruebas que constituyen sólo un subconjunto propio de todas las instancias particulares que caen bajo la generalización y que la generalización ocupe un lugar apropiado en la jerarquía simple, sistemática, de las generalizaciones importantes para las teorías científicas fundamentales del mundo.

La aplicación de una ley científica a una situación real dada suele ir acompañada de la cláusula de salvaguarda de que para que las predicciones de la teoría se cumplan «todos los demás rasgos, no especificados, de la situación, sean normales». De una cláusula restrictiva como ésta se dice que es una cláusula *ceteris paribus*. Las cualificaciones del tipo «siendo normal todo lo demás» normalmente no pueden explicitarse, revelando problemas importantes concernientes a la «textura abierta» de las afirmaciones científicas.

La tesis de que, a partir de una especificación completa del Estado del mundo en un momento, las leyes de la naturaleza permiten fijar el estado completo del mundo en otro momento, es la tesis del *determinismo*. Ésta no ha de confundirse con las tesis de predicibilidad total porque aunque el determinismo fuera verdadero, el estado completo del mundo en un momento podría ser, en principio, inaccesible al conocimiento.

Conceptos de los fundamentos de las teorías físicas. Para terminar, se presentan unos cuantos conceptos que son cruciales en la discusión de los fundamentos de las teorías físicas, sobre todo de las teorías del espacio y el tiempo y la teoría cuántica.

La doctrina de que hay que concebir el espacio y el tiempo como una familia de relaciones espaciales y temporales entre los constituyentes materiales del universo se llama *relacionismo*. Los relacionistas

niegan que haya que considerar al «espacio mismo» como un constituyente adicional del mundo distinto de los contenidos materiales del mundo. La doctrina de que el «espacio mismo» ha de postularse como un constituyente adicional del mundo distinto de las cosas materiales ordinarias es el *sustantivismo*.

El *principio de Mach* es la exigencia de que todos los fenómenos físicos, incluida la existencia de las fuerzas inerciales usadas por Newton para defender una posición sustantivista, han de ser explicables en términos puramente relacionales. Mach especulaba con que la explicación newtoniana de las fuerzas en términos de aceleración con respecto al «espacio mismo» podía sustituirse por una explicación que recurriera a la aceleración del objeto considerado con respecto al resto de la materia del universo (las «estrellas fijas»).

En la teoría cuántica, la tesis de que ciertas cantidades «conjugadas», como la posición y el momento, no pueden «determinarse» simultáneamente con un grado arbitrario de exactitud, es el *principio de incertidumbre*. La cuestión de si esa ausencia de una «determinación» simultánea exacta es una mera limitación de nuestro conocimiento del sistema, o si, por el contrario, es una limitación de la posesión por el sistema de valores simultáneos exactos de las cantidades conjugadas, es una cuestión fundamental en la interpretación de la mecánica cuántica.

El *teorema de Bell* es un resultado matemático que pretende mostrar que la explicación de las correlaciones estadísticas que se dan entre sistemas no causalmente interactivos no siempre puede recurrir a postular que cuando los sistemas interactuaban causalmente en el pasado, se fijaron valores independientes para alguna característica de cada uno de esos dos sistemas que determinaron su futuro comportamiento observacional. La existencia de tales «variables ocultas locales» contradiría las predicciones correlacionales de la mecánica cuántica. El resultado muestra que la mecánica cuántica tiene una naturaleza profundamente «no local».

¿Pueden obtenerse las probabilidades y correlaciones cuánticas como promedios de variables de un nivel más profundo que las que especifican el estado cuántico del sistema? Si existen esas cantidades, son *variables ocultas*. Se han propuesto muchos tipos distintos de variables ocultas: deterministas, estocásticas, locales, no locales, etc. Se dispone de un cierto número de pruebas de que el postulado de determinados tipos de variables ocultas daría lugar a resultados probabilistas en el nivel cuántico que contradirían las predicciones de la teoría cuántica.

Complementariedad es el término que usó Niels Bohr para describir lo que consideró una estructura fundamental del mundo revelado por la teoría cuántica. A veces se usa para indicar el hecho de que las magnitudes ocurren en pares conjugados sujetos a relaciones de incertidumbre. Otras veces se usa en sentido más lato para describir aspectos como la capacidad de subsumir algunos fenómenos en una imagen ondulatoria del mundo y otros en una imagen corpuscular, implicando al mismo tiempo que ninguna de las imágenes hace justicia a todos los resultados experimentales.

La formalización ortodoxa de la teoría cuántica postula dos modos distintos en los que puede evolucionar un estado cuántico. Cuando el sistema «no es observado», el estado evoluciona según la ecuación determinista de Schrödinger. Cuando el sistema es «medido», sin embargo, sufre un «hundimiento discontinuo del paquete ondulatorio» en un nuevo estado cuántico determinado por el resultado del proceso de medida. El *problema de la medida* es entender cómo reconciliar el proceso de medida con las leyes de la evolución dinámica del sistema.

Conservación y simetría. Varios importantes principios físicos estipulan la conservación de una cantidad física, por ejemplo, que una cantidad es invariante en el tiempo. Los primeros *principios de conservación* fueron los de la materia (masa), la energía y el momento. Estos principios fueron unificados en el principio relativista de conservación del momento-energía. Otras leyes de conservación (como la de conservación del número bariónico) han surgido en la teoría de partículas elementales. Una *simetría* de la teoría física expresa la invariancia de alguna característica estructural del mundo bajo alguna transformación. Ejemplos son la invariancia de la rotación y la traslación en el espacio y la invariancia bajo transformaciones de un marco de referencia en movimiento uniforme a otro. Tales simetrías expresan el hecho de que los sistemas relacionados por transformaciones simétricas se comportan de un modo similar en su evolución física. Algunas simetrías están conectadas con el espaciotiempo, como las mencionadas antes, mientras otras (como la simetría del electromagnetismo bajo las llamadas transformaciones *gauge)* no lo están. Un resultado muy importante de la matemática Emma Noether muestra que toda ley de conservación es derivable de la existencia de una simetría subyacente asociada.

Teoría del caos y sistemas caóticos. En la historia del estudio científico de los sistemas deterministas, el paradigma de explicación ha sido la predicción de los estados futuros a partir de una especificación del Estado inicial. Para que tales predicciones sean útiles, sin embargo, los estados iniciales próximos han de conducir a estados futuros próximos entre sí. Ahora se sabe que eso sólo se da en casos excepcionales. En general, los siste-

mas deterministas son *sistemas caóticos;* es decir, incluso estados iniciales muy próximos entre sí llevan en intervalos temporales muy breves a estados futuros que divergen rápidamente.

La *teoría del caos* se ha desarrollado para proporcionar una amplia panoplia de conceptos que sean útiles para describir la estructura de la dinámica de los sistemas caóticos. La teoría estudia las características del sistema que determinan si su evolución es caótica o no caótica y suministra las categorías descriptivas necesarias para caracterizar los tipos de movimiento caótico.

Azar. La distinción intuitiva entre secuencias aleatorias y ordenadas aparece en los fundamentos de la teoría de la probabilidad y en el estudio científico de los sistemas dinámicos. ¿Pero qué es una secuencia aleatoria? Las definiciones subjetivistas de azar se centran en la incapacidad del agente para determinar, sobre la base de su conocimiento, las ocurrencias futuras en la secuencia. Las definiciones objetivistas del azar tratan de caracterizarlo sin referirse al conocimiento de agente alguno. Algunos de los enfoques para definir objetivamente el azar requieren que la probabilidad sea la misma en la secuencia original y en sus subsecuencias «mecánicamente» seleccionables, y otros definen una secuencia aleatoria como aquella que supera cualquier test estadístico de aleatoriedad «efectivamente construible». Otro intento significativo de definir objetivamente el azar compara la longitud de una secuencia con la longitud de un programa de ordenador que genere esa secuencia. La idea básica es que una secuencia es aleatoria si los programas de ordenador precisos para generarla son tan largos como la propia secuencia.

Véase también **CONFIRMACIÓN, DUHEN, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA, MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO, REALISMO CIENTÍFICO, TÉRMINO TEÓRICO.**

LS

FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA, estudio de las cuestiones metodológicas con que se encuentran las teorías económicas reales y de los problemas normativos de la intersección de la economía del bienestar y la filosofía política.

Cuestiones metodológicas. Al aplicar enfoques y cuestiones de filosofía de la ciencia a la economía, la filosofía de la economía explora los problemas epistemológicos y conceptuales que plantean los objetivos explicativos y la estrategia de la teoría económica: ¿son sus asunciones sobre elecciones individuales leyes y explican las generalizaciones que de ellas se derivan sobre mercados y economías? ¿Son leyes esas generalizaciones, y si es así, cómo han de contrastarse con la observación de los procesos económicos, y cómo se relacionan entre sí y con la econometría los distintos compartimentos de la economía –microeconomía, macroeconomía–? ¿Cómo se relacionan entre sí las distintas escuelas –neoclásica, institucional, marxista, etc.– y qué tipo de pruebas nos permitirían elegir una de ellas?

Históricamente, el principal punto de interés en el desarrollo de la filosofía de la economía ha sido la adecuación empírica de las asunciones del «hombre económico» racional: todos los agentes tienen un rango de utilidad cardinal u ordinal u orden de preferencias completo y transitivo, y siempre eligen la opción disponible que maximiza su utilidad o preferencias. Como el comportamiento real de los agentes parece contradecir esas asunciones, la afirmación de que constituyen leyes causales que gobiernan el comportamiento económico es difícilmente defendible. Por otra parte, la asunción de un comportamiento encaminado a maximizar las preferencias es indispensable para la economía del siglo XX. Estas consideraciones socavan conjuntamente la afirmación de que la teoría económica satisface los criterios de capacidad explicativa y honradez evidencial extraídos de la física. Buena parte del trabajo de filósofos y economistas ha estado dedicado por ello a discutir la tesis de que las asunciones de la teoría de la elección racional son falsas o a discutir la inferencia a partir de ella de la conclusión de que el *status* cognitivo de la teoría económica como ciencia empírica no está fundado. Con mucha frecuencia se ha defendido que las asunciones de elección racional son tan inofensivas e indispensables como las idealizaciones en cualquier otra rama de la ciencia. Esta concepción tiene que vérselas con la objeción de que a diferencia de las teorías que incorporan idealizaciones en otras partes de la ciencia, la capacidad predictiva de la teoría económica no gana mucho más con esas asunciones acerca de los cálculos de los agentes de lo que tendría sin ninguna asunción acerca de la elección individual.

Cuestiones normativas. Los economistas y los filósofos políticos se ocupan por igual de identificar los principios que asegurarían una distribución justa, imparcial o equitativa de los bienes escasos. Por esta razón, la teoría económica neoclásica comparte historia con la corriente utilitarista de la filosofía moral. La economía contemporánea del bienestar sigue explorando los límites de las prescripciones utilitaristas de que las configuraciones económicas y políticas óptimas tienen que maximizar y/o igualar la utilidad, el bienestar o algo emparentado con ellos. También examina la adecuación de alternativas a esos principios utilitaristas. Así, la economía comparte una agenda de intereses con la filosofía moral y política. El utilitarismo en la economía y la filosofía se ha visto limitado por la pronta constatación de que las utilidades no son ni

cardinalmente medibles ni interpersonalmente comparables. Por tanto, la prescripción de maximizar y/o igualar la utilidad no puede obedecerse con determinación. Los teóricos del bienestar han intentado pese a todo establecer principios que nos permitan determinar la equidad, imparcialidad o justicia de diversas configuraciones económicas, y que no descansen en las comparaciones interpersonales precisas para medir si una distribución es máxima o igual por la utilidad que concede a los agentes. Inspirándose en los filósofos que han sustituido el utilitarismo por otros principios de igualdad, imparcialidad o justicia en la distribución, los economistas del bienestar han explorado alternativas kantianas, contractualistas y comunitarias, en un programa de investigación que discurre claramente por los dominios de ambas disciplinas.

La filosofía política también se ha beneficiado tanto de las innovaciones de la teoría económica como la economía del bienestar de la filosofía moral. Los teoremas de la economía del bienestar que establecen la eficiencia de los mercados para asegurar distribuciones que reúnen condiciones mínimas de optimalidad e imparcialidad han llevado a los filósofos morales a reexaminar el *status* moral del intercambio de libre mercado. Asimismo, los filósofos han llegado a darse cuenta de que las instituciones sociales coercitivas a veces se entienden mejor como mecanismos para asegurar servicios públicos –servicios, como la protección policial, que no pueden proporcionarse a quienes los pagan sin dárselos también a quienes, yendo por libre, declinan hacerlo–. El reconocimiento de que todos estarían peor, incluidos quienes van por libre, si no se impusiese la coerción de pagar por esos servicios, se debe a la economía del bienestar y ha llevado a un renacimiento significativo del interés por la obra de Hobbes, quien parece haber prefigurado semejantes argumentos.

Véase también FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, FILOSOFÍA POLÍTICA, TEORÍA DE LA DECISIÓN, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL, UTILITARISMO.

AR

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN, rama de la filosofía que se ocupa de cada uno de los aspectos de la empresa educativa. Se solapa significativamente con otras ramas más centrales (sobre todo la epistemología y la ética, pero también con la lógica y la metafísica). Este campo de estudio podría casi construirse como una «serie de notas a pie de página» al *Menón* de Platón, donde se plantean cuestiones tan fundamentales como si puede enseñarse la virtud, qué es la virtud, qué es el conocimiento, cuál es la relación entre el conocimiento de la virtud y ser virtuoso, cuál es la relación entre el conocimiento y la enseñanza, y si, y cómo, es posible enseñar. Aunque pocos suscribirían la doctrina (o ficción conveniente, quizá) de Platón en el *Menón* de que aprender siendo enseñado es un proceso de recolección, la paradoja de la investigación que sugiere esa doctrina es a la vez el texto raíz de un debate perenne entre el racionalismo y el empirismo y una profunda indicación inquietante de que la enseñanza sobrepasa la comprensión.

Los tópicos centrales de la filosofía considerados en un contexto educacional tienden a adoptar una formulación decididamente genética. Así, por ejemplo, la epistemología, que la filosofía analítica ha tendido a ver como una empresa de justificación, pasa a ocuparse si no del origen histórico de las afirmaciones de conocer, sí de su génesis en la economía mental de las personas en general –como consecuencia de su educación–. E, incluso, cuando los filósofos de la educación suscriben algo parecido a la descripción clásica de Platón del conocimiento como creencia verdadera y justificada, se inclinan a sugerir que la transmisión de conocimiento mediante la instrucción debe proporcionar de algún modo al estudiante la justificación junto con la creencia verdadera –reintroduciendo con ello una dimensión genética en una cuestión que ha solido carecer de ella–. Quizá el desinterés de la filosofía analítica general (aunque no universal) por la filosofía de la educación se remonte en alguna medida a la casi inevitable perspectiva genética de esta última, que la primera tiende a desacreditar como ciencia de gabinete y como una traición a la autonomía e integridad de la genuina investigación filosófica. Si esto ha sido una base para el desinterés, el giro más reciente, postanalítico, de la filosofía hacia investigaciones naturalizadas, que rechaza cualquier dicotomía entre investigaciones empíricas y filosóficas, puede hacer más atractiva la filosofía de la educación.

Alfred North Whitehead, un punto de referencia casi obligado en filosofía de la educación, observó en una ocasión que vivimos un periodo del pensamiento educativo dominado por la influencia de Dewey, y hasta la fecha nada contradice esta afirmación. El instrumentalismo de Dewey, su versión particular del pragmatismo, informa su filosofía de la educación progresiva tan extraordinariamente comprehensiva; y una vez fue tan lejos como para definir toda la filosofía como teoría general de la educación. Identifica el proceso educativo con el crecimiento de la experiencia, con el crecimiento como desarrollo –donde la experiencia ha de entenderse más en términos activos, comportando hacer cosas que modifican el entorno objetivo y las condiciones internas de uno mismo, que en términos pasivos, como, por ejemplo, el modelo «impresionista» de la experiencia de Locke–. Incluso los filósofos tradicionalistas de la educación, de entre los que destaca Maritain, reconocen la sabiduría de

los medios educativos de Dewey y, urgidos por la presencia filosóficamente preponderante de Dewey, han reformulado el debate con los progresivistas en términos de fines educativos apropiados –no reconociendo así suficientemente la aguda crítica de Dewey a la distinción medios-fines–. También puede leerse a algunos filósofos analíticos de la educación recientes, como R. S. Peters, como si estuvieran traduciendo las intuiciones deweyanas (por ejemplo, sobre el objetivo de la educación) al idioma analítico.

La filosofía analítica de la educación, tal y como la han asentado Peters, Scheffler y otros en la tradición filosófica anglonorteamericana, se sirve de los instrumentos de análisis lingüístico para abordar una gran variedad de conceptos educacionales (aprendizaje, enseñanza, adiestramiento, condicionamiento, adoctrinamiento, etc.) e investigar sus interconexiones: ¿la enseñanza comporta el aprendizaje?, ¿la enseñanza conlleva inevitablemente el adoctrinamiento?, etc. Esta obra minuciosa, sutil y filosóficamente sofisticada ha hecho posible una precisión conceptual muy necesaria en los debates educacionales, aunque los participantes que influyen más en la opinión pública y la política rara vez hacen uso de esa precisión. Los trabajos recientes en filosofía de la educación, sin embargo, se han dedicado a algunos de los objetivos educativos más importantes –valores morales y otros, pensamiento crítico y creativo– de un modo que promete influir en la dirección real de la educación. La filosofía de la educación, durante mucho tiempo aislada (en escuelas de pedagogía) del resto de la comunidad filosófica académica, también ha estado alejada de algún modo de la corriente principal de la educación profesional. Seguramente Dewey habría aprobado un cambio de ese *statu quo*.

Véase también DEWEY, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA DE LA VIRTUD, PIAGET, PLATÓN, PRAGMATISMO.

DMS

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, estudio filosófico de la historia humana y de los intentos de registrarla e interpretarla. «Historia» en castellano (y sus equivalentes en la mayoría de los idiomas europeos modernos), tiene dos sentidos primarios: 1) la progresión temporal de eventos y acciones dilatados a escala humana, primaria pero no exclusivamente pasados, y 2) la disciplina o investigación por la que se adquiere o busca el conocimiento del pasado humano. Esto ha llevado a dos sentidos de «filosofía de la historia», dependiendo de qué «historia» haya sido objeto de la atención de los filósofos. La filosofía de la historia en el primer sentido suele calificarse de «sustantiva» (o «especulativa») y situarse dentro de la metafísica. La filosofía de la historia en el segundo sentido recibe el calificativo de «crítica» (o «analítica») y puede situarse dentro de la epistemología.

Filosofía de la historia sustantiva. En Occidente se considera que la filosofía de la historia sustantiva comienza sólo con la era cristiana. En *La ciudad de Dios* san Agustín se pregunta por qué floreció Roma siendo pagana y cayó en desgracia tras su conversión al cristianismo. El premio y el castigo divinos se aplicarían a pueblos enteros, y no sólo a individuos. El despliegue de los eventos en la historia exhibiría un plan racional, moral y (para san Agustín) teológicamente inteligible. Como creyente, Agustín está convencido de que existe un plan semejante, aunque pueda no ser siempre evidente. En el periodo moderno, filósofos como Vico y Herder buscaron también esa inteligibilidad en la historia. También creían en una dirección o propósito a largo plazo en la historia que a veces se opone y sirve de los propósitos de los individuos. El ejemplo más elaborado y mejor conocido de un análisis semejante se encuentra en Hegel, que pensó que en la historia podía discernirse la realización gradual de la libertad humana, aunque en el proceso fueran necesarias la esclavitud, la tiranía y el sufrimiento. También Marx creía conocer las leyes –en este caso económicas– conforme a las cuales se despliega la historia. Aunque en el siglo XX se han emprendido búsquedas similares de un «significado» de conjunto en la historia humana, destacando Arnold Toynbee y Oswald Spengler, la empresa en su totalidad fue denunciada por los positivistas y neokantianos de finales del siglo XIX como una especulación metafísica irresponsable. Esta actitud fue compartida por los neopositivistas del siglo XX y algunos de sus herederos dentro de la tradición analítica. No deja de ser irónico, puesto que el positivismo, explícitamente en pensadores como Comte e implícitamente en otros, supone una creencia en estadios de iluminación progresiva de la historia humana coronados por la moderna edad de la ciencia.

Filosofía crítica de la historia. La filosofía crítica de la historia, es decir, la epistemología del conocimiento histórico, puede remontarse a finales del siglo XIX y ha estado dominada por el paradigma de las ciencias naturales. Quienes se sitúan en las tradición positivista, neopositivista y pospositivista, en consonancia con la idea de la unidad de la ciencia, creen que conocer el pasado histórico es *explicar* eventos causalmente y que todas las explicaciones causales son en última instancia del mismo tipo. Explicar eventos humanos es derivarlos de leyes, que pueden ser sociales, psicológicas y, acaso, en último término, biológicas y físicas. En contra de este reduccionismo, los neokantianos y Dilthey aducían que la historia, como otras disciplinas humanísticas *(Geisteswissenschaften),* sigue

sus propias leyes irreductibles. Se ocupa de eventos o desarrollos particulares por sí mismos, no como instancias de leyes generales, y su objetivo es entender más que explicar las acciones humanas. Este debate ha revivido en el en el mundo angloparlante. Filósofos como Carl G. Hempel y Morton White elaboraron la noción de explicación causal en la historia, mientras Collingwood y William Dray describían la «comprensión» de los agentes históricos como una aprehensión del pensamiento tras la acción o como un descubrimiento de sus *razones* más que de sus *causas*. La comparación con las ciencias naturales, y el debate entre reduccionistas y antirreduccionistas también dominaron otras cuestiones: ¿puede y tendría la historia que ser objetiva y libre de valoraciones, como se supone que es la ciencia? ¿Cuál es la significación de que los historiadores nunca puedan percibir los eventos que les interesan por estar siempre en el pasado? ¿No están limitados por su punto de vista y su lugar en la historia, de un modo desconocido para los científicos? Algunos positivistas se inclinaban a excluir la historia de la ciencia en vez de convertirla en una, relegándola a «literatura», porque nunca podría satisfacer las exigencias de objetividad y explicación genuina; fueron frecuentemente los antipositivistas quienes defendieron la legitimidad cognitiva de nuestro conocimiento del pasado.

En la tradición no reduccionista, los filósofos han subrayado crecientemente el carácter *narrativo* de la historia: entender las acciones humanas en general, y las pasadas en particular, es contar una historia coherente sobre ellas. La historia *(history)*, según W. B. Gallie, es una especie del género relato *(story)*. La historia no se convierte por ello en ficción. la narrativa sigue siendo un «instrumento cognitivo» (Louis Mink) tan apropiado en su dominio como la construcción de teorías pueda serlo en la ciencia. No obstante, conceptos previamente asociados con la narrativa de ficción, como argumento o planteamiento-nudo-desenlace, se aplican ahora también a la narrativa histórica. Esta tradición ha sido extendida por Hayden White, que analiza las historias clásicas decimonónicas (e incluso filosofías sustantivas de la historia como la de Hegel) como instancias de la novela, la comedia, la tragedia y la sátira. En la obra de White, este modo de análisis le lleva a alimentar algún escepticismo sobre la capacidad de la historia para «representar» la realidad del pasado: las narraciones parecen ser impuestas a los datos, frecuentemente por razones ideológicas, más que sacarse de ellos. Hasta cierto punto, la opinión de White coincide con la de algunos positivistas que creen que el carácter literario de la historia la excluye del ámbito de la ciencia. Pero para White eso no es un defecto. Algunos filósofos han criticado el énfasis puesto en la narración en las discusiones sobre la historia, puesto que descuida la búsqueda y el descubrimiento, el desciframiento y evaluación de fuentes, etc., que para los historiadores son más importantes que la manera en que «escriben» sus resultados. Además, no toda la historia se presenta de forma narrativa. El debate entre pro y antinarrativistas entre los filósofos de la historia tiene su paralelo en un debate semejante entre los propios historiadores. La historia académica ha experimentado en tiempos recientes un giro acentuado de la tradicional historia política a análisis sociales, culturales y económicos del pasado humano. La narrativa está asociada con un enfoque supuestamente pasado de moda que se centra en los hechos de reyes, papas y generales. Estos hechos se consideran (por ejemplo, por el historiador francés Ferdinand Braudel) agitaciones superficiales en comparación con las corrientes más profundas y lentas del cambio social y económico. El historiador debe recurrir a los métodos y conceptos de las ciencias sociales, y no al arte del narrador. Este debate ha perdido ya parte de su fuerza y la historia narrativa ha vuelto tímidamente entre los historiadores. Entre los filósofos, Paul Ricoeur ha intentado mostrar que incluso la historia ostensiblemente no narrativa conserva rasgos narrativos.

Historicidad. «Historicidad» (o «historicalidad»: *Geschichtlichkeit)* es un término usado en la tradición fenomenológica y hermenéutica (de Dilthey y Husserl a Heidegger y Gadamer) para indicar una característica esencial de la existencia humana. Las personas no están meramente *en* la historia; su pasado, incluido su pasado social, figura en su concepción de sí mismas y de sus posibilidades futuras. Cierta conciencia del pasado es así parte constitutiva del yo, previa a la transformación en una disciplina cognitiva.

Mundo moderno y posmoderno. Algunos de los debates sobre la modernidad y la posmodernidad de la filosofía continental reciente pueden verse como una nueva variedad de filosofía de la historia. Filósofos como J. F. Lyotard y Michel Foucault ven la modernidad como el periodo que va de la Ilustración y el Romanticismo hasta el presente y que se caracteriza básicamente por la creencia en «grandes narraciones» del progreso histórico, capitalistas, marxistas o positivistas, con el «hombre» como héroe triunfante de la historia. Esa creencia ahora está siendo (o tendría que ser) abandonada, poniendo fin a esta concepción del mundo moderno. En cierto sentido esto se asemeja a anteriores ataques a la filosofía de la historia sustantiva, puesto que desenmascara como injustificadamente moralizantes ciertas creencias referentes a patrones a gran escala en la historia. Incluso va más allá que el primer ataque, puesto que ve fun-

cionando esas ideas aun cuando no son explícitamente expresadas. En otro sentido, es una continuación de la filosofía de la historia sustantiva, puesto que hace sus propias grandes declaraciones sobre patrones históricos a gran escala. En eso aúna esfuerzos con otros filósofos de nuestros días en una historización general del conocimiento (por ejemplo, la filosofía de la ciencia se funde con la historia de la ciencia) e incluso de la filosofía misma. Así, el último Heidegger –y más recientemente Richard Rorty– ve la propia filosofía como un episodio dilatado de la historia de Occidente que está cerca de su final, si no ha llegado a él. La filosofía se confunde así con la historia de la filosofía, pero sólo gracias a una reflexión filosófica sobre la historia como un todo.

Véase también EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, HEGEL, HISTORICISMO, *VERSTEHEN*.

DC

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, véase **FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.**

FILOSOFÍA DE LA LINGÜÍSTICA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

FILOSOFÍA DE LA LITERATURA, teoría literaria. Sin embargo, mientras el teórico de la literatura, que muchas veces es un crítico literario, está principalmente interesado por los fundamentos conceptuales de la crítica práctica, la filosofía de la literatura, practicada normalmente por filósofos, suele ocuparse más del lugar de la literatura en el contexto de un sistema filosófico. Los diálogos de Platón tienen mucho que decir de la poesía, principalmente vista desde las concepciones metafísicas, epistemológicas y ético-políticas de Platón. La *Poética* de Aristóteles, el primer ejemplo de teoría literaria en Occidente, es también un intento de acomodar la práctica de los poetas griegos en el sistema filosófico de Aristóteles como un todo. Apoyándose en el pensamiento de filósofos como Kant y Schelling, Samuel Taylor Coleridge ofrece en su *Biographia Literaria* una filosofía de la literatura que es a los poetas románticos lo que el tratado de Aristóteles a los poetas clásicos: una teoría literaria que está limitada tanto por los poetas cuya obra legitima como por la metafísica que recomienda. Varios filósofos, entre ellos Hume, Schopenhauer, Heidegger y Sartre, han intentado dejar un lugar para la literatura en sus edificios filosóficos. Algunos filósofos, por ejemplo, los románticos alemanes, han hecho de la literatura (y de otras artes) la piedra angular de la propia filosofía. (Véase Philippe LACOUE-LABERTHE y Jean-Luc NANCY, *El absoluto literario,* 1988).

A veces, «filosofía de la literatura» se entiende en un segundo sentido: filosofía *y* literatura; es decir, entendiendo que filosofía y literatura son actividades distintas y esencialmente autónomas que pueden no obstante mantener ciertas relaciones entre sí. La filosofía de la literatura, así entendida, es un intento de identificar las *differentiae* que distinguen a la filosofía de la literatura y de especificar sus mutuas relaciones. En ocasiones se las distingue por sus objetos (por ejemplo, la filosofía se ocupa de estructuras objetivas, mientras la literatura lo hace de la subjetividad), otras por sus métodos (la filosofía es un acto de razón, la literatura el producto de la imaginación, la inspiración o el inconsciente), otras por sus efectos (la filosofía produce conocimiento, la literatura satisfacción o liberación emocional), etc. Sus relaciones tienden a situarse entonces en las áreas en las que no son esencialmente distintas. Si sus objetos son distintos, sus efectos pueden ser los mismos (tanto la filosofía como la literatura producen comprensión, la primera del hecho, la segunda del sentimiento); si sus métodos son distintos, pueden tratar el mismo objeto de maneras diferentes; y así sucesivamente. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, la filosofía y la poesía pueden tratar de los mismos objetos, comunicando la primera la verdad de ese objeto en forma silogística, y la otra inspirando sentimientos sobre él con un lenguaje figurativo. Para Heidegger, el filósofo investiga el significado del ser, mientras que el poeta nombra lo sagrado, pero sus preocupaciones tienden a converger en los niveles más profundos del pensamiento. Para Sartre, la literatura es filosofía *engagé,* actividad político-existencial al servicio de la libertad.

«Filosofía de la literatura» también puede tomarse en un tercer sentido: filosofía *en* la literatura, el intento de descubrir cuestiones de interés y valor filosófico en los textos literarios. El filósofo puede proponerse identificar, examinar y evaluar el contenido filosófico de textos literarios que contienen expresiones de ideas filosóficas y discusiones de ideas filosóficas –por ejemplo, los debates sobre el libre albedrío y la teodicea en *Los hermanos Karamazov* de Fiodor Dostoievski–. Muchos, si no la mayoría, de los cursos académicos de filosofía de la literatura adoptan esta perspectiva. En esta línea abundan los trabajos interesantes e importantes; por ejemplo, *Tres poetas filósofos* (1910) de Santayana, los ensayos de Stanley Cavell sobre Emerson y Thoreau, y *Love's Knowledge* (1989) de Martha Nussbaum. Hay que advertir, sin embargo, que adoptar este enfoque presupone que la literatura y la filosofía no son sino formas diferentes de un mismo contenido: lo que la filosofía expresa con argumentos, la literatura lo expresa en forma lírica, dramática o narrativa. El tratamiento del filósofo de la literatura impli-

ca que él está en una posición única para explicar el objeto del que tratan los textos literarios y filosóficos y que el lenguaje de la filosofía da la expresión óptima de un contenido menos adecuadamente expresado en el lenguaje de la literatura. El modelo de este enfoque bien podría ser la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que trata al arte (junto con la religión) como aproximaciones imperfectas a una verdad que sólo es plena y propiamente articulada en el modo conceptual de la filosofía dialéctica.

La insatisfacción con este presupuesto (y el privilegio implícito de la filosofía sobre la literatura) ha dado lugar a distintas concepciones de las relaciones entre filosofía y literatura y, así, a un programa distinto para la filosofía de la literatura. La forma conscientemente literaria de los escritos de Kierkegaard es parte íntegra de esta polémica contra el imperialismo filosófico de los hegelianos. En nuestro siglo, la obra de filósofos como Jacques Derrida y los filósofos y críticos que le siguen sugiere que es un error pensar en la filosofía como el discurso maestro, la expresión «propia» de un contenido «impropiamente» expresado por la literatura. Todos los textos, bajo su punto de vista, tienen una forma «literaria», tanto los textos de los filósofos como los de los novelistas y poetas, y su contenido está internamente determinado por sus «medios de expresión». Hay tanta «literatura en la filosofía» como «filosofía en la literatura». Por consiguiente, el filósofo de la literatura podría no ser ya capaz de extraer simplemente materia filosófica de la forma literaria. Más bien, los modos de expresión literaria enfrentan al filósofo con problemas que descansan en los presupuestos de su propia empresa. Por ejemplo, la mímesis funcional (sobre todo en la obra de los escritores posmodernos) plantea cuestiones sobre la posibilidad y pretendida normatividad de la representación fáctica y al hacerlo tiende a socavar la jerarquía tradicional que antepone el «hecho» a la «ficción».

La perplejidad de los filósofos acerca del valor de verdad de los enunciados de ficción es un ejemplo del tipo de problemas que el estudio de la literatura puede crear para la práctica de la filosofía (Véase Richard RORTY, *Consequences of Pragmatism,* cap. 7, 1982). O, de nuevo, la autorreflexividad de los textos literarios contemporáneos puede llevar a los filósofos a reflexionar críticamente sobre su propia empresa y puede inquietar seriamente a las nociones tradicionales de autorreferencia. Cuando no se la considera como otra fuente, atractiva pero quizá inferior, de ideas filosóficas, la literatura enfrenta al filósofo con problemas epistemológicos, metafísicos y metodológicos que no se encuentran en el curso del filosofar «normal».

Véase también ESTÉTICA, FILOSOFÍA POSMODERNA, TEORÍA DE LA LITERATURA.

LHM

FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, área de la filosofía dedicada a examinar el alcance y naturaleza de la lógica. Aristóteles consideraba a la lógica un *organon,* o fundamento, del conocimiento. Desde luego, la inferencia es la fuente de buena parte del conocimiento humano. La lógica juzga buenas o malas a las inferencias y trata de justificar las que son buenas. No hay por qué estar de acuerdo con Aristóteles, por tanto, para considerar que la lógica es esencial a la epistemología. Filósofos como Wittgenstein, además, han mantenido que la estructura del lenguaje refleja la estructura del mundo. Como las inferencias tienen elementos que son lingüísticos o, por lo menos, son expresables en el lenguaje, la lógica revela rasgos generales de la estructura del lenguaje. Eso la hace esencial para la lingüística y, desde una posición wittgensteiniana, para la metafísica. Además, muchas batallas filosóficas se han luchado con armamento lógico. Por todas estas razones, los filósofos han intentando comprender qué es la lógica, qué la justifica y qué nos dice sobre la razón, el lenguaje y el mundo.

La naturaleza de la lógica. La lógica podría definirse como la ciencia de la inferencia; la inferencia, a su vez, como la extracción de una conclusión de las premisas. Un argumento sencillo es una secuencia, uno de cuyos elementos es la conclusión, que los demás, se supone, sustentan. Un argumento complejo es una serie de argumentos simples. La lógica, entonces, se ocupa primariamente de los argumentos. Surgen ya, sin embargo, varias cuestiones. 1) ¿Quién piensa que las premisas sustentan la conclusión? ¿El hablante? ¿La audiencia? 2) ¿Qué son los elementos de los argumentos? ¿Pensamientos? ¿Proposiciones? Para los filósofos que siguen a W. V. Quine ninguna de esas respuestas es atractiva por la falta de criterios claros de identidad. Las oraciones son más concretas y están mejor individualizadas. Pero ¿tendrían que considerarse oraciones-tipo u oraciones-ejemplar? El contexto afecta muchas veces a la interpretación y, así, parece que tendríamos que considerar oraciones-ejemplar o tipo-en-un-contexto. Además, muchas oraciones, aun tomando en consideración información contextual, son ambiguas. ¿Es una secuencia con una oración ambigua un argumento (que puede ser bueno para algunas lecturas y malo para otras) o varios? Por razones que quedarán claras, los elementos de los argumentos tendrían que ser los portadores primarios de la verdad o falsedad en nuestra teoría general del lenguaje. 3) Finalmente, y acaso sea lo más importante, ¿qué quiere decir «sustentan»?

La lógica evalúa las inferencias distinguiendo argumentos buenos y malos. Esto plantea cuestiones acerca del *status* de la lógica, porque varias de sus afirmaciones son explícitamente normativas.

La filosofía de la lógica incluye, así, problemas relativos a la naturaleza y justificación de las normas similares a los que surgen en metaética. Las soluciones, además, pueden variar con el sistema lógico que se esté considerando. Algunos lógicos intentan caracterizar el razonamiento en el lenguaje natural; otros intentan sistematizar el razonamiento en matemáticas u otras ciencias. Aun hay quienes intentan diseñar un sistema de razonamiento ideal que no se corresponde del todo con ninguno de ellos. Los lógicos que se ocupan de la inferencia en el lenguaje natural, matemático o científico tienden a justificar sus normas describiendo la práctica de inferencias en ese lenguaje, tal y como realmente lo usan quienes son competentes. Estas descripciones justifican las normas, en parte, porque las prácticas que describen incluyen la evaluación de inferencias además de las propias inferencias.

El alcance de la lógica. Los sistemas lógicos que tratan de dar cuenta de la inferencia en el lenguaje natural plantean cuestiones sobre el alcance de la lógica. ¿En qué difiere la lógica de la semántica, de la ciencia del significado en general? Los lógicos a menudo se han ocupado sólo de las inferencias que descansan en algunas palabras normalmente usadas, como «no», «si», «y», «o», «todos» y «algún», tomándolas, a ellas o a los ítems correspondientes de un lenguaje simbólico, como constantes lógicas. Han descuidado las inferencias que no descansan en ellas, como

Mi hermano está casado,
Por tanto, tengo una cuñada.

Cada vez más, sin embargo, los semánticos usan «lógica» más ampliamente, hablando de la lógica de la creencia, la percepción, la abstracción o incluso del parentesco. Algunos usos parecen tratar a la lógica y a la semántica como coextensas. Los filósofos que han tratado de mantener una distinción entre la semántica y la lógica del lenguaje natural han intentado desarrollar criterios no arbitrarios de constante lógica.

Un argumento es válido cuando la verdad de sus premisas garantiza la verdad de su conclusión. Esta definición apela a la noción de verdad, que plantea rompecabezas filosóficos por sí misma. Además, es natural preguntar qué tipo de conexión debe darse entre las premisas y la conclusión. Una respuesta especifica que un argumento es válido cuando al reemplazar sus constituyentes simples por otros de categorías similares, dejando intactas las constantes lógicas, nunca resultan una conclusión falsa y premisas verdaderas. Para esta concepción, la validez es cuestión de forma: un argumento es válido si instancia una forma válida. La lógica se convierte así en la teoría de la forma lógica. Bajo otro punto de vista, un argumento es válido si su conclusión es verdadera en todo mundo posible o modelo en el que las premisas sean verdaderas. Esta concepción no necesita apelar a la noción de constante lógica y, así, es compatible con la tesis de que la lógica y la semántica son coextensas.

En filosofía de la lógica muchos problemas surgen de la plétora de sistemas construidos por los lógicos. Algunos de ellos son lógicas divergentes, es decir, lógicas que difieren de la lógica clásica o estándar al tiempo que parecen ocuparse del mismo objeto. La lógica intuicionista, por ejemplo, que interpreta las conectivas y los cuantificadores no-clásicamente, rechazando la ley de tercio excluso y la interdefinibilidad de los cuantificadores, ha sido apoyada con argumentos semánticos y ontológicos. Brouwer, Heyting y otros han defendido qué es la lógica apropiada del infinito; Dummett la ha defendido como la lógica correcta del lenguaje natural. La lógica libre admite expresiones referenciales no denotativas pero interpreta los cuantificadores fluctuando únicamente sobre objetos existentes. Las lógicas multivaluadas usan por lo menos tres valores de verdad, rechazando la asunción clásica de bivalencia –toda fórmula es o verdadera o falsa.

Muchos sistemas lógicos intentan extender la lógica clásica incorporando tiempo, modalidad, abstracción, cuantificación de orden superior, cuantificación proposicional, construcciones de complemento o el predicado de verdad. Todos estos proyectos plantean importantes cuestiones filosóficas.

Lógicas modales y temporales. El tiempo verbal es un rasgo omnipresente del lenguaje natural, que se ha convertido en importante para los científicos de la computación interesados en programas concurrentes. Modalidades de distintos tipos –aléticas (posibilidad, necesidad) y deónticas (obligatorio, permitido)– aparecen en el lenguaje natural de diversa guisa gramatical. La demostrabilidad, tratada como una modalidad, permite reveladoras formalizaciones de la metamatemática.

Los lógicos han solido tratar las modalidades y los tiempos verbales como operadores sentenciales. C. I. Lewis y Langford fueron los pioneros de esos enfoques de las modalidades aléticas; Von Wright de las modalidades deónticas; y Prior, del tiempo verbal. En cada una de estas áreas se desarrollaron varios sistemas rivales; a finales de la década de 1970 había, sólo para la lógica modal alética, unos doscientos sistemas axiomáticos en la literatura.

¿Cómo pueden evaluarse los sistemas rivales? La semántica de Kripke para la lógica modal ha resultado muy útil. La semántica de Kripke, en efecto, trata los operadores modales como cuantificadores sobre mundos posibles. Necesariamente *A*, por ejemplo, es verdadera en un mundo si y sólo si *A* es

verdadera en todos los mundos accesibles desde él. Kripke mostró que algunos sistemas axiomáticos populares resultan de imponer condiciones sencillas a la relación de accesibilidad. Sus trabajos desbrozaron un campo, conocido como teoría de la correspondencia, dedicado a estudiar las relaciones entre los axiomas modales y las condiciones impuestas a los modelos. Ha ayudado a los filósofos y a los lógicos a entender las cuestiones en juego al elegir una lógica modal y ha planteado la cuestión de si hay una lógica modal verdadera. Los idiomas modales pueden ser ambiguos o indeterminados con respecto a algunas de las propiedades de la relación de accesibilidad. Los mundos posibles plantean cuestiones ontológicas y epistémicas adicionales.

Modalidades y tiempos verbales parecen estar vinculados en el lenguaje natural, pero los intentos de tratar conjuntamente la lógica temporal y la modalidad están en su infancia. La sensibilidad del tiempo verbal al contexto intra y extralingüístico ha hecho dudar del proyecto de usar operadores para representar el tiempo verbal. Kamp, por ejemplo, representa el tiempo y el aspecto en términos de una estructura de eventos, apoyándose en trabajos anteriores de Reichenbach.

Verdad. La teoría de la verdad de Tarski muestra que es posible definir la verdad recursivamente para algunos lenguajes. Los lenguajes que pueden referirse a sus propias oraciones, sin embargo, no admiten una definición semejante –dadas las asunciones de Tarski– porque permiten formular la paradoja del mentiroso y otras similares. Tarski concluyó que, al dar la semántica de un lenguaje semejante, debemos ascender a un metalenguaje más potente. Kripke y otros, sin embargo, han mostrado que es posible que un lenguaje que admita la autorreferencia contenga su propio predicado de verdad evitando la bivalencia o considerando indéxico al predicado de verdad.

Lógica de orden superior. La lógica de predicados de primer orden permite cuantificar únicamente sobre individuos. Las lógicas de orden superior también permiten cuantificar sobre posiciones predicativas. Los lenguajes naturales parecen admitir esa cuantificación: «María tiene todas las cualidades que Juan admira». La matemática, además, puede expresarse elegantemente en la lógica de orden superior. La aritmética de Peano y la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel, por ejemplo, necesitan conjuntos infinitos de axiomas en lógica de primer orden, pero son finitamente axiomatizables –y categóricas, determinando sus modelos módulo isomorfismo– en lógica de segundo orden.

Como cuantifican sobre propiedades y relaciones, las lógicas de orden superior parecen comprometidas con el platonismo. La matemática se reduce a lógica de orden superior; Quine concluye que esta última no es lógica. Su semántica más natural parece presuponer una comprensión previa de las propiedades y las relaciones. También, en esa semántica, difiere mucho de la lógica de primer orden. Como la teoría de conjuntos, es incompleta; no es compacta. Esto plantea interrogantes sobre los límites de la lógica. ¿La lógica tiene que ser axiomatizable? ¿Tiene que ser posible, por ejemplo, desarrollar un sistema lógico con capacidad suficiente para demostrar la validez de cada argumento válido? ¿Podría haber argumentos válidos con una infinidad de premisas y tal que cualquiera de sus fragmentos finitos fuera inválido?

Con un operador para formar términos abstractos para los predicados, las lógicas de orden superior permiten fácilmente la formulación de paradojas. Por esta razón, Russell y Whitehead adoptaron la teoría de tipos que, lo mismo que la teoría de la verdad de Tarski, usa una jerarquía infinita y las restricciones sintácticas correspondientes para evitar las paradojas. Las teorías libres de tipos evitan al mismo tiempo las restricciones y las paradojas, como sucede con la verdad, rechazando la bivalencia o entendiendo la abstracción indéxicamente.

Véase también LÓGICA FORMAL, LÓGICA LIBRE, LÓGICA MODAL, LÓGICA RELEVANTE, LÓGICA TEMPORAL, TEORÍA DE TIPOS.

DBO

FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, estudio de los problemas ontológicos y epistemológicos planteados por el contenido y la práctica de las matemáticas. La agenda actual en este campo ha evolucionado desde desarrollos críticos –en concreto el hundimiento del pitagorismo, el desarrollo del cálculo moderno y la crisis de fundamentos de principios de siglo–, que forzaron a filósofos y matemáticos a examinar los métodos matemáticos y sus presupuestos.

Matemática griega. Los pitagóricos, que representan la cumbre de las primeras matemáticas demostrativas griegas, creían que todas las relaciones científicas eran medibles con números naturales (1, 2, 3, etc.) o proporciones de números naturales y, así, asumían unidades discretas, atómicas, para la medición del espacio, el tiempo y el movimiento. El descubrimiento de magnitudes irracionales desmintió la primera de estas creencias. Las paradojas de Zenón mostraron que la segunda era incompatible con la asunción natural de que el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles. La reacción de los griegos, codificado en última instancia en los *Elementos* de Euclides, incluyó la separación platónica de las matemáticas de la ciencia empírica y, dentro de las matemáticas, la distinción de la *teoría de números* –el estudio de entidades discretamente ordenadas– de la geometría, que se ocupa de continuos. Siguiendo a Aristóteles (y empleando métodos perfeccionados por Eudoxo), las demostraciones de

Euclides usaban procedimientos geométricos y aritméticos «potencialmente infinitos». La forma axiomática de los *Elementos* y sus demostraciones constructivas establecieron una norma para la matemática futura. Además, su dependencia de la intuición visual (cuyas lagunas deductivas fueron ya advertidas por Arquímedes), junto con el desafío del infame quinto postulado (de las paralelas), y los famosos problemas de construcción con compás y escuadra, establecieron la agenda de generaciones de matemáticos.

El cálculo. Los dos milenios que siguieron a Euclides vieron nuevos instrumentos analíticos (por ejemplo, la geometría de Descartes) que casaban consideraciones aritméticas y geométricas y jugaban con cantidades infinitesimalmente pequeñas. Éstos, junto con las demandas de aplicación física, tentaron a los matemáticos a abandonar las prístinas dicotomías griegas. El clímax se produjo con el descubrimiento de Newton y Leibniz (casi simultáneamente) de las potentes técnicas computacionales del cálculo. Éstas permitían una unificación sin precedentes de la ciencia física, pero su dependencia de las nociones poco claras de incrementos infinitesimales espaciales y temporales ponían de relieve su inestable fundamento filosófico. Berkeley, por ejemplo, condenó al cálculo por ser poco intuitivo. Sin embargo, en esta ocasión la potencia de los nuevos métodos inspiró una respuesta decididamente conservadora. Kant, en concreto, trató de fundar las nuevas matemáticas en la intuición. Las matemáticas, afirmaba, construyen sus objetos en las «intuiciones puras» del espacio y el tiempo. Y esos objetos matemáticos son las formas a priori de los objetos empíricos transcendentalmente ideales. Para Kant, esta combinación de empirismo epistemológico e idealismo ontológico explicaba la aplicabilidad física de las matemáticas y garantizaba así la «validez objetiva» (es decir, la legitimidad científica) de los procedimientos matemáticos.

Dos desarrollos decimonónicos pusieron en duda el constructivismo kantiano, favoreciendo una imagen conceptual de la matemática más abstracta. Primero, Jànos Bolyai, Carl F. Gauss, Bernhard Riemann, Nikolai Lobachevsky y otros produjeron geometrías no euclidianas consistentes, que arruinaban la imagen kantiana de una única ciencia a priori del espacio y de nuevo abrían una brecha entre las matemáticas puras y sus aplicaciones físicas. Segundo, Cantor y Dedekind definieron los números reales (es decir, los elementos del continuo) como conjuntos infinitos de números racionales (y en última instancia naturales). Así, fundaron la matemática en el concepto de conjunto infinito y número natural. La teoría de conjuntos de Cantor dio rigor matemático al primer concepto, mientras Peano y Frege (que abogaban por asegurar el rigor usando lenguajes formales) se lo dieron al segundo. Peano axiomatizó la teoría de números y Frege redujo ontológicamente los números naturales a conjuntos (más exactamente, conjuntos que son la extensión de conceptos puramente lógicos). La concepción platónica de Frege de los números como objetos no intuibles y su afirmación de que las verdades matemáticas se siguen analíticamente de definiciones puramente lógicas –la tesis *logicista*– son muy antikantianas.

Crisis de fundamentos y movimientos. Pero el antikantianismo tenía sus propios problemas. En primer lugar, Leopold Kronecker, que (siguiendo a Peter Dirichlet) quería reducir las matemáticas a la aritmética y nada más, atacó la teoría abstracta de conjuntos de Cantor sobre bases doctrinales. Peor aún, el descubrimiento de antinomias internas puso en cuestión la consistencia misma de los fundamentos abstractos. La más famosa de ellas, la paradoja de Russell (el conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos es y no es miembro de sí mismo), socavaba la asunción básica de Frege de que todo concepto bien formado tiene una extensión. Fue una crisis total. Para asegurarse, el propio Russell (conjuntamente con Whitehead) preservó el enfoque fundacional logicista organizando el universo de los conjuntos en una jerarquía de niveles de forma que ningún conjunto puede ser miembro de sí mismo. (Es la teoría de tipos.) Sin embargo, la crisis sirvió de acicate para dos proyectos fundacionales explícitamente kantianos. El primero, el programa de Hilbert, trataba de asegurar las partes «ideales» (es decir, infinitarias) de la matemática formalizándolas para demostrar que los sistemas formales resultantes eran extensiones conservadoras (y por tanto consistentes) de teorías finitarias. Dado que la demostración misma no podía servirse de razonamientos más complicados que simples cálculos numéricos –*razonamiento finitario*– todo el proyecto metamatemático pertenecía a la parte no amenazada («de contenido») de las matemáticas. Se suponía que el razonamiento finitario actualizaba la epistemología kantiana basada en la intuición, y las demostraciones de consistencia de Hilbert imitan la noción kantiana de validez objetiva. El segundo proyecto, el intuicionismo de Brouwer, rechazaba la formalización, y no sólo era epistemológicamente kantiano (hacía descansar el razonamiento matemático en la intuición a priori del tiempo), sino también ontológicamente kantiano. Porque el intuicionismo genera los números naturales y los reales mediante actos conscientes temporalmente ordenados. Los reales, en concreto, surgen de secuencias de elección que explotan las asunciones epistémicas de Brouwer sobre el futuro abierto.

Todos estos movimientos de fundamentación terminaron fracasando. La teoría de tipos requería

axiomas *ad hoc* para expresar los números reales; el programa de Hilbert topó con los teoremas de Gödel, y el intuicionismo quedó marginado por su rechazo de la lógica clásica y las matemáticas estándar. No obstante, el legado de estos movimientos –sus métodos formales, su agenda filosófica– sigue caracterizando la investigación moderna en ontología y epistemología de la matemática. La teoría de conjuntos, por ejemplo (pese a los recientes retos de la teoría de categorías), es la lengua franca de la matemática moderna. Y los lenguajes formales con su precisa semántica son ubicuos en las discusiones técnicas y filosóficas. De hecho, incluso la matemática intuicionista ha sido formalizada, y Michael Dummett ha reformulado su idealismo ontológico como un antirrealismo semántico que define la verdad como asertabilidad garantizada. En una vena semántica similar, Paul Benacerraf ha propuesto que el problema filosófico del enfoque de Hilbert es su incapacidad de proporcionar una semántica realista (es decir, referencial, no epistémica) uniforme para las partes supuestamente ideales y con contenido de la matemática; y el problema del platonismo es que su semántica hace incognoscibles sus objetos.

Cuestiones ontológicas. Desde esta perspectiva moderna, el realismo más sencillo es el platonismo abierto que atribuye un modelo estándar constituido por objetos «independientes» a las teorías clásicas expresadas en un lenguaje de primer orden (es decir, un lenguaje cuyos cuantificadores fluctúan sobre objetos pero no sobre propiedades). Pero, de hecho, el realismo admite variaciones en cada uno de esos aspectos. Por una parte, el teorema de Löwenheim-Skolem muestra que las teorías formalizadas pueden tener modelos no estándar. Hay modelos no estándar expansivos: Abraham Robinson, por ejemplo, usó modelos infinitarios no estándar de los axiomas de Peano para reintroducir rigurosamente los infinitesimales. (La idea viene a ser que un infinitésimo es el recíproco de un elemento infinito en ese modelo.) Y también hay modelos «constructivos», cuyos objetos han de ser definibles explícitamente. Las teorías predicativas (inspiradas por Poincaré y Hermann Weyl), cuyas definiciones paso a paso se refieren únicamente a objetos previamente definidos, producen una variedad de esos modelos. El universo constructivo de Gödel, que usa definiciones menos restrictivas para modelar axiomas aparentemente no constructivos como el axioma de elección, ejemplifica otra variedad. Pero también hay concepciones (diversas formas de estructuralismo) que niegan que las teorías formales tengan modelos estándar únicos. Estas concepciones –inspiradas por el hecho, ya advertido por Dedekind, de que hay múltiples realizaciones igualmente válidas de la aritmética formal– permiten que una teoría matemática caracterice sólo una amplia familia de modelos y niegan una referencia única a los términos matemáticos. Finalmente, algunos enfoques realistas recomiendan formalizaciones en lenguajes de segundo orden y algunos evitan la semántica ordinaria recurriendo a la cuantificación sustitucional. (Estas últimas siguen siendo realistas porque todavía distinguen verdad y conocimiento.)

Los *finitistas* estrictos –inspirándose en las restricciones epistémicas más estrictas de Wittgenstein– rechazan aun los objetos del futuro abierto admitidos por Brouwer y aceptan únicamente objetos finitos (o incluso sólo «factibles»). En la dirección opuesta, en Rusia, A. A. Markov y su escuela introdujeron la noción sintáctica de algoritmo, desarrollando a partir de ella el campo del «análisis constructivo». Y el matemático estadounidense Errett Bishop, partiendo de un desencanto con el realismo matemático y los enfoques estrictamente formales parecido al de Brouwer, recupera una buena parte del análisis clásico dentro de un entramado constructivo no formal.

Todos estos enfoques asumen objetos matemáticos abstractos (es decir, causalmente aislados) y, así, tienen dificultades para explicar la amplia aplicabilidad de las matemáticas (constructivas o no) en la ciencia empírica. Una respuesta, la tesis de la «indispensabilidad» de Quine, integra las teorías matemáticas en el entramado general de la ciencia empírica. Para Quine, los objetos matemáticos, lo mismo que los objetos físicos ordinarios, existen simplemente por ser el referente de términos de nuestra mejor teoría científica. Por el contrario, Hartry Field, que niega la existencia de objetos abstractos, también niega que cualquier aserción puramente matemática sea literalmente verdadera. Field trata de reformular la física en un lenguaje relacional sin términos matemáticos y usa entonces resultados de extensiones conservadoras hilbertianas para explicar la utilidad evidente de las matemáticas abstractas. Hilary Putnam y Charles Parsons han sugerido concepciones según las cuales las matemáticas no tienen objetos propios, sino que tratan más bien sólo de posibilidades de construcciones físicas. Recientemente, Geoffrey Hellman ha combinado este enfoque modal con el estructuralismo.

Cuestiones epistemológicas. La equivalencia (demostrada en la década de 1930) de distintas representaciones de la computabilidad con el razonamiento representable en la aritmética elemental formalizada llevó a Alonzo Church a sugerir que la noción de razonamiento finito había sido definida con precisión. La tesis de Church (bautizada así por Stephen Kleene) inspiró las investigaciones de Georg Kreisel (en las décadas de 1960 y de 1970) sobre las condiciones generales para analizar rigu-

rosamente otras nociones filosóficas informales, como la consecuencia semántica, las secuencias de elección brouwerianas y la noción misma de conjunto. Más recientemente, Solomon Feferman ha sugerido que esta especie de análisis conceptual progresivo ya está presente en la matemática, y que éste, antes que cualquier fundamentación general, es el auténtico papel de la investigación en fundamentos. En esta línea, los argumentos de consistencia relativa de la moderna teoría de la demostración (una continuación del programa de Hilbert) proporcionan información sobre los fundamentos de diversas teorías matemáticas. Así, por una parte, las demostraciones de que una teoría matemática aparentemente problemática es una extensión conservadora de una teoría más segura brindan algún apoyo epistémico a la primera. En otra línea, el hecho de que la teoría clásica de números sea consistente relativamente a la teoría de números intuicionista muestra (contra Hilbert) que su concepción del razonamiento constructivo tiene que diferir de la del intuicionismo.

Gödel, que no creía que las matemáticas exigiesen ningún vínculo con la percepción empírica, sugirió, pese a todo, que tenemos una facultad especial no sensorial de intuición matemática que, cuando se cultiva adecuadamente, puede ayudarnos a decidir entre proposiciones formalmente independientes de la teoría de conjuntos y otras ramas de la matemática. Charles Parsons, por contra, ha examinado el lugar de la intuición semejante a la percepción en el razonamiento matemático. El propio Parsons ha investigado modelos de la aritmética y de la teoría de conjuntos formados por objetos cuasi concretos (por ejemplo, numerales y otros signos). Otros (de manera coherente con algunas de las observaciones de Parsons) han ofrecido un análisis fenomenológico al modo de Husserl de la intuición matemática.

La influencia de Frege animó a los positivistas lógicos y a otros filósofos a ver el conocimiento matemático como analítico o convencional. Poincaré replicó que el principio de inducción matemática no puede ser analítico y Wittgenstein también atacó ese convencionalismo. En los últimos años, varios resultados formales de independencia y el ataque de Quine a la noción de analiticidad han impulsado a los filósofos e historiadores de la matemática a centrarse en casos de conocimiento matemático que no provienen del análisis conceptual o de la demostrabilidad formal estricta. Algunos escritores (especialmente, Mark Steiner y Philip Kitcher) destacan las analogías entre el descubrimiento empírico y el matemático. Insisten en cosas como la evolución conceptual de las matemáticas y las instancias de generalizaciones matemáticas apoyadas en casos individuales. Kitcher, en concreto, discute la analogía entre la axiomatización en matemáticas y la unificación teórica. Penelope Maddy ha investigado los fundamentos intramatemáticos que subyacen en la aceptación de varios axiomas de la teoría de conjuntos. Más en general, Imre Lakatos alegaba que buena parte del progreso matemático resulta de un proceso de dilatación conceptual de conjetura, refutación y demostración. Esta visión ha abierto un debate histórico acerca de si desarrollos críticos como los antes mencionados representan revoluciones al modo kuhniano, o incluso crisis, o si son avances conceptuales naturales en una ciencia que crece uniformemente.

Véase también CÁLCULO, INTUICIONISMO MATEMÁTICO, LOGICISMO, PROGRAMA DE HILBERT, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE CONJUNTOS.

CJP

FILOSOFÍA DE LA MENTE, rama de la filosofía que incluye la filosofía de la psicología, la psicología filosófica, y el área de la metafísica que trata de la naturaleza de los fenómenos mentales y el modo en que encajan en la estructura causal de la realidad. La filosofía de la psicología, una rama de la filosofía de la ciencia, examina lo que dice la psicología acerca de la naturaleza de los fenómenos psicológicos, examina aspectos de la teorización psicológica, como los modelos usados, las explicaciones ofrecidas y las leyes invocadas, y examina cómo encaja la psicología con las ciencias sociales y naturales. La psicología filosófica investiga la psicología popular, un cuerpo de concepciones de sentido común, protocientíficas, sobre los fenómenos mentales. Estas investigaciones tratan de articular y refinar las concepciones que se encuentran en la psicología popular sobre la conceptualización, la memoria, la percepción, la sensación, la consciencia, la creencia, el deseo, las intenciones, el razonamiento, la acción, y demás. El *problema mente-cuerpo*, un problema metafísico central de la filosofía de la mente, es el problema de si los fenómenos mentales son fenómenos físicos y, en caso contrario, cómo se relacionan con los fenómenos físicos. Otros problemas metafísicos de la filosofía de la mente son el problema de la libertad de la voluntad, el problema de la identidad personal y el problema de cómo son posibles, si lo son, fenómenos irracionales como la *akrasia* y el autoengaño.

Dualismo mente-cuerpo. Dualismo cartesiano. Doctrina de que el alma es distinta del cuerpo que tuvo su inicio en Platón y ha sido discutida a lo largo de la historia de la filosofía. Sin embargo, Descartes es considerado como el padre del moderno problema mente-cuerpo. Mantuvo que la esencia de lo físico es la extensión espacial. Las mentes son substancias espacialmente inextensas y, por

tanto, distintas de cualquier substancia física. La esencia de una substancia mental es pensar. Esta doble visión es conocida como *dualismo cartesiano*. Descartes era muy consciente de la íntima relación entre mente cerebro. (No hay, adviértase, ninguna razón a priori para pensar que la mente esté íntimamente relacionada con el cerebro, y Aristóteles no los asociaba.) Descartes pensó (erróneamente) que la sede de esa relación era la glándula pineal. Mantuvo, sin embargo, que nuestras mentes no son nuestros cerebros, carecen de ubicación espacial y siguen existiendo tras la muerte y destrucción de nuestros cuerpos.

El dualismo cartesiano invita a plantearse la cuestión: ¿qué conecta nuestras mentes con nuestros cerebros? La causación es la respuesta de Descartes: los estados mentales y los estados cerebrales interactúan causalmente. Cuando sensaciones corporales como el dolor, la comezón, las cosquillas y similares nos hacen gemir, estremecernos, rascarnos o reír, lo hacen causando estados (eventos, procesos) cerebrales, que a su vez causan movimientos corporales. En la acción deliberada, actuamos según nuestros deseos, motivos e intenciones para realizar nuestros propósitos; y actuar sobre esos estados mentales supone que causan eventos cerebrales, que a su vez hacen que nuestros cuerpos se muevan, y por consiguiente influyen (causalmente) en el mundo físico. El mundo físico, a su vez, influye en nuestras mentes a través de su influencia en nuestros cerebros. La percepción del mundo físico a través de los cinco sentidos –vista, oído, olfato, gusto y tacto– supone transacciones causales de lo físico y lo mental. Así, Descartes defendió que hay interacciones causales psicofísicas bidireccionales: de lo mental a lo físico (como, por ejemplo, en la acción deliberada) y de lo físico a lo mental (como, por ejemplo, en la percepción). La conjunción del dualismo cartesiano y la doctrina de la interacción psicofísica bidireccional se llama *interaccionismo cartesiano.*

Quizá la dificultad más ampliamente discutida de esta concepción sea explicar cómo los estados de una substancia no espacial (una mente) pueden interactuar con los estados de una substancia en el espacio (un cerebro). Esas interacciones les han parecido a algunos filósofos completamente misteriosas. El misterio no se disiparía aunque una mente inextensa pudiera localizarse en un punto en el espacio (como el centro de gravedad de la glándula pineal). Porque el interaccionismo cartesiano aún tendría que defender que las transacciones causales entre estados mentales y estados cerebrales son fundamentales, es decir, no mediadas por ningún mecanismo subyacente. Los estados cerebrales interactuarán causalmente con los estados mentales, pero no se sabe cómo. Las interacciones son hechos brutos que no admiten explicación. Muchos filósofos, incluidos muchos contemporáneos de Descartes, lo consideran difícil de aceptar.

Paralelismo. Malebranche y Leibniz, entre otros, rechazaban la posibilidad de la interacción causal psicofísica en cualquier dirección. Suscribieron versiones del *paralelismo:* la concepción de que los dominios físico y mental discurren paralelamente, en tanto que los tipos de fenómenos mentales co-ocurren con ciertos tipos de fenómenos físicos, pero esas co-ocurrencias nunca suponen interacciones causales. En todas las versiones existentes, el paralelismo se da por la creación de Dios. Leibniz abrazó una variante del paralelismo llamada *armonía preestablecida*. La explicación de por qué co-ocurren tipos mentales y tipos físicos es que el mundo posible que Dios actualizó (es decir, el mundo real) es uno en el que co-ocurren. Al discutir la relación entre los dominios mental y físico, Leibniz usó la analogía de dos relojes sincronizados sin conexión causal entre ellos. La analogía es, sin embargo, un poco confundente. Uno espera que haya mecanismos causales internos en cada reloj y, así, la analogía sugiere que aunque no hay interacción psicofísica, hay transacciones (causales) intramentales e intrafísicas. Pero la doctrina de la monadología de Leibniz excluye la posibilidad de semejantes transacciones: los fenómenos mentales y físicos no tienen efectos ni siquiera dentro de sus respectivos dominios. Malebranche se apunta al ocasioalismo, según el cual sólo las actividades de Dios pueden causar la ocurrencia de las cosas: los fenómenos no divinos nunca causan nada. El ocasionalismo difiere de la armonía preestablecida al mantener que Dios está continuamente involucrado en actos de creación. En cada momento, Dios crea el mundo de nuevo, pero de tal manera que las correlaciones se dan.

Las dos ramas del paralelismo tropiezan con formidables dificultades. Las que siguen son sólo algunas de ellas. En primer lugar, una y otra descansan en hipótesis teológicas oscuras, sumamente discutibles. El postulado de que Dios existe y las historias de la creación en cuestión requieren una defensa y explicación detenidas. La relación de Dios con el mundo puede considerarse tan misteriosa por lo menos como la relación que postula Descartes entre mentes y cerebros. En segundo lugar, como el paralelismo niega la posibilidad de la interacción psicofísica, sus defensores tienen que ofrecer alternativas a la teoría causal de la percepción y a la teoría causal de la acción, o negar que podamos percibir y ser agentes intencionales. En tercer lugar, como el paralelismo rechaza la causación intramental, tiene que, o bien negar la posibilidad del razonamiento, o bien explicar cómo es posible sin conexiones causales entre pensamientos. En cuarto lugar, como el paralelismo rechaza las transacciones físicas, es di-

fícil ver cómo puede admitir, por ejemplo, que una cosa física mueva a otra, porque eso exigiría que la primera causase un cambio de posición de la segunda. Puede que ninguna de estas serias dificultades sea totalmente insuperable; en cualquier caso, el paralelismo ha sido abandonado.

Epifenomenalismo. Toda la investigación empírica indica que la ocurrencia de un estado cerebral puede, en principio, explicarse causalmente apelando únicamente a otros estados físicos. Para dar cuenta de esto, algunos filósofos se adhieren al *epifenomenalismo,* la doctrina de que los estados físicos causan estados mentales, pero los estados mentales no causan nada. El epifenomenalismo implica que sólo hay una acción psicofísica unidireccional –de lo físico a lo mental–. Puesto que el epifenomenalismo admite esa conexión causal, puede admitir que percibimos objetos y eventos en el mundo físico y abrazar al mismo tiempo la teoría causal de la percepción sensorial –lo que percibimos (es decir, vemos, oímos, etc.) tiene que causar en nosotros una experiencia sensorial (es decir, una experiencia visual, auditiva, etc.)–. Sin embargo, si se combina con el dualismo cartesiano, el epifenomenalismo, lo mismo que el interaccionismo cartesiano, implica la tesis problemática de que los estados de una substancia extensa pueden afectar a los estados de una substancia inextensa. Además, es difícil ver cómo podría admitir el epifenomenalismo que seamos agentes intencionales. La agencia intencional requiere actuar por razones, lo que, según la teoría causal de la acción, exige una conexión causal entre razones y acciones. Como el epifenomenalismo niega que sean posibles tales conexiones causales, tiene que mantener que nuestro sentimiento de agencia es ilusorio u ofrecer una laternativa a la teoría causal de la acción.

Monismo. Muchos filósofos rechazan la división cartesiana de la realidad en substancias físicas y mentales. Spinoza defendió una *teoría de la dualidad de atributos,* llamada también *teoría del aspecto dual,* según la cual lo mental y lo físico son modos distintos de una substancia única, Dios. Lo mental y lo físico son sólo dos de los infinitos modos de esta substancia única. Algunos filósofos, sin embargo, optaron por un *monismo* declarado, según el cual toda la realidad es realmente de un mismo tipo. El idealismo, el monismo neutral y el materialismo tradicional son variedades del monismo.

Berkeley está asociado al *idealismo,* la variante del monismo según la cual todo es mental. Mantuvo que tanto los fenómenos mentales como los físicos son percepciones en la mente de Dios. Para el idealismo de Hegel, todo es parte del Espíritu del Mundo. Los filósofos británicos de principios de este siglo Bradley y McTaggart también adoptaron una versión del idealismo.

El *monismo neutral* es la doctrina de que toda la realidad es en última instancia de un mismo tipo, que no es ni mental ni físico. Hume fue monista neutral: defendió que las substancias físicas y mentales son en realidad envoltorios de entidades neutrales. Más tarde defendieron versiones del monismo neutral Mach y, durante un breve periodo, Russell. Russell llamó a sus entidades neutrales «sensibilia» y afirmó que las mentes y los objetos físicos son construcciones lógicas a partir de los sensibilia. (Su paradigma de construcción lógica era la construcción, debida a él y a Whitehead, de los números a partir de los conjuntos.)

El *fenomenalismo,* abrazado en el siglo XX por, entre otros, Ayer, es la tesis de que todos los enunciados empíricos son sinónimos de enunciados que versan únicamente acerca de apariencias fenoménicas. Aunque la doctrina se refiere a enunciados, el fenomenalismo es o una variante del monismo neutral o una variante del idealismo, dependiendo de si se afirma que las apariencias fenoménicas no son ni físicas ni mentales o si, por el contrario, se afirma que son mentales. Las traducciones necesarias de los enunciados físicos a fenoménicos resultó no ser tan fácil. Roderick Chisholm ofreció una razón por la que no podía serlo: qué apariencia tenga un estado de cosas físico (por ejemplo, los objetos dispuestos en una habitación) depende tanto de las condiciones físicas de observación (por ejemplo, la iluminación) como de las condiciones físicas del perceptor (por ejemplo, el sistema nervioso del perceptor). En el mejor de los casos, un enunciado que trate sólo de apariencias fenoménicas es equivalente a uno sobre un estado de cosas físico únicamente cuando se dan ciertas condiciones físicas de observación y ciertas condiciones físicas del perceptor.

Materialismo. Hobbes, un contemporáneo de Descartes, abrazó el *materialismo,* la versión del monismo para la cual todo es material o físico. Cualquier teoría monista se enfrenta a dos problemas: cómo caracterizar sus entidades fundamentales y explicar cómo forman éstas las entidades no fundamentales. Las teorías idealista y monista neutral propuestas hasta ahora han fallado a uno o ambos respectos. En gran parte, por el renacimiento de la teoría atómica de la materia y el éxito de la mecánica cuántica en explicar la química y de la química a su vez al explicar buena parte de la biología, muchos filósofos mantienen que el materialismo acabará por tener éxito allí donde el idealismo y el monismo neutral parecen fallar.

En parte como respuesta a la tesis dualista de que uno puede entender nuestro vocabulario psicológico habitual («creencia», «deseo», «dolor», etc.) sin saber nada de los estados físicos y eventos del cerebro, el *conductismo lógico* ha sido presentado como una doctrina materialista que puede explicar

ese hecho. En esta concepción, hablar de fenómenos mentales no es más que una abreviatura para hablar de comportamiento físico actual o potencial. El conductismo lógico fue muy discutido desde apoximadamente la década de 1930 hasta principios de la de 1960. Entre sus proponentes se cuentan Ryle y Carnap. Ryle ridiculizaba el cartesianismo como la concepción de que hay un fantasma en la máquina (el cuerpo). Afirmaba que la concepción de que la mente es una substancia u objeto descansa en un error categorial: aunque «mente» es un nombre, no nombra ningún objeto. El cartesianismo confunde la lógica del discurso sobre los cuerpos con la lógica del discurso sobre las mentes. Tener una mente no es poseer una entidad de un tipo especial, es simplemente poseer determinadas capacidades y disposiciones. Ryle también negaba que los estados mentales sean estados internos con efectos causales. Carnap suscribió el ambicioso proyecto de traducir el habla mental al habla de disposiciones comportamentales.

La traducción prometida por el conductismo lógico parece irrealizable. Una persona puede comportarse externamente como si sintiera un dolor, por ejemplo, sin sentirlo (puede estar simulando el dolor); y uno puede sentir dolor sin comportarse o estar dispuesto a comportarse como si lo sintiera (puede estar paralizado). El conductismo lógico se enfrenta con dificultades parecidas al traducir oraciones sobre (lo que Russell llamaba) *actitudes proposicionales* (es decir, cree que *p,* desea que *p,* espera que *p,* pretende que *p* y similares). Considérese la siguiente proposición simple: uno cree que el gato está encima del felpudo si y sólo si está dispuesto a asentir a «el gato está encima del felpudo». En primer lugar, la traducción cumple la condición de ser puramente conductista sólo si asentir es inteligible en términos puramente conductistas. Eso es dudoso. La propuesta tampoco logra dar condiciones necesarias ni suficientes para creer que el gato está encima del felpudo. Alguien puede asentir a «el gato está encima del felpudo» sin creer que el gato esté encima del felpudo, porque puede estar intentando engañar o haber entendido mal la oración. La creencia de que el gato está encima del felpudo le dispondría a uno a asentir a «el gato está encima del felpudo» sólo si entiende lo que se está preguntando, quiere indicar que cree que el gato está encima del felpudo, y así sucesivamente. Pero no hace falta ninguna de estas condiciones para creer que el gato está encima del felpudo. Además, invocar cualquiera de estas condiciones mentalistas haría fracasar el intento de suministrar una traducción puramente conductista de la oración de creencia en cuestión.

A principios de la década de 1950, Herbert Feigl afirmó que los estados mentales son estados cerebrales. Mantuvo que si los términos mentales difieren por su significado de los términos físicos, las investigaciones científicas revelan que tienen los mismos referentes que ciertos términos físicos. (Compárese con el hecho de que mientras «el lucero del alba» y «Venus» difieren por su significado, la investigación empírica revela que tienen el mismo referente.) A finales de esa década y principios de la siguiente, el filósofo J. J. C. Smart y el psicólogo U. T. Place defendieron la tesis materialista de que las sensaciones son idénticas a procesos cerebrales. Smart y Place afirmaban que sentir dolor, por ejemplo, es un proceso cerebral, determinando la investigación científica cuál en concreto. (Sugirieron que sentir dolor podría ser una excitación de las fibras C, pero de hecho la excitación de las fibras C no está conectada con el dolor.) Esta tesis se conoce a veces como *teoría de la identidad,* por afirmar la identidad de tipos de sensaciones con tipos de procesos cerebrales. Se consideró que el habla de sensaciones podía parafrasearse en términos *tópicamente neutrales;* por ejemplo, «Tengo la imagen de una naranja» podía parafraseare como «Está pasando algo como lo que sucede cuando veo una naranja». Se precisa de la investigación científica para revelar qué sea ese algo; los teóricos de la identidad creían que revela esos procesos en curso. Defendieron que los enunciados de identidad como «El dolor es excitación de las fibras C» son contingentes, asimilando esos enunciados a, por ejemplo, «La iluminación es una descarga eléctrica», cuyo valor de verdad es contingente y cognoscible sólo a través de una investigación empírica.

Materialismo de estados centrales. Esta versión del materialismo fue defendida a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 por David Armstrong. Desde este punto de vista, los estados mentales son contingentemente idénticos con estados del cerebro o del sistema nervioso central capaces de producir un cierto rango de conducta. A diferencia del conductismo lógico, el materialismo de estados centrales mantiene que los estados mentales son estados internos reales con efectos causales. Pero, a diferencia del interaccionismo cartesiano, defiende que la interacción psicofísica no es sino interacción causal física. Además, a diferencia del conductismo lógico, el materialismo de estado central no implica que las oraciones mentales puedan traducirse a oraciones físicas.

Algunos representantes de esta posición sostuvieron además que la mente es el cerebro. Sin embargo, no todo cambio cerebral es un cambio mental; pero si la mente fuera el cerebro, sería así. Además, la mente deja de existir con la muerte cerebral, aunque el cerebro sigue existiendo. La moraleja que muchos materialistas sacan hoy en día de tales consideraciones es que la mente no es una

substancia física porque no es una substancia de *ningún* tipo. Tener una mente no es poseer una substancia especial, sino más bien poseer determinadas capacidades –pensar, sentir, etc.–. (Compárese con la tesis de que estar vivo no es poseer una cierta entidad, una entelequia o *élan vital*, sino más bien ciertas capacidades.) En esa medida, Ryle estaba en lo cierto. Sin embargo, los materialistas de estados centrales insisten en que el cerebro en funcionamiento es la sede de las capacidades mentales, en que el ejercicio de las capacidades mentales consiste en procesos cerebrales y en que hay estados mentales internos que producen comportamiento. Hay interacción causal psicofísica, aunque es interacción causal física.

Se han planteado objeciones epistemológicas al materialismo de estados centrales. Poseemos autoconsciencia: podemos conocer nuestros estados mentales. Como seres autoconscientes, tenemos un acceso privilegiado a nuestros propios estados mentales, o por lo menos a los estados mentales que no son inconscientes. La vía exacta de ese acceso privilegiado, si es o no la introspección, es objeto de controversia. Pero a muchos filósofos les ha parecido que nuestro acceso a nuestros propios estados mentales es privilegiado por estar abierto sólo a nosotros mismos. A veces se afirma, sin embargo, que ese modo de acceso privilegiado proporciona un conocimiento incorregible; por ejemplo, uno no puede equivocarse sobre si siente o no dolor. Esto, no obstante, es implausible para estados mentales como las emociones. Uno puede equivocarse acerca de si está o no furioso. Con todo, la tesis del acceso privilegiado no comporta que tengamos un conocimiento incorregible de todos, ni siquiera de algunos, de nuestros estados mentales. No tenemos ningún acceso privilegiado a los estados de nuestro sistema nervioso central. Aprendemos sobre los estados de nuestro sistema nervioso central del mismo modo en que lo hacemos sobre los estados del sistema nervioso central de los demás. (La única excepción confirma la regla. Podemos saber que determinado estado mental está correlacionado con determinado estado del sistema nervioso central y a partir de ese conocimiento, junto con el conocimiento privilegiado en primera persona de que estamos en un estado mental de ese tipo, saber que estamos en un estado del sistema nervioso central del tipo en cuestión.) Así, se afirma, en contra del materialismo de estados centrales, que los estados mentales no pueden ser estados del sistema nervioso central, ya que tenemos un acceso privilegiado a los primeros, pero no a los últimos.

Como réplica, los materialistas de estados centrales pueden mantener que mientras los tipos de estados mentales son tipos de estados neurológicos, sólo sería una verdad a posteriori que un tipo determinado de estado mental fuera un tipo determinado de estado neurológico. Supóngase que el dolor fuera un estado neural *N*. Sería una verdad a posteriori que el dolor es *N*. Usando la vía de acceso privilegiado, uno llega a creer que está en un estado de dolor, pero no que está en un estado *N*. Podemos creer que estamos en un estado de dolor sin creer que estamos en un estado *N* porque el concepto de dolor es distinto del concepto de *N*. Pese a todo, el dolor es *N*. (Compárese con el hecho de que mientras el agua es H_2O, el concepto de agua es distinto del concepto de H_2O. Así, aunque el agua es H_2O, uno puede creer que en el vaso hay agua sin creer que en el vaso hay H_2O.) La vía de acceso privilegiado presenta a *N* conceptualizado como dolor, pero no como un estado neurológico *N*. La vía de acceso privilegiado comporta el ejercicio de nuestros conceptos mentales, pero no de los neurofisiológicos. Sin embargo, nuestros conceptos mentales responden a las mismas propiedades (tipos de estado) que algunos de nuestros conceptos neurofisiológicos.

La teoría de la identidad y el materialismo de estados centrales comparten la tesis de que hay identidades contingentes de tipos y propiedades psicofísicas. Algunos de los teóricos de esta tradición han intentado distinguir una noción de identidad teórica de la noción de identidad estricta. Mantienen que los estados mentales son teórica, pero no estrictamente, idénticos a estados cerebrales. En contra de esta distinción, Saul Kripke alega que las identidades son metafísicamente necesarias, es decir, se dan en todos los mundos posibles. Si $A = B$ entonces no hay ningún mundo posible en el que *A* no sea *B:* la transitividad de la identidad se mantiene a través de los mundos posibles. Kripke reconocía que puede haber enunciados contingentes de identidad. Pero esos enunciados, argumenta, usarán al menos un término que no sea un *designador rígido*, esto es, un término que designa a la misma cosa en cada mundo en el que designa en absoluto. Así, como «el inventor de las bifocales» no es un designador rígido, «Benjamin Franklin es el inventor de las bifocales» es contingente. Si Ben Franklin es el inventor de las bifocales, podría no haberlo sido. Al mismo tiempo, Kripke adujo que los enunciados de identidad en los que el signo de identidad está flanqueado por designadores rígidos, si son verdaderos, son metafísicamente necesarios: verdaderos en todos los mundos posibles. Defiende que los nombres propios son designadores rígidos y, por consiguiente, que el enunciado de identidad verdadero «Cicerón es Tulio» es metafísicamente necesario. No obstante, un enunciado de identidad metafísicamente necesario puede ser sólo cognoscible o justificable a posteriori. De hecho, «Cicerón es Tulio» sólo es cognoscible o justificable a poste-

riori. Tanto «agua» como «H_2O» son designadores rígidos: ambos designan el mismo tipo de materia en todo mundo posible. Es metafísicamente necesario que el agua sea H_2O, aunque no pueda saberse a priori que el agua es H_2O. Desde las tesis de Kripke, cualquier enunciado de identidad psicofísica que emplee términos mentales y términos físicos que sean designadores rígidos también será metafísicamente necesario si es verdadero.

Las respuestas de los materialistas de estados centrales a las objeciones epistemológicas planteadas antes apelan sólo a la asunción de que los enunciados de identidad concernientes a tipos de estados mentales y tipos de estados neurales no son cognoscibles a priori, no a la asunción de que tales enunciados sean metafísicamente contingentes. Así, puede parecer que los materialistas de estados centrales pueden conceder que, si son verdaderas, las identidades psicofísicas tipo-tipo son metafísicamente necesarias; sólo tienen que rechazar que esas identidades sean cognoscibles a priori. Pero Kripke argumenta que no pueden adoptar plausiblemente esa posición, por lo menos para algunas identidades psicofísicas tipo-tipo. Considérese la afirmación de identidad psicofísica «El dolor es excitación de las fibras C». Su apariencia de contingencia tiene que ser explicada. Naturalmente, «El agua es H_2O» también parece contingente. Explicamos esta apariencia observando que uno puede imaginar coherentemente un mundo en el que algo tiene todas las propiedades fenoménicas del agua y, así, es una «contrapartida epistémica» de ella, pero no es H_2O. El hecho de que podamos imaginar coherentemente tales contrapartidas epistémicas explica por qué parece contingente «El agua es H_2O». Kripke dice, sin embargo, que no se dispone de una explicación similar para enunciados como «el dolor es excitación de las fibras C». La razón es que una contrapartida epistémica del dolor, algo con las propiedades fenoménicas del dolor, *es* dolor. No hay espacio conceptual para la distinción apariencia-realidad; los dolores *son* apariencias de un cierto tipo. Por el contrario, podemos explicar la aparente contingencia de afirmaciones como «El agua es H_2O» porque el agua no está constituida por sus apariencias fenoménicas; nuestro concepto de agua admite que pueda tener una «esencia oculta», es decir, una microestructura esencial. Si Kripke tiene razón, por tanto, quien mantenga que un enunciado de identidad acerca de un tipo de sensación corporal y un tipo de estado físico es metafísicamente necesario y a posteriori, deberá explicar lo que no puede. Y esta objeción presumiblemente se aplica a cualquier tipo de estado fenoménico o experiencial.

La cuestión de la identidad de propiedades y tipos de estados es controvertida. La afirmación de que el agua es H_2O pese al hecho de que el concepto de agua es distinto del concepto de H_2O parece plausible. Hay buenas razones para mantener que el agua es H_2O. Sin embargo, las cuestiones referentes a identidades de propiedades o tipos de estados son más controvertidas que las referentes a la identidad de tipos de substancias. No hay «principios de no duplicación» –por usar una expresión de David Lewis– generalmente aceptados para propiedades o tipos de estados. (Un principio de no duplicación para los *A* diría que no hay dos *A* que puedan ser exactamente iguales a determinado respecto; por ejemplo, no puede haber dos conjuntos con exactamente los mismos elementos.) Casi todo el mundo niega, por ejemplo, que no pueda haber dos propiedades poseídas por las mismas cosas; asimismo, dos tipos de estado pueden ocurrir en las mismas regiones espaciotemporales. Aun asumiendo que los conceptos mentales sean distintos de los conceptos físicos, decidir si los tipos de estados mentales son tipos de estados físicos exige abordar la cuestión controvertida del principio de no duplicación para tipos de estados.

Hay una distinción entre el fisicalismo de ejemplares y el fisicalismo de tipos. El *fisicalismo de ejemplares* es la tesis de que todo particular es físico. El *fisicalismo de tipos* es la tesis de que todo tipo o género de entidad es físico; así, la tesis de la identidad es una tesis del fisicalismo de tipos, lo mismo que el materialismo de estados centrales, puesto que implica que los tipos de estados mentales son tipos de estados neurales. El fisicalismo de tipos implica al fisicalismo de ejemplares, porque dado el primero, todo ejemplar pertenece a un tipo físico y, así, es, ejemplar a ejemplar, idéntico a algún ejemplar de un tipo físico. Pero el fisicalismo de ejemplares no implica al de tipos; el primero deja abierto si los ejemplares físicos corresponden a tipos no físicos. Hay doctrinas consideradas fisicalistas o materialistas que implican un fisicalismo de ejemplares pero rechazan un fisicalismo de tipos, y también que los tipos mentales (propiedades, etc.) sean reducibles a tipos físicos.

Materialismo no reduccionista. Esta concepción ha sido objeto de discusión desde por lo menos finales del siglo XX y fue ampliamente debatida en el primer tercio del siglo XX. Los filósofos británicos George Henry Lewes, Samuel Alexander, Lloyd Morgan y C. D. Broad defendieron o consideraron plausibles versiones del materialismo no reduccionista. Defendieron o vieron con simpatía la tesis de que toda substancia o está constituida o está enteramente constituida de partículas físicas, que el cerebro funcionando correctamente es la sede material de las capacidades mentales y que los ejemplares de estados (eventos, procesos, etc.) mentales son ejemplares de estados (eventos, pro-

cesos, etc.) neurofisiológicos. Sin embargo, mantuvieron o consideraron plausible la tesis de que las capacidades y propiedades mentales, etc., emerjan de, y no se reduzcan a, capacidades y propiedades, etc., físicas. Broad bautizó a esta doctrina como *materialismo emergente*.

La doctrina del *monismo anómalo* de Donald Davidson es una variante del materialismo no reduccionista. Formula explícitamente esta tesis materialista para los eventos, y su tesis de la irreducibilidad se restringe oficialmente a tipos mentales intencionales –por ejemplo, creer, desear y pretender–. El monismo anómalo dice que todo ejemplar de evento es físico, pero que los predicados mentales intencionales (predicados que expresan actitudes proposicionales) y conceptos no se reducen, ni por ley ni por definición, a predicados o conceptos físicos. Davidson ofrece un original argumento en favor de su tesis de la irreducibilidad. Esos predicados y conceptos están, dice, gobernados por principios constitutivos de la racionalidad. Sin embargo, los predicados y conceptos físicos no están regidos por esos principios. Esta diferencia excluye la posibilidad de reducción de los predicados y conceptos mentales a físicos. Davidson niega, además, que haya leyes psicológicas o psicofísicas estrictas. Llama a la conjunción de esta tesis con la tesis de la irreducibilidad el principio de anomalía de lo mental. El argumento de Davidson en favor del fisicalismo de ejemplares (para eventos) apela al principio de anomalía de lo mental y a otro principio que llama el principio del carácter nomológico de la causalidad, el principio de que cuando dos eventos están relacionados causalmente, están subsumidos en una ley estricta. Mantiene que todas las leyes estrictas son físicas. Y aduce que, y dado que la causación exige la subsunción bajo leyes estrictas, todo evento que es una causa o un efecto es un evento físico. Bajo este punto de vista, la causalidad psicofísica no es más que causalidad entre eventos físicos. Stephen Schiffer también ha defendido un materialismo no reduccionista, al que denomina «fisicalismo ontológico y dualismo oracional»: todo particular es físico, pero las verdades mentales son irreducibles a verdades físicas.

El materialismo no reduccionista presupone que los ejemplares de estados (eventos) mentales pueden caer bajo tipos de estados físicos y, por tanto, ser contados como ejemplares de estados físicos. Este presupuesto es discutible; no hay ningún principio de no duplicación incontrovertible para ejemplares de estado que zanje la cuestión. Supóngase, sin embargo, que los ejemplares de estados mentales fueran realmente ejemplares de estados físicos, pese al hecho de que los tipos de estados mentales no son tipos de estados físicos. La cuestión de cómo están relacionados los tipos de estados mentales con los tipos de estados físicos seguiría abierta. Supóngase que un ejemplar físico *x* fuera de tipo mental *M* (por ejemplo, la creencia de que el gato está encima del felpudo) y otro ejemplar físico y no fuera de tipo *M*. Habría, parece, una diferencia entre *x* e *y* por ser *x*, pero no *y*, de tipo *M*. De otro modo, no es más que un hecho en bruto que *x* es, e *y* no es, de tipo *M*, un hecho que no admite explicación. Esto, sin embargo, parece completamente implausible. La afirmación de que algunos ejemplares de estado físico caen bajo tipos de estados mentales simplemente como un hecho en bruto haría que la diferencia en cuestión fuera absolutamente misteriosa. Pero si no es un hecho en bruto, hay alguna explicación de por qué determinado estado físico es un estado mental de un tipo determinado. El materialista no reduccionista nos debe una explicación que no implique una reducción psicofísica.

Además, aunque el materialista no reduccionista puede afirmar que los estados mentales son causas porque son estados físicos con efectos físicos, se plantea la cuestión de si los tipos de estados mentales son relevantes para las relaciones causales. Supóngase que todo estado fuera un estado físico. Dado que cuando los estados físicos interactúan causalmente lo hacen por caer bajo tipos físicos, se sigue que cuando los estados interactúan causalmente lo hacen por caer bajo tipos físicos. Esto plantea la cuestión de si los estados son siempre causas por caer bajo tipos mentales. El *epifenomenalismo de tipos* es la tesis de que ningún estado puede causar nada por caer bajo un tipo mental. El *epifenomenalismo de ejemplares* es la tesis de que ningún estado mental puede causar nada, e implica al epifenomenalismo de tipos, pero no a la inversa. El epifenomenalismo de ejemplares puede ser falso y el de tipos verdadero, puesto que los estados mentales pueden ser causas sólo por caer bajo tipos físicos, y nunca por caer bajo tipos mentales. Broad planteó el epifenomenalismo de tipos y discutió el compromiso del materialismo emergente con esa tesis. Ted Honderich, Jaegwon Kim, Ernest Sosa y otros han planteado en los últimos años la cuestión de si el materialismo no reduccionista está comprometido con el epifenomenalismo de tipos. Un materialista no reduccionista podría replicar que los tipos mentales pueden ser causalmente relevantes si están adecuadamente relacionados con tipos físicos, negando al mismo tiempo que una relación adecuada exija la reducibilidad o la identidad. Pero la relación entre tipos mentales y físicos tiene que ser abordada.

El monismo anómalo de Davidson puede parecer una especie de teoría del aspecto dual: hay eventos y puede haber dos géneros autónomos de aspectos, físicos y mentales. Sin embargo, aunque Davidson mantiene que las propiedades (o tipos)

mentales no se reducen a propiedades (o tipos) físicos, también mantiene que las propiedades mentales de un evento dependen de sus propiedades físicas porque las primeras supervienen a la segundas en este sentido: no puede haber dos eventos que sean exactamente iguales a todos los respectos físicos y difieran a algún respecto mental. Esta propuesta introdujo la noción de superveniencia en la filosofía de la mente contemporánea. Muchas veces los materialistas no reduccionistas alegan que las propiedades (tipos) mentales supervienen a las propiedades (tipos) físicos. Kim, empero, ha distinguido varias relaciones de superveniencia de distinta fuerza. Y argumenta que algunas relaciones de superveniencia son demasiado débiles para ser consideradas como versiones del materialismo (en oposición a, por ejemplo, la teoría del aspecto dual), mientras que otras son demasiado fuertes para ser usadas en la formulación del materialismo no reduccionista, puesto que implican la reducibilidad. Según Kim, el materialismo no reduccionista es una posición inestable. Es controvertible que la superveniencia pueda cumplir el papel que pretenden los materialista no reduccionistas.

Funcionalismo. Esta concepción define los tipos de estados mentales específicos como tipos que desempeñan un cierto papel causal. La versión de Armstrong del materialismo de estados centrales es un tipo de funcionalismo, puesto que defiende que los estados mentales son estados susceptibles de producir un cierto rango de comportamiento, identificando así los estados como estados mentales por realizar ese papel causal. Sin embargo, varios funcionalismos implican que los papeles causales definitorios incluyen un papel causal con respecto a los tipos de estados de entrada, los de estados de salida y otros tipos de estados internos del sistema en cuestión. Como puede haber muchos tipos de estados distintos que desempeñen el papel causal pertinente, los tipos de estados mentales pueden ser realizables de múltiples formas. (Compárese con el hecho de que hay muchos tipos de estructuras físicas que pueden servir como ratoneras.) El funcionalismo presenta muchas variantes.

A principios de la década de 1960, Hilary Putnam propuso un funcionalismo de estados de máquina: según esta concepción, los estados mentales son tipos de estados tabulares de una máquina de Turing. Las máquinas de Turing son ingenios mecánicos que consisten en una cinta con casillas que están en blanco o contienen símbolos y una cabeza lectora que puede moverse una casilla a la izquierda, una casilla a la derecha o permanecer donde está. Y puede escribir un símbolo en una casilla, borrar un símbolo de una casilla, o dejarla como está. (Las máquinas de Turing son muy interesantes porque los símbolos de sus casillas son interpretables como números y las operaciones algorítmicas de la máquina pueden interpretarse como computación con esos números. Según la tesis de Church-Turing, toda función computable puede ser computada por una máquina de Turing.) Ahora, hay dos funciones que especifican una máquina semejante: una de estados de entrada a estados de salida y la otra de estados de entrada a estados de entrada. Esas funciones son expresables mediante contrafácticos (por ejemplo, «Si la máquina está en el estado s_1 y recibe el insumo *I,* emitirá el exumo *O* y pasará al estado s_2»). Las *tablas de máquina* se especifican con contrafácticos que expresan las funciones en cuestión. Así, la idea principal del funcionalismo de estados de máquina es que cualquier tipo mental dado es definible como el tipo de estado que participa en determinadas relaciones contrafácticas, en donde esas relaciones contrafácticas se especifican en términos de tipos de estados puramente formales y, por ello, no semánticamente interpretados. Cualquier sistema cuyos insumos, exumos y tipos internos estén contrafácticamente relacionados de la manera caracterizada por la tabla de una máquina es una *realización* de esa tabla.

A finales de la década de 1960, David Lewis propuso una teoría funcionalista que conjuga los tópicos de la psicología de sentido común y formula, entonces, la *oración de Ramsey* para la conjunción. La oración de Ramsey pertinente es una oración cuantificacional de segundo orden que cuantifica sobre todos los predicados mentales en la conjunción de todos los tópicos de la psicología de sentido común. Habiendo formulado la oración de Ramsey para esa conjunción, pueden definirse explícitamente todos los predicados mentales de los tópicos en términos físicos y tópicamente neutrales. Esta versión del funcionalismo es así una variante del reduccionismo. Es también un funcionalismo analítico, puesto que mantiene que los papeles funcionales definitorios de los estados mentales vienen dados por nuestros tópicos de sentido común. La idea es que es analítico que un determinado estado mental es aquel que desempeña un cierto papel causal; sin embargo, es asunto de la investigación empírica qué estado sea. Lewis defendía que esa investigación revelaría que los tipos de estados que desempeñan los papeles en cuestión son físicos.

El funcionalismo implica una respuesta a la cuestión de qué hace de un ejemplar de estado un estado mental de un cierto tipo *M:* a saber, que es una instancia de un tipo de estado que tiene un cierto papel causal *R*. Si los tipos de estados que desempeñan los papeles relevantes pueden especificarse en términos físicos o tópicamente neutrales, entonces las definiciones funcionales de los tipos de estados mentales serán reduccionistas; si no lo

son, entonces las definiciones no serán reduccionistas. Podría suceder que varios tipos distintos de estados físicos desempeñaran un determinado papel causal, y también podría suceder que hubiera mundos posibles en los que los tipos de estados que desempeñasen ese papel no fueran físicos. Por tanto, los estados mentales pueden ser *realizables de modo múltiple* por tipos de estados físicos, y es al menos lógicamente posible que sean realizados por tipos de estados no físicos. El funcionalismo es consistente con el fisicalismo de ejemplares, aunque no lo implica.

La psicología cognitiva presupone un visión funcionalista científica de los estados cognitivos, aunque no está comprometida con el método de ramsificación de definición de los términos teóricos. Se ha dicho que uno de los objetivos de la psicología cognitiva es dar una explicación de las capacidades intencionales, de las capacidades de estar en estados intencionales (por ejemplo, creer) y de participar en actividades intencionales (por ejemplo, inferir). Fodor ha alegado que la psicología cognitiva clásica postula un lenguaje del pensamiento: un sistema de representación mental con una sintaxis combinatoria y una semántica, y procesos de computación definidos para esas representaciones mentales en virtud de sus estructuras sintácticas. La cognición es una manipulación simbólica regida por normas. Los símbolos mentales tienen significados, pero participan en los procesos computacionales sólo en virtud de sus propiedades sintácticas o formales. La mente es, por así decir, un artefacto sintáctico. La concepción implica una especie de paralelismo de contenidos: las transiciones causales entre símbolos sensibles a la sintaxis preservan la coherencia semántica. Para esta visión de la cognición como lenguaje-del-pensamiento (la concepción clásica), estar en un estado de creer-que-*p* consiste en mantener una relación computacional (que es constitutiva de la creencia) con una oración del lenguaje del pensamiento que significa que *p*. La explicación de las capacidades intencionales la proporcionará una teoría computacional de las oraciones mentales junto con una teoría psicosemántica, una teoría del significado de las oraciones mentales. Se necesita una teoría psicosemántica porque los estados intencionales tienen contenido y, como ha señalado John Searle, la sintaxis por sí misma no implica una semántica veritativo-condicional.

Un programa de investigación en ciencia cognitiva llamado *conexionismo* postula redes de unidades semejantes a las redes de neuronas. Las unidades pueden estar activadas o desactivadas o pueden tener niveles continuos de activación. Las unidades están conectadas, las conexiones son de distinta fuerza y las conexiones pueden ser inhibitorias o excitantes. El conexionismo ha reclamado el éxito en modelar fenómenos de reconocimiento según patrones (por ejemplo, el reconocimiento facial) y de aprendizaje de categorías a partir de ejemplos. Algunos conexionistas defienden que el conexionismo suministrará una alternativa a la descripción del lenguaje-del-pensamiento clásica de los estados y capacidades intencionales. Sin embargo, algunos prefieren un enfoque de la cognición con «modelos mixtos»: algunas capacidades cognitivas son simbólicas, otras conexionistas. Y hay quienes mantienen que el conexionismo proporcionará una arquitectura para la implementación de una arquitectura cognitiva simbólica, que explicará cómo se realiza en el cerebro una arquitectura cognitiva simbólica.

Suele considerarse que los experimentos mentales de la tierra gemela de Putnam y Tyler Burge muestran que los contenidos de los estados mentales del sujeto no supervienen a propiedades intrínsecas del sujeto: dos individuos pueden ser exactamente iguales en todos los aspectos intrínsecos y, sin embargo, estar en estados mentales con contenidos diferentes. El contenido, se afirma, dependen *de facto*res extrínsecos y contextuales. Si esta visión externalista del contenido es correcta, una teoría psicosemántica tiene que examinar las relaciones entre los símbolos mentales y los factores extrínsecos, contextuales, que determinan los contenidos. Stephen Stich ha argumentado que la psicología tendría que evitar la psicosemántica y ocuparse únicamente de las propiedades sintácticas de las oraciones mentales. Pero una psicología no daría cuenta de las capacidades intencionales. Stich insiste, pese a todo, en que la psicología computacional también evite ese objetivo explicativo. Si, sin embargo, la psicología tiene que explicar las capacidades intencionales, se precisa de una teoría psicosemántica. Jerry Fodor, Fred Dretske y Ruth Millikan, por separado, han intentado formular, en términos respetables para el fisicalismo, los fundamentos de una teoría naturalizada del contenido de las oraciones mentales o de los estados físicos internos, una explicación del contenido.

Stich y otros han señalado que las teorías externalistas del contenido plantean la cuestión de si la propiedad de tener un determinado contenido es siempre causalmente relevante. Si el contenido es una propiedad contextual del Estado que lo posee, ¿pueden tener efectos los estados en virtud de su contenido? Es un asunto importante porque los estados intencionales aparecen en las explicaciones no sólo por su modo intencional (si son creencias o deseos, etc.), sino también en virtud de sus contenidos. Dretske, quien defiende que el contenido depende del contexto histórico-causal, ha tratado de explicar de qué manera la propiedad de poseer un cierto contenido puede ser causalmente pertinente

aun cuando la posesión de esa propiedad dependa *de facto*res histórico-causales.

Conciencia. Una seria dificultad para el funcionalismo es que parece incapaz de dar cuenta de la conciencia. Jerry Fodor y Ned Block plantean las dificultades siguientes. Los *qualia* son características fenoménicas, como el aspecto o sensación de algo. Dos estados de primer orden pueden tener el mismo papel causal, y realiza por ello el mismo estado funcional, aunque los *qualia* asociados con ellos estén invertidos. Esto se conoce como el problema de los *qualia invertidos*. El espectro de color, por ejemplo, puede invertirse para dos individuos, aunque estén en los mismos estados funcionales. En realidad, dos estados de primer orden pueden realizar un mismo estado funcional y uno de ellos tener asociados *qualia* de los que el otro carece. Esto se conoce como problema de los *qualia ausentes.* Es una cuestión abierta si el funcionalismo puede resolver o no estos problemas.

Si bien es posible que la psicología cognitiva llegue algún día a dar una explicación adecuada de la intencionalidad, desgraciadamente tiene poco o nada que decir de la conciencia. Y algunos filósofos que creen que la psicología computacional explicará las capacidades intencionales dudan de que arroje alguna luz sobre la conciencia. Searle, sin embargo, ha argumentado que la conciencia es inseparable de la intencionalidad. Pero la relación entre intencionalidad y conciencia sigue siendo objeto de debate.

Thomas Nagel ha indicado que los estados conscientes como los estados de dolor, las experiencias visuales y demás, son tales que para los sujetos de estos estados en algo así como si estuvieran en ellos. Afirma que esos estados son subjetivos: para entenderlos completamente hay que entender en qué consiste estar en ellos, pero eso sólo puede hacerse adoptando el punto de vista experiencial de un sujeto que está en ellos. Los estados físicos, por el contrario, son estados objetivos paradigmáticos (es decir, no subjetivos). La ciencia física intenta caracterizar el mundo abstrayendo del punto de vista experiencial de cualquier sujeto. Según Nagel, la cuestión de si los estados mentales fenoménicos se reducen a estados físicos depende de si los estados subjetivos se reducen a estados objetivos.

Patricia Churchland cree que la respuesta apropiada a la conciencia es eliminarla: no hay tal cosa. Esta concepción, cuando se entiende de manera que niega que haya fenómenos mentales, recibe el nombre de *materialismo eliminacionista.* Sin embargo, despierta una viva oposición. Dennett y William Lycan tratan de explicar la conciencia funcionalmente. David Rosenthal argumenta que la conciencia no es sino un caso especial de intencionalidad, que los estados conscientes no son sino estados que podemos llegar a creer de determinada manera que estamos en ellos. Searle defiende que la conciencia es explicable en términos de propiedades microfísicas del cerebro. Nagel ha sugerido que la conciencia sólo puede explicarse apelando a propiedades fundamentales no mentales aún no descubiertas, que llama «propiedades protomentales». La idea de Nagel es que los puntos de vista experienciales podrían estar constituidos por propiedades protomentales y propiedades físicas. Frank Jackson y James van Cleve han alegado que las propiedades de la conciencia son irreducibles, emergentes, y Jackson mantiene además que son epifenomenales. Colin McGinn afirma que mientras las propiedades de la conciencia pueden explicarse por propiedades del cerebro, nuestras mentes pueden ser conceptualmente ciegas a esas propiedades. Podemos ser incapaces de conceptualizarlas, del mismo modo en que no podemos conceptualizar la propiedad de ser una raíz cuadrada. Baste con señalar que la naturaleza de la conciencia sigue siendo una cuestión muy abierta.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; CIENCIA COGNITIVA; CONEXIONISMO; FILOSOFÍA DE LA CIENCIA; FILOSOFÍA DEL LENGUAJE; FISICALISMO; INTENCIONALIDAD; PSICOLOGÍA POPULAR; SIGNIFICADO.

BPM

FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA, estudio filosófico de la psicología. La psicología comenzó a separarse de la filosofía con el trabajo de los experimentalistas alemanes del siglo XIX, sobre todo Fechner (1801-1887), Helmholtz (1821-1894) y Wundt (1832-1920). En la primera mitad del siglo XX se completó la separación en ese país cuando se crearon departamentos separados de psicología en muchas universidades, los psicólogos crearon sus propias revistas y asociaciones profesionales y aumentó el uso de métodos experimentales, aunque no en todas las áreas de la psicología (el primer estudio experimental de la efectividad de una terapia psicológica no se realizó hasta 1963). Pese a esta consecución de *autonomía*, la naturaleza de las conexiones, si las hay, entre la psicología y la filosofía ha seguido cuestionándose.

Una tesis radical, que virtualmente todas esas conexiones se han roto, fue defendida por el conductista John Watson en su escrito seminal de 1913 «Psychology as the Behaviorist Views It». Watson critica a los psicólogos, aun a los experimentalistas, por confiar en métodos introspectivos y por hacer de la conciencia el objeto de su disciplina. Recomienda que la psicología sea una rama experimental puramente objetiva de las ciencias naturales, que su finalidad teórica sea predecir y controlar la conducta, y descartar toda referencia a la concien-

cia. Al hacer de la conducta el único objeto de la investigación psicológica, se evita tomar partido en «esas reliquias venerables de la especulación filosófica», a saber, las teorías rivales sobre el problema mente-cuerpo, como el interaccionismo y el paralelismo. En un trabajo posterior, publicado en 1925, Watson afirmaba que el éxito del conductismo amenazaba a la existencia misma de la filosofía: «Con el punto de vista conductista ahora en ascenso, es difícil encontrar un lugar para lo que se ha venido llamando filosofía. La filosofía está pasando –lo ha hecho todo salvo pasar y, a menos que surjan cuestiones que proporcionen el fundamento de una nueva filosofía, el mundo ya ha visto a su último gran filósofo.»

Una cuestión nueva era la credibilidad del conductismo. Watson no apoyó en argumentos su tesis de que la predicción y el control de la conducta serían los únicos objetivos de la psicología. Si el intento de explicar la conducta también es legítimo, como alegan algunos anticonductistas, entonces parece ser una cuestión empírica si puede alcanzarse ese objetivo sin apelar a causas mentalistas. Watson y sus sucesores, como B. F. Skinner, no citaron ninguna prueba empírica de que pudiera ser así, sino que apelaron básicamente a argumentos filosóficos para proscribir el postulado de causas mentales. Como consecuencia, los conductistas prácticamente garantizaron que los filósofos de la psicología tendrían una tarea adicional más allá de luchar con las tradicionales cuestiones mente-cuerpo: el análisis y crítica del propio conductismo.

Aunque el conductismo y el problema mente-cuerpo no han sido nunca los únicos temas de la filosofía de la psicología, a partir de 1950 se desarrolló un conjunto mucho más rico de tópicos, cuando en la psicología estadounidense se produjo la llamada revolución cognitiva. Entre esos tópicos están el conocimiento innato y la adquisición de gramáticas transformacionales, la intencionalidad, la naturaleza de la representación mental, el funcionalismo, las imágenes mentales, el lenguaje del pensamiento, y, más recientemente, el conexionismo. Esos tópicos interesan a muchos psicólogos cognitivos y a los de otras disciplinas, como la lingüística y la inteligencia artificial, que han contribuido a la disciplina emergente conocida como ciencia cognitiva. Así, tras el declive de las distintas formas de conductismo y el consiguiente ascenso del cognitivismo, muchos filósofos de la psicología han colaborado más estrechamente con los psicólogos. La creciente cooperación se ha debido probablemente no sólo a la ampliación de las cuestiones, sino también a un cambio metodológico de la filosofía. En el periodo aproximado que va de 1945 a 1975, el análisis conceptual dominó la filosofía de la psicología estadounidense e inglesa y también la disciplina estrechamente emparentada de la filosofía de la mente. Muchos filósofos adoptaron la posición de que la filosofía era esencialmente una disciplina a priori. Esos filósofos rara vez citaban los estudios empíricos de los psicólogos. En las últimas décadas, sin embargo, la filosofía de la psicología se ha hecho más empírica, por lo menos en el sentido de prestar más atención a los detalles de los estudios empíricos de los psicólogos. El resultado son más intercambios entre filósofos y psicólogos.

Aunque el interés por la psicología cognitiva parece predominar en la filosofía de la psicología estadounidense reciente, el nuevo énfasis en los estudios empíricos se refleja también en el trabajo filosófico en cuestiones no directamente relacionadas con la psicología cognitiva. Por ejemplo, los filósofos de la psicología han escrito libros en los últimos tiempos sobre los fundamentos clínicos del psicoanálisis, los fundamentos de la terapia conductista y de la modificación de conducta, y el autoengaño. Los naturalistas han dado un paso más en insistencia en los datos empíricos, al argumentar que en la epistemología, al menos, y quizá en todas las áreas de la filosofía, habría que reemplazar las cuestiones filosóficas por cuestiones de psicología empírica o contestarlas apelando a los estudios empíricos de la psicología y las disciplinas relacionadas con ella. Es demasiado pronto para predecir los frutos del enfoque naturalista, pero esta nueva orientación podría haber complacido a Watson. Llevado a su extremo, el naturalismo haría depender a la filosofía de la psicología y no al revés, realzando así la autonomía de la psicología que Watson deseaba.

Véase también CIENCIA COGNITIVA, CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, NATURALISMO.

EEr

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, área de la filosofía dedicada al estudio de los fenómenos religiosos. Aunque las religiones son típicamente sistemas complejos de teoría y práctica, que incluyen mitos y también rituales, los filósofos tienden a centrarse en la evaluación de las pretensiones de verdades religiosas. En las principales tradiciones teístas, judaísmo, cristianismo e islam, las más importantes de esas afirmaciones se refieren a la existencia, naturaleza y actividades de Dios. Esas tradiciones normalmente conciben a Dios como una persona no encarnada, eterna, libre, omnipotente, omnisciente, creador y mantenedor del universo y el objeto propio de la obediencia y adoración humanas. Una cuestión importante es si esta concepción del objeto de la actividad religiosa humana es coherente; otra es si existe realmente un ser semejante. Los

filósofos de la religión han buscado respuestas racionales a estas preguntas.

Las principales tradiciones teístas distinguen entre las verdades religiosas que podemos descubrir e incluso conocer con la sola ayuda de la razón humana y aquellas a las que los humanos sólo pueden acceder por un desvelamiento o revelación divina. Según Tomás de Aquino, por ejemplo, la existencia de Dios y algunas cosas sobre la naturaleza divina pueden ser demostradas por la sola razón humana, pero doctrinas distintivamente cristianas como la Trinidad y la Encarnación no pueden demostrarse así y sólo son conocidas por los humanos porque Dios las ha revelado. Los teístas discrepan acerca de cómo se producen esas revelaciones divinas; los principales candidatos a vehículos de la revelación son la experiencia religiosa, las enseñanzas de un líder religioso inspirado, las sagradas escrituras de una comunidad religiosa y las tradiciones de una iglesia particular. Las doctrinas religiosas que las tradiciones cristianas toman como contenidos revelados suelen describirse como cuestiones de fe. Sin duda, esas tradiciones afirman normalmente que la fe va más allá de la mera creencia doctrinal e incluye una actitud de profunda confianza en Dios. Para muchas descripciones, sin embargo, la fe supone la creencia doctrinal y, así, hay un contraste en el propio dominio religioso entre la fe y la razón. Un modo de formular este contraste –aunque no el único– es imaginar que el contenido de la revelación se divide en dos partes. Por una parte, están las doctrinas, si las hay, que pueden conocerse con la razón humana, aunque también forman parte de la revelación; la existencia de Dios es una doctrina de este tipo si puede demostrarse con la única ayuda de la razón humana. Algunas doctrinas pueden ser aceptadas por algunos a partir de un argumento racional, mientras otros, que no disponen de una demostración racional, las aceptan por la autoridad de la revelación. Por otra parte, están aquellas doctrinas que pueden ser conocidas por la razón humana y para las que la autoridad de la revelación es la única base. Son objetos de fe más que de razón y muchas veces se describen como misterios de la fe. Los teístas discrepan acerca del modo en que tales objetos de fe exclusiva están relacionados con la razón. Una concepción prominente es que, aunque van más allá de la razón, están en armonía con ella; otra es que son contrarias a la razón. Quienes defienden que esas doctrinas tienen que ser aceptadas pese a que, o precisamente porque, son contrarias a la razón son conocidos como *fideístas;* el famoso lema *credo quia absurdum* («Creo porque es absurdo») captura el sabor del fideísmo extremo. Muchos estudiosos consideran a Kierkegaard un fideísta por su énfasis en la naturaleza paradójica de la doctrina cristiana de que Jesús de Nazaret es Dios encarnado.

Los filósofos modernos de la religión han limitado su atención, en su mayor parte, a temas tratables sin presuponer la verdad de las afirmaciones sobre la revelación de ninguna tradición concreta y han dejado la exploración de los misterios de la fe a los teólogos de las distintas tradiciones. Buena parte del trabajo filosófico consagrado a clarificar el concepto de Dios se ha centrado en rompecabezas que sugieren incoherencias en el concepto tradicional. Un tipo de rompecabezas se refiere a la coherencia de las afirmaciones individuales sobre la naturaleza de Dios. Considérese la afirmación tradicional de que Dios es todo poderoso (omnipotente). Al reflexionar sobre esta doctrina, surge una famosa cuestión: ¿puede Dios crear una roca tan pesada que ni siquiera Él pueda levantarla? Con independencia de la respuesta que se dé, parece que hay al menos una cosa que Dios no puede hacer, a saber, crear esa roca o levantarla, así que ni siquiera Dios es omnipotente. Tales rompecabezas estimulan los intentos de los filósofos analizar el concepto de omnipotencia de manera que se especifique con más precisión la extensión de las capacidades que pueden atribuirse coherentemente a un ser omnipotente. En la medida en que esos intentos tengan éxito, fomentan una comprensión más profunda del concepto de Dios y, si Dios existe, de la naturaleza divina. Otro tipo de rompecabezas se refiere a la consistencia de atribuir dos o más propiedades a Dios. Considérense las afirmaciones de que Dios es inmutable y omnisciente. Un ser inmutable es el que no puede experimentar cambios internos y un ser omnisciente el que conoce todas las verdades y no cree ninguna falsedad. Si Dios es omnisciente, parece que Dios tiene que saber primero y por tanto creer que hoy es martes y no creer que ahora es miércoles, y saber después y por tanto creer que ahora es miércoles y no creer que es martes. Si es así, las creencias de Dios cambian y, como los cambios de creencias son cambios internos, Dios no es inmutable. Parece así que Dios no es inmutable si es omnisciente. Una solución a este rompecabezas contribuiría a enriquecer la comprensión filosófica del concepto de Dios.

Una cosa es, por supuesto, elaborar un concepto coherente de Dios, y otra distinta saber, al margen de la revelación, que realmente existe ese ser. Una demostración de la existencia de Dios proporcionaría ese conocimiento y es tarea de la *teología natural* evaluar los argumentos que pretenden aportar esa demostración. En tanto que opuesta a la *teología revelada***,** la teología natural restringe las asunciones que pueden servir como premisas de sus argumentos a aquello que los humanos pueden conocer naturalmente, es decir, conocer sin ninguna revelación especial de fuentes sobrenaturales. Mucha gente ha confiado en que ese conocimiento reli-

gioso natural podría comunicarse universalmente y justificaría una forma de práctica religiosa que atraería a toda la humanidad por su racionalidad. Una religión así sería una religión natural. La historia de la teología natural ha producido una asombrosa variedad de argumentos en favor de la existencia de Dios. Los cuatro tipos principales son: argumentos ontológicos, argumentos cosmológicos, argumentos teleológicos y argumentos morales.

La primera y más famosa versión del *argumento ontológico* fue formulada por Anselmo de Canterbury en el capítulo 2 de su *Prologion*. Es un atrevido intento de deducir la existencia de Dios del concepto de Dios: entendemos que Dios es un ser perfecto, algo con respecto a lo cual no puede concebirse nada más grande. Como tenemos este concepto, Dios existe al menos en nuestras mentes como objeto del entendimiento. O Dios sólo existe en la mente o existe en la mente y también en la realidad extramental. Pero si Dios existiese sólo en la mente, podríamos concebir un ser mayor que el cual no pudiera concebirse ninguno, a saber, uno que existiese también en la realidad extramental. Puesto que el concepto de un ser mayor que el cual nada puede pensarse es incoherente, Dios no puede existir sólo en la mente. Por consiguiente, Dios existe no sólo en la mente sino también en la realidad extramental.

La crítica más celebrada de esta forma del argumento es la de Kant, quien afirmó que la existencia no es un auténtico predicado. Para Kant un auténtico predicado contribuye a determinar el contenido de un concepto y, así, sirve como parte de su definición. Pero decir que algo que cae bajo un concepto existe no añade contenido a ese concepto; no hay, dice Kant, ninguna diferencia de contenido conceptual entre 100 dólares reales y 100 dólares imaginarios. Por tanto, si existe o no algo que corresponda a un concepto no puede decidirse por medio de una definición. La existencia de Dios no puede deducirse del concepto de un ser perfecto porque la existencia no está contenida en el concepto o definición de un ser perfecto.

La discusión filosófica contemporánea se ha centrado en una versión ligeramente distinta del argumento ontológico. En el capítulo 3 del *Prologion,* Anselmo sugiere que es inconcebible que algo mayor que lo cual nada puede concebirse no exista y, así, existe necesariamente. Siguiendo este camino, filósofos como Charles Hartshorne, Norman Malcolm y Alvin Plantinga han afirmado que Dios no puede ser un ser contingente que exista en algunos mundos posibles pero no en otros. La existencia de un ser perfecto es o necesaria, en cuyo caso Dios existe en todos los mundos posibles, o imposible, en cuyo caso Dios no existe en ningún mundo posible. Para esta concepción, si es posible que exista un ser perfecto, Dios existe en cada mundo posible y, por tanto, en el mundo real. La premisa crucial en esta formulación del argumento es la asunción de que la existencia de un ser perfecto es posible; no es obviamente verdadera y puede ser rechazada sin irracionalidad. Por esta razón, Plantinga admite que el argumento no prueba o establece su conclusión, aunque mantiene que hace racional aceptar la existencia de Dios.

Las premisas clave de los distintos *argumentos cosmológicos* son enunciados de hechos obvios sobre el mundo de un tipo general. Así, el argumento por una causa primera comienza con la observación de que ahora hay cosas que sufren cambios y cosas que causan cambios. Si algo es una causa de un cambio semejante sólo si a su vez algo es la causa de que cambie, hay una cadena infinitamente larga de causas del cambio. Pero, se pretende, no puede haber una cadena causal infinita. Por tanto, hay algo que causa el cambio sin que nada sea causa de sus cambios, es decir, una causa primera. Muchos críticos de esta forma del argumento niegan su asunción de que no puede haber un regreso causal o cadena causal infinitos. El argumento tampoco consigue mostrar que sólo hay una causa primera ni que una causa primera tenga que tener atributos como la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad perfecta.

Una versión del argumento cosmológico que ha merecido mayor atención de los filósofos contemporáneos es el argumento de la contingencia a la necesidad. Comienza con la observación de que hay *seres contingentes* –seres que podrían no haber existido–. Puesto que los seres contingentes no existen con necesidad lógica, la existencia de un ser contingente tiene que ser causada por otro ser, puesto que de otro modo no habría ninguna explicación de por qué existe en vez de no existir. O la cadena causal de seres contingentes tiene un primer miembro, un ser contingente no causado por ningún otro ser contingente, o es infinitamente larga. Si, en primer lugar, la cadena tiene un primer miembro, entonces existe un ser necesario que es su causa. Después de todo, al ser contingente, el primer miembro tiene que tener una causa, pero su causa no puede ser otro ser contingente. Por consiguiente, su causa tiene que ser no contingente, esto es, un ser que no podría no existir y, por ello, es necesario. Si, en segundo lugar, la cadena es infinitamente larga, entonces existe un ser necesario que causa a la cadena como un todo. Es así porque la cadena como un todo, siendo a su vez contingente, requiere una causa que tiene que ser no contingente al no formar parte de la cadena. En cualquier caso, si hay seres contingentes, existe un ser necesario. Por tanto, dado que existen seres contingentes, hay un ser necesario que es la causa de su existencia.

Los críticos del argumento atacan su asunción de que tiene que haber una explicación para la existencia de cada ser contingente. Rechazando el principio de que hay una razón suficiente para la existencia de cada cosa contingente, argumentan que la existencia de por lo menos algunos seres contingentes es un hecho en bruto inexplicable. Y aunque el principio de razón suficiente sea verdadero, su verdad no es obvia y, por tanto, no sería irracional rechazarlo. En consonancia, William Rowe concluye que esta versión del argumento cosmológico no demuestra la existencia de Dios, pero deja abierta la cuestión de si muestra que la creencia teísta es razonable.

El punto de partida del *argumento teleológico* es el fenómeno de la orientación a objetivos en la naturaleza. Tomás de Aquino, por ejemplo, comienza con la afirmación de que vemos que las cosas que carecen de inteligencia actúan por un fin de manera que se alcance el mejor resultado. La ciencia moderna ha desacreditado esta teleología metafísica universal, pero muchos sistemas biológicos parecen exhibir una notable adaptación de los medios a los fines. Así, como insistía William Paley (1743-1805), el ojo está adaptado a la visión y sus partes cooperan de formas complejas para producirla. Esto sugiere una analogía entre esos sistemas biológicos y los artefactos humanos, de los que se sabe que son productos de un diseño inteligente. Expresado en términos mecánicos, la analogía funda la afirmación de que el mundo como un todo es como una gran máquina compuesta de varias máquinas pequeñas. Las máquinas han sido diseñadas por diseñadores humanos inteligentes. Puesto que efectos similares tienen causas similares, el mundo como un todo y varias de sus partes son probablemente productos del diseño de una inteligencia parecida a la humana pero mayor en proporción a la magnitud de sus efectos. Como esta versión del argumento descansa en una analogía, el argumento es conocido como *argumento analógico* en favor de la existencia de Dios; también se le conoce como *argumento del designio,* puesto que concluye la existencia de un diseñador inteligente del mundo.

Hume sometió al argumento del designio a una crítica detenida en sus *Diálogos sobre la religión natural*. Si, como sostienen muchos estudiosos, el personaje Filón habla por Hume, Hume realmente no rechaza el argumento. Piensa, sin embargo, que sólo asegura la débil conclusión de que la causa o causas del orden en el universo probablemente guarde alguna remota analogía con la inteligencia humana. Como este modo de decirlo indica, el argumento no descarta al politeísmo: quizá fueron distintas divinidades menores las que diseñaron los leones y los tigres. Además, la analogía con los artífices humanos sugiere que el diseñador o diseñadores del universo no lo crearon de la nada, sino que se limitaron a imponer orden en la materia ya existente. Teniendo en cuenta la mezcla de bien y mal en el universo, el argumento no muestra que el diseñador o diseñadores sean lo bastante admirables moralmente como para merecer obediencia o adoración. Desde los tiempos de Hume, el argumento del designio ha sido socavado por la emergencia de las explicaciones darwinistas de las adaptaciones biológicas en términos de selección natural, que dan una explicación alternativa de esas adaptaciones en términos de una competencia despiadada.

Algunos *argumentos morales* para la existencia de Dios se ajustan al patrón de la *inferencia a la mejor explicación*. Se ha argumentado que la hipótesis de que la moralidad depende de la voluntad de Dios da la mejor explicación de la objetividad de las obligaciones morales. El argumento moral de Kant, que probablemente es el representante mejor conocido de este tipo, adopta un giro diferente. Según Kant, el bien completo consiste en la virtud perfecta recompensada por la felicidad perfecta, y la virtud merece ser recompensada con una felicidad proporcional, porque le hace a uno digno de ser feliz. Si la moralidad tiene que reclamar la lealtad de la razón, el bien completo tiene que ser una posibilidad real, y por ello la razón práctica está autorizada a postular las condiciones necesarias para que se dé su posibilidad. Hasta donde podemos decir, la naturaleza y sus leyes no proporcionan esa garantía; en este mundo, aparentemente, muchas veces los virtuosos sufren y los viciosos medran. Y aunque el funcionamiento de las leyes naturales produjera felicidad en proporción a la virtud, sería una mera coincidencia, y por tanto los agentes morales infinitos no serían finitos porque su virtud les hiciera merecedores de la felicidad. Así, la razón práctica está justificada al postular un agente sobrenatural con suficiente bondad, conocimiento y poder como para asegurar que los agentes finitos merezcan la felicidad que merecen como recompensa por su virtud, aunque la razón teórica no puede saber nada de ese ser. Los críticos de este argumento han negado que tengamos que postular una conexión sistemática entre la virtud y la felicidad para tener buenas razones para ser morales. En realidad, esa asunción podría hacer que alguien cultivase la virtud para asegurarse la felicidad y no por sí misma.

Parece por consiguiente que ninguno de estos argumentos por sí mismo prueba concluyentemente la existencia de Dios. No obstante, algunos de ellos podrían contribuir a establecer la existencia de Dios por acumulación. Según Richard Swinburne, los argumentos cosmológico, teológico y moral incrementan individualmente la probabilidad de la

existencia de Dios, aunque ninguno de ellos la hace más probable que improbable. Pero cuando se añaden otras pruebas en su favor, como las derivadas de ocurrencias providenciales y de la experiencia religiosa, Swinburne concluye que el teísmo pasa a ser más probable que su negación. Esté o no en lo cierto, parece correcto juzgar la racionalidad de la creencia teísta a la luz del conjunto de las pruebas.

Pero también hay un argumento en contra del teísmo. Los filósofos de la religión se interesan por los argumentos en contra de la existencia de Dios, y la equidad parece exigir que el conjunto de las pruebas contiene muchas cosas que afectan negativamente a la racionalidad de la creencia en Dios. El *problema del mal* suele verse como la objeción más fuerte al teísmo. Pueden distinguirse dos tipos de mal. El *mal moral* inhiere en las acciones malas de los agentes morales y las consecuencias que producen. Un ejemplo es la tortura del inocente. Cuando las malas acciones se consideran teológicamente como ofensas a Dios, se ven como pecados. Los *males naturales* son consecuencias malas que aparentemente se derivan de fuerzas naturales impersonales, por ejemplo, el sufrimiento humano y animal producido por catástrofes naturales como los terremotos y las epidemias. Los dos tipos de mal plantean la cuestión de qué razones podría tener un ser omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno para permitir o tolerar su existencia. La teodicea es el intento de responder a esta cuestión y, por tanto, de justificar los caminos de Dios para los humanos.

Por supuesto, pueden negarse los presupuestos de la cuestión. Algunos pensadores han defendido que el mal es irreal; otros, que la deidad es limitada y carece del poder o el conocimiento precisos para impedir que sucedan los males. Si se acepta el presupuesto de la cuestión, la mejor estrategia para la teodicea parece ser afirmar que cada mal que Dios permite es necesario para un bien mayor o para evitar una alternativa igual de mala, si no peor. La forma más fuerte de esta doctrina es la tesis de Leibniz de que éste es el mejor de los mundos posibles. Es implausible que los humanos, con sus limitaciones cognitivas, pueda llegar a entender todos los detalles de los bienes mayores que hacen necesarios los males, suponiendo que existan esos bienes. Sin embargo, podemos entender cómo contribuyen algunos males a la consecución de bienes. Según la teodicea formadora del espíritu de John Hick, que está enraizada en una tradición que se remonta a Ireneo, cualidades humanas admirables como la compasión no podrían existir salvo como respuesta al sufrimiento y, así, el mal desempeña un papel necesario en la formación del carácter moral. Pero esta línea de pensamiento no parece proporcionar una teodicea completa, porque buena parte del sufrimiento de los animales pasa inadvertido para los humanos y los abusos a niños suelen destruir y no fortalecer el carácter moral de la víctima.

La discusión filosófica reciente se ha centrado con frecuencia en la afirmación de que la existencia de un ser omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno es inconsistente con la existencia del mal o de una cierta cantidad de mal. Es el problema lógico del mal, y la mejor respuesta a él es la *defensa de la libertad de la voluntad*. A diferencia de la teodicea, esta defensa no especula con las razones de Dios para permitir el mal, sino que se limita a argumentar que la existencia de Dios es consistente con la existencia del mal. Su idea clave es que el bien moral no podría existir sin acciones voluntarias libres que no estén causalmente determinadas. Si Dios quiere producir bien moral, tiene que crear criaturas libres de cuya cooperación dependa, y así la omnipotencia divina está limitada por la libertad que Dios confiere a las criaturas. Como las criaturas también son libres de hacer el mal, es posible que Dios no pudiera haber creado un mundo con bien moral pero sin mal moral. Plantinga extiende la defensa del mal moral al mal natural sugiriendo que también es posible que todo el mal natural se deba a acciones libres de personas no humanas como Satán y sus cohortes. Plantinga y Swinburne han abordado también el problema probabilista del mal, que es la tesis de que la existencia del mal refuta o hace improbable la hipótesis de la existencia de Dios. Los dos argumentan que no es el caso.

Finalmente, merece la pena mencionar otros tres tópicos en los que han trabajado con dedicación los filósofos de la religión contemporáneos. El desafío que representaba la tesis del positivismo lógico de que el lenguaje teológico *carece de significado cognitivo* estimuló una serie de importantes estudios sobre el significado y el uso del lenguaje religioso. Recientemente, personas comprometidas con la elaboración de una filosofía explícitamente cristiana han propuesto defensas de doctrinas cristianas como la Trinidad, la Encarnación y la Redención. Un creciente aprecio del pluralismo religioso ha agudizado el interés por las cuestiones referentes a la relatividad cultural de la racionalidad religiosa y también ha estimulado el progreso hacia una filosofía comparada de las religiones. Estas contribuciones ayudan a hacer de la filosofía de la religión un campo de investigación vivo y variado.

Véase también ATRIBUTOS DIVINOS, NATURALISMO TEOLÓGICO, PARADOJAS DE LA OMNIPOTENCIA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, TOMÁS DE AQUINO.

PLQ

FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, estudio de la lógica y métodos de las ciencias sociales. Sus cuestiones centrales incluyen: ¿cuáles son los criterios que definen una buena explicación social? ¿En qué (si en algo) se diferencian las ciencias sociales de las ciencias naturales? ¿Hay un método distintivo para la investigación social? ¿Con qué procedimientos empíricos han de evaluarse las afirmaciones de las ciencias sociales? ¿Hay leyes sociales irreducibles? ¿Hay relaciones causales entre fenómenos sociales? ¿Requieren los hechos y regularidades sociales algún tipo de reducción a hechos sobre individuos? ¿Cuál es el papel de la teoría en la explicación social? La filosofía de las ciencias sociales pretende dar una interpretación de las ciencias sociales que responda a estas preguntas.

La filosofía de las ciencias sociales, lo mismo que la de las ciencias naturales, tiene tanto una cara descriptiva como una prescriptiva. Por una parte, trata *de* las ciencias sociales –de las explicaciones, métodos, argumentos empíricos, teorías, hipótesis, etc., que de hecho aparecen en la literatura de las ciencias sociales–. Esto quiere decir que el filósofo necesita un extenso conocimiento de distintas áreas de la investigación social para poder formular un análisis de las ciencias sociales que se corresponda adecuadamente con la práctica del científico. Por otra parte, es un área de carácter *epistémico:* se ocupa de la idea de que las teorías e hipótesis científicas se proponen como *verdaderas* o probables y se justifican sobre bases *racionales (*empíricas y teóricas). El filósofo intenta proporcionar una evaluación crítica de los métodos y prácticas existentes en las ciencias sociales en la medida en que resultan garantizar la verdad menos de lo que cabría esperar. Estos dos aspectos de la empresa filosófica sugieren que la filosofía de las ciencias sociales tendría que construirse como una reconstrucción racional de la práctica existente en esas ciencias –una reconstrucción guiada por la práctica existente, pero que iría más allá de ella identificando asunciones, formas de razonamiento y armazones explicativos deficientes.

Los filósofos no se han puesto de acuerdo con respecto a la relación entre las ciencias sociales y naturales. El *naturalismo* es una posición que mantiene que los métodos de las ciencias sociales tendrían que ser muy semejantes a los de las ciencias naturales. Esta posición está muy vinculada al *fisicalismo,* la doctrina de que todos los fenómenos y regularidades de nivel elevado –incluidos los fenómenos sociales– son reductibles en última instancia a las entidades físicas y las leyes que las gobiernan. Frente a ella, está la concepción de que las ciencias sociales son inherentemente distintas de las ciencias naturales. Esta perspectiva mantiene que los fenómenos sociales son metafísicamente distinguibles de los fenómenos naturales por ser *intencionales* –por depender de acciones significativas de los individuos–. Desde este punto de vista, los fenómenos naturales admiten explicaciones causales, mientras que los fenómenos sociales requieren una explicación intencional. La posición antinaturalista también defiende que hay una diferencia análoga entre los métodos de las ciencias sociales y naturales. Los defensores del método de *Verstehen* mantienen que hay un método de interpretación intuitiva de la acción humana que es radicalmente distinto de los métodos de investigación de las ciencias naturales.

Una importante escuela de la filosofía de las ciencias sociales hunde sus raíces en el hecho de la significación de la acción humana. La sociología interpretativa mantiene que el objetivo de la investigación social es dar interpretaciones de la conducta humana en el contexto de disposiciones significativas específicas de una cultura. Este enfoque establece una analogía entre los textos literarios y los fenómenos sociales: unos y otros son sistemas complejos de elementos significativos y el objetivo del intérprete es dar una interpretación de los elementos que les dé un sentido. A este respecto, la ciencia social supone una investigación *hermenéutica:* exige que el intérprete concilie los significados subyacentes de un complejo de comportamiento social determinado, del mismo modo en que el crítico literario construye una interpretación de los significados de un texto literario complejo. El tratamiento de Weber de la relación entre el capitalismo y la ética protestante proporciona un ejemplo de este enfoque. Weber intenta identificar los elementos de la cultura europea ocidental que conformaron la acción humana en ese entorno para dar lugar al capitalismo. Así visto, el calvinismo y el capitalismo son complejos históricamente específicos de valores y significados y, viendo cómo se corresponde el capitalismo con las estructuras significativas del calvinismo, ayuda a entender mejor la emergencia del capitalismo.

Los sociólogos interpretativos suelen considerar que la significatividad de los fenómenos sociales implica que éstos no admiten una explicación causal. Sin embargo, puede aceptarse la idea de que los fenómenos sociales proceden de las acciones intencionales de los individuos sin renunciar al objetivo de dar una explicación causal de los fenómenos sociales. Hay que distinguir entre la idea general de relación causal entre dos eventos o condiciones y la idea más concreta de «determinación causal por leyes naturales estrictas». Es cierto que los fenómenos sociales no suelen derivarse de leyes naturales estrictas: las guerras no son el resultado de tensiones políticas previas del modo en que los terremotos resultan de condiciones anteceden-

tes en la placa tectónica. Sin embargo, como pueden derivarse de las elecciones individuales relaciones causales no deterministas, es evidente que los fenómenos sociales admiten explicaciones causales, y de hecho la explicación social depende en buena medida del postulado de relaciones causales entre eventos y procesos sociales –por ejemplo, la afirmación de que la eficiencia administrativa de un Estado es un factor causal crucial a la hora de determinar el éxito o fracaso de un movimiento revolucionario. Un objetivo central de la explicación causal es descubrir las condiciones existentes antes del evento que, dadas las regularidades gobernadas por leyes entre fenómenos de ese tipo, son suficientes para producir el fenómeno. Decir que *C* es una causa de *E* es afirmar que la ocurrencia de *C*, en el contexto de un área de procesos y mecanismos sociales *A*, da lugar a *E* (o incrementa la plausibilidad de que *E* se dé). La idea de mecanismo causal (una serie de eventos o acciones que llevan de causa a efecto) es central en los argumentos causales de las ciencias sociales. Supóngase que se alega que la extensión de una línea de metro del centro de la ciudad a la periferia es la causante del deterioro de los institutos de enseñanza media en el centro. Para hacer esa afirmación hay que dar alguna descripción de los mecanismos sociales y políticos que ligan la condición antecedente con el consecuente.

Una variedad importante de explicación causal en las ciencias sociales es la explicación materialista. Las explicaciones de este tipo intentan explicar una característica social en términos de características del entorno material en cuyo contexto se da el fenómeno social. Entre las características del entorno que suelen aparecer en las explicaciones materialistas están la topografía y el entorno; así, se mantiene en ocasiones que el bandidismo aparece en regiones remotas porque lo abrupto del terreno dificulta la represión estatal de los bandidos. Pero las explicaciones materialistas también pueden mencionar las necesidades materiales de la sociedad –por ejemplo, la necesidad de producir alimentos y otros bienes de consumo para sustento de la población–. Así, Marx mantiene que el desarrollo de las «fuerzas productivas» (tecnología) guía el desarrollo de las relaciones de propiedad y los sistemas políticos. En cada caso, la explicación materialista debe hacer referencia al hecho de la agencia humana –el hecho de que los seres humanos son capaces de hacer elecciones deliberadas a partir de sus deseos y creencias– para sacar adelante la explicación. En el ejemplo del bandidismo, la explicación depende del hecho de que los bandidos son lo bastante prudentes como para darse cuenta de que sus posibilidades de supervivencia son mayores en la periferia que en el centro. Por tanto, también las explicaciones materialistas aceptan que los fenómenos sociales dependen de las acciones intencionales de los individuos.

Una cuestión central de la filosofía de las ciencias sociales se refiere a la relación entre las regularidades sociales y los hechos individuales. El *individualismo metodológico* es la tesis de la primacía de los hechos individuales sobre los hechos acerca de entidades sociales. Esta doctrina adopta tres formas: una tesis sobre las entidades sociales, una tesis sobre los conceptos sociales y una tesis sobre las regularidades sociales. La primera versión mantiene que las entidades sociales son reducibles a conjuntos de individuos –del modo en que una compañía de seguros sería reducible al conjunto de sus empleados, supervisores, directivos y propietarios, cuyas acciones constituirían la compañía–. Del mismo modo, a veces se sostiene que los conceptos sociales han de ser reducibles a conceptos que únicamente hablen de individuos –por ejemplo, el concepto de clase social tendría que definirse en términos de conceptos referidos únicamente a los individuos y su comportamiento–. Finalmente, a veces se defiende que las regularidades sociales han de derivarse de regularidades del comportamiento individual. Veamos ahora algunas doctrinas opuestas al individualismo metodológico. En su extremo está el *holismo metodológico*, la doctrina de que las entidades, hechos y leyes sociales son autónomas e irreducibles; por ejemplo, estructuras sociales como el Estado tienen propiedades dinámicas independientes de las creencias y propósitos de las personas que ocupen posiciones en esa estructura. Una tercera posición intermedia entre ambas mantiene que toda explicación social requiere microfundamentos –una descripción de las circunstancias en el nivel de los individuos que llevaron a éstos a comportarse de manera que se dieran las regularidades sociales observadas–. Si observamos que una huelga de la industria tiene éxito durante un periodo prolongado de tiempo, no basta para explicarlo con referirse a los intereses comunes de los miembros del sindicato en que triunfen sus reivindicaciones. Se necesita, más bien, información sobre las circunstancias de los miembros individuales del sindicato que les llevan a contribuir a la consecución de ese objetivo público. La tesis de los microfundamentos, sin embargo, no requiere que las explicaciones sociales se formulen por medio de conceptos no sociales; antes bien, las circunstancias de los agentes individuales pueden caracterizarse en términos sociales.

Una idea central en muchas teorías de la explicación es que la explicación depende de leyes generales que gobiernen los fenómenos en cuestión. Así, el descubrimiento de las leyes de la electrodinámica permitió la explicación de múltiples fenómenos electromagnéticos. Pero los fenómenos so-

ciales proceden de las acciones intencionales de hombres y mujeres; por tanto, ¿de qué tipos de regularidades se dispone como base para la elaboración de explicaciones sociales? Un fructífero entramado de investigación en ciencias sociales lo constituye la idea de que los hombres y las mujeres son *racionales* y por ello es posible explicar su comportamiento como resultado de una deliberación sobre los medios adecuados para alcanzar sus fines individuales. Este hecho da lugar a su vez a un conjunto de regularidades acerca del comportamiento individual que puede servir de base a la explicación social. Podemos explicar algunos fenómenos sociales complejos como el resultado por agregación de las acciones de un número crecido de agentes con un conjunto de objetivos hipotéticos en un entorno estructurado de elección.

Los científicos sociales se han inclinado muchas veces por dar *explicaciones funcionales* de los fenómenos sociales. Una explicación funcional de una característica social explica la presencia y persistencia de la característica en términos de las consecuencias beneficiosas que tiene para el funcionamiento del sistema social como un todo. Puede defenderse, por ejemplo, que los clubes deportivos para la clase obrera británica existen porque proporcionan a los trabajadores una válvula de escape para una energía que de otro modo se emplearía en luchar contra un sistema explotador, socavando así la estabilidad social. Los clubes deportivos se explican, entonces, en términos de su contribución a la estabilidad social. Este tipo de explicación se basa en una analogía entre biología y sociología. Los biólogos explican los caracteres de las especies en términos de su contribución al éxito reproductivo y los sociólogos explican a veces los caracteres sociales en términos de su contribución al éxito «social». La analogía es, no obstante, confundente, porque en el campo de la biología hay un mecanismo general para establecer la funcionalidad que está ausente del campo social. Es el mecanismo de la selección natural, por el que una especie llega a un conjunto de caracteres que son localmente óptimos. En el dominio social no funciona ningún proceso análogo y, por ello, carece de fundamento suponer que los caracteres sociales existen *por* sus consecuencias beneficiosas para el bien de la sociedad como un todo (o de subsistemas importantes dentro de la sociedad). Por tanto, las explicaciones funcionales de los fenómenos sociales han de contrapesarse con descripciones específicas de los procesos causales que subyacen en las relaciones funcionales postuladas.

Véase también **CAUSALIDAD, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, TEORÍA DE LA DECISIÓN, *VERSTEHEN*.**

DEL

FILOSOFÍA DE OXFORD, véase **FILOSOFÍA ANALÍTICA.**

FILOSOFÍA DEL ARTE, véase **ESTÉTICA.**

FILOSOFÍA DEL DERECHO, llamada también jurisprudencia general, estudio de los problemas teóricos y conceptuales relativos a la naturaleza de la ley como tal, en tanto que común a cualquier sistemas legal.

Los problemas de la filosofía del derecho forman a grandes rasgos dos grupos. El primero contiene problemas internos a la ley y a los sistemas legales como tales. Entre ellos están: *a)* la naturaleza de las normas legales, las condiciones en las que puede decirse que existen e influyen en la práctica, su carácter normativo, como conminaciones o recomendaciones, y la (in)determinación de su lenguaje; *b)* la estructura y carácter lógico de las normas legales, el análisis de los principios legales como una clase de normas legales y la relación entre la fuerza normativa de la ley y la coerción; *c)* las condiciones de identidad de los sistemas legales: cuándo existe un sistema legal y dónde acaba un sistema legal y empieza otro; *d)* la naturaleza del razonamiento usado en los tribunales al juzgar casos; *e)* la justificación de las decisiones legales: si la justificación legal procede de una cadena de inferencias o de la coherencia de las normas y decisiones, y la relación entre justificación intralegal y extralegal; *f)* la naturaleza de la validez legal y de lo que hace de una norma una ley válida, la relación entre validez y eficacia, el hecho de que las normas de un sistema legal sean obedecidas por quienes están sujetos a las normas; *g)* propiedades de los sistemas legales, como la comprehensividad (la pretensión de regular todo comportamiento) y la completitud (la ausencia de lagunas en la ley); *h)* derechos legales: bajo qué condiciones los poseen los ciudadanos y su estructura analítica en tanto que protegidos por disposiciones normativas; *i)* la interpretación legal: si es un rasgo generalizado de la ley o está sólo en algunos tipos de sentencias, su racionalidad o no y su carácter esencialmente ideológico o no.

El segundo grupo de problemas se refiere a la relación entre la ley como institución social particular de una sociedad y la más amplia vida política y moral de esa sociedad: *a)* la naturaleza de la obligación legal: si hay obligación, *prima facie* o final, de obedecer la ley como tal, si sólo hay obligación de obedecer la ley cuando se cumplen determinadas condiciones, y si es así, cuáles pueden ser esas condiciones; *b)* la autoridad de la ley, y las condiciones para que un sistema legal tenga autoridad o legitimidad política o moral; *c)* las funciones de la ley: si los sistemas legales realizan funciones en la sociedad que son internas al diseño de la ley y el

análisis del funcionamiento de los sistemas legales desde la perspectiva de la moral política; *d)* concepto legal de responsabilidad: su análisis y su relación con los conceptos morales y políticos de responsabilidad; en concreto, el lugar de los elementos mentales y causales en la asignación de responsabilidades y el análisis de esos elementos; *e)* el análisis y justificación de las penas legales; *f)* la libertad legal y si hay límites propios o no para la invasión del sistema legal en la libertad individual, la plausibilidad del moralismo legal; *g)* la relación entre ley y justicia y el papel de un sistema legal en el mantenimiento de la justicia social; *h)* la relación entre derechos legales y derechos políticos o morales; *i)* el *status* del razonamiento legal como una forma de razonamiento práctico y la relación entre ley y razón práctica; *j)* ley y economía; si las decisiones legales trazan de hecho caminos, o si deberían hacerlo, para la eficiencia económica; *k)* los sistemas legales como fuentes y encarnaciones del poder político y la ley como esencialmente engendrada por, o imbuida de, prejuicios de raza o clase, o no.

Las posiciones teóricas en filosofía del derecho tienden a agruparse en tres amplias variedades: el positivismo legal, la ley natural y el realismo legal. El positivismo legal se centra en el primer conjunto de problemas y, típicamente da soluciones formales o independientes del contexto a esos problemas. Por ejemplo, el positivismo legal tiende a considerar la validez legal como una propiedad que una disposición legal deriva meramente de su relación formal con otras disposiciones legales; una ley moralmente injusta sigue siendo para el positivismo legal una disposición legalmente válida si satisface las condiciones de existencia formal exigidas. Los derechos legales existen como consecuencias normativas de las disposiciones legales válidas; no se plantea ninguna cuestión acerca del *status* del derecho desde el punto de vista de la moralidad política. El positivismo legal no niega la importancia del segundo conjunto de problemas, pero asigna su tratamiento a otras disciplinas –filosofía política, filosofía moral, sociología, psicología, etc–. Las cuestiones referentes a cómo tendría que diseñar la sociedad sus instituciones legales, para el positivismo legal, no son, técnicamente hablando, problemas de la filosofía del derecho, aunque varios positivistas legales han presentado teorías sobre esas cuestiones.

La teoría de la ley natural y el realismo legal, por el contrario, contemplan la nítida distinción entre los dos tipos de problemas como una argucia del propio positivismo legal. Sus respuestas al primer conjunto de problemas tienden a ser sustantivas o dependientes del contexto. La teoría de la ley natural, por ejemplo, consideraría la cuestión de si una ley es consonante con la razón práctica, o si un sistema legal es moral y políticamente legítimo, como determinante en todo o en parte de la cuestión de la validez legal, o si una norma legal garantiza un derecho legal. La teoría consideraría que la relación entre un sistema legal y la libertad o la justicia es determinante en todo o en parte de la fuerza normativa y de la justificación de ese sistema y sus leyes. El realismo legal, sobre todo en su forma politizada contemporánea, ve el pretendido papel de la ley para legitimar determinados intereses de género, raza o clase como la propiedad más sobresaliente de la ley para el análisis teórico, y las cuestiones de la determinación de las disposiciones legales, o la interpretación legal o el derecho legal, como valiosas únicamente al servicio del proyecto de explicar la fuerza política de la ley y los sistemas legales.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, JURISPRUDENCIA, LEY NATURAL, MORALISMO LEGAL, POSITIVISMO LEGAL, REALISMO LEGAL.**

RASH

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, estudio filosófico del lenguaje natural y su funcionamiento, en especial del significado lingüístico y el uso del lenguaje. Un *lenguaje natural* es cualquiera de los miles de lenguas que se han desarrollado históricamente entre las poblaciones de seres humanos y se usan para propósitos cotidianos –como el inglés, el italiano, el swahili y el latín–, en oposición a los «lenguajes» formales y demás lenguajes artificiales inventados por matemáticos, lógicos y teóricos de la computación, como la aritmética, el cálculo de predicados, LISP y COBOL. Hay casos intermedios, por ejemplo, el esperanto, el *pidgin english* y el tipo de «filosofiano» que mezcla palabras del español con símbolos lógicos. La filosofía del lenguaje contemporánea se centra en la teoría del significado, aunque también abarca la teoría de la referencia, la teoría de la verdad, la pragmática filosófica y la filosofía de la lingüística.

La cuestión principal que se plantea la teoría del significado es: ¿qué es lo que hace que ciertas marcas físicas y ruidos sean expresiones lingüísticas significativas y qué confiere a un conjunto determinado de marcas o ruidos el significado distintivo que tiene? Una teoría del significado también tiene que dar una descripción comprehensiva de los «fenómenos del significado» o propiedades semánticas generales de las oraciones: sinonimia, ambigüedad, entrañamiento y demás. Algunos teóricos han pensado expresar estas cuestiones y problemas en términos de ítems lingüísticamente neutrales llamados «proposiciones»: ¿qué es lo que hace que un conjunto determinado de marcas o ruidos exprese la proposición que expresa? Cfr. «*La neige est*

blanche» expresa la proposición de que la nieve es blanca» y «Son oraciones sinónimas las que expresan la misma proposición». Desde este punto de vista, *entender* una oración es «captar» la proposición expresada por esa oración. Pero la función explicativa, e incluso la existencia de tales entidades, es discutida.

Se ha mantenido muchas veces que algunas oraciones especiales son *verdaderas* exclusivamente en virtud de sus significados y/o de los significados de sus expresiones componentes, sin que importe cómo sea el mundo extralingüístico («Ningún soltero está casado», «Si una cosa es azul, tiene color»). Tales oraciones vacuamente verdaderas son llamadas *analíticas*. Sin embargo, Quine y otros han puesto en duda que realmente exista la analiticidad.

Los filósofos han ofrecido diversas hipótesis marcadamente contrapuestas sobre la naturaleza del significado. Entre ellas: 1) la concepción referencial de que las palabras significan representando cosas y que una oración significa lo que significa porque sus partes se corresponden referencialmente con elementos de un estado de cosas real o posible del mundo; 2) las teorías ideacionales o mentalistas, según las cuales los significados son ideas o fenómenos psicológicos en la mente de la gente; 3) las teorías del «uso», que se inspiran en Wittgenstein y en menor medida en J. L. Austin: el «significado» de una expresión lingüística es su papel convencionalmente asignado como pieza usada en una o más prácticas sociales existentes; 4) la hipótesis de H. P. Grice de que el significado de una oración o de una palabra es una función de la respuesta de la audiencia que un hablante típico trataría de provocar al usarla; 5) las teorías del papel inferencial, como la desarrollada por Wilfrid Sellars a partir de las opiniones de Carnap y Wittgenstein: el significado de una oración es especificado por el conjunto de las oraciones de las que aquélla puede inferirse correctamente y el conjunto de las que pueden inferirse de ella (Sellars prevé unos movimientos de «entrada al lenguaje» y «salida del lenguaje» como partes constitutivas del significado, además de las inferencias); 6) el verificacionismo, que es la tesis de que el significado de una oración es el conjunto de las posibles experiencias que la confirmarían o proporcionarían pruebas materiales para su verdad; 7) la teoría veritativo-condicional: el significado de una oración es la condición distintiva que la *haría* verdadera, la situación o estado de cosas que, si se diera, haría verdadera a la oración; 8) la hipótesis vacía o enfoque eliminacionista, conforme al cual el «significado» es un mito, sin que exista nada semejante –una tesis radical que puede provenir de la doctrina de Quine de la indeterminación de la traducción o del materialismo eliminacionista de la filosofía de la mente.

Siguiendo los trabajos originales de Carnap, Alonzo Church, K. J. J. Hintikka y Richard Montague en la década de 1950, la teoría del significado ha hecho un uso creciente de los «mundos posibles» –basándose en la lógica intensional como aparato analítico–. Las proposiciones (significados oracionales considerados como entidades) y las condiciones de verdad como antes en la hipótesis 7, se identifican ahora normalmente con conjuntos estructurados de mundos posibles –por ejemplo, el conjunto de mundos *en los que* la abuela materna de Aristóteles odia el brécol–. La estructura impuesta a esos conjuntos, que se corresponde con la estructura intuitiva de constituyentes de una proposición (los conceptos «abuela» y «odiar» son constituyentes de la proposición anterior), da cuenta de las propiedades del significado de las oraciones que expresan esa proposición.

A las teorías del significado también puede llamárselas *semánticas* como en «semántica griceana» o «semántica verificacionista», aunque a veces el término se restringe a teorías referenciales y/o veritativo-condicionales, que postulan relaciones constitutivas del significado entre las palabras y el mundo extralingüístico. Muchas veces la semántica se opone a la *sintaxis,* la estructura de las relaciones de orden gramaticalmente admisibles entre palabras en las oraciones bien formadas, y a la *pragmática,* las reglas que gobiernan el uso de las expresiones significativas en contextos de habla determinados; pero los lingüistas han descubierto que los fenómenos semánticos no pueden separarse nítidamente de los fenómenos sintácticos o pragmáticos.

En una acepción aún más especializada, la *semántica lingüística* es el estudio detallado (típicamente en un formato vertitativo-condicional) de tipos determinados de construcciones en lenguajes naturales específicos; por ejemplo, las cláusulas de creencia en inglés o las frases adverbiales en kwakiutl. La semántica lingüística en este sentido es practicada por algunos filósofos del lenguaje, algunos lingüistas y, a veces, por unos y otros trabajando conjuntamente. La gramática de Montague y la semántica de situaciones son formatos corrientes para esos trabajos, y se basan ambas en una lógica intensional.

La *teoría de la referencia* es estudiada tanto si se acepta como si no la teoría del significado referencial o la de condiciones de verdad. Su cuestión central es: ¿en virtud de qué designa una expresión lingüística una o más cosas en el mundo? (Antes de teorizar y definir usos técnicos, «designar», «denotar» y «referir» se usan de manera intercambiable.) Las expresiones denotativas se dividen en *términos singulares,* que pretender designar cosas individuales, y *términos generales,* que pueden aplicarse a más de una cosa a la vez. Los términos singulares incluyen nombres propios («Carmen», «Bangla-

desh»), descripciones definidas («mi hermano», «el primer niño nacido en el nuevo mundo») y pronombres singulares de diversos tipos («esto», «tú», «ella»). Los términos generales incluyen nombres comunes («caballo», «cubo de basura»), términos de masa («agua», «grafito») y pronombres plurales («ellos», «aquellos»).

La teoría de la referencia dominante en el siglo XX ha sido la *teoría descriptiva,* la concepción según la cual los términos lingüísticos refieren expresando rasgos o propiedades descriptivas, siendo el referente el ítem o ítems que de hecho poseen esas propiedades. Por ejemplo, una descripción definida lo hace directamente: «Mi hermano» denota a cualquier persona que tenga la propiedad de ser mi hermano. Según la teoría descriptiva de los nombres propios, cuya defensa más articulada se debe a Russell, tales nombres expresan propiedades identificatorias indirectamente, abreviando descripciones definidas. Se consideraba que un término general como «caballo» expresaba un racimo de propiedades distintivas de los caballos; y así sucesivamente. Pero la teoría descriptiva fue seriamente criticada a finales de la década de 1960, por Keith Donnellan, Saul Kripke e Hilary Putnam, y fue generalmente abandonada, por varias razones en cada caso, en favor de la teoría de la referencia *histórico-causal*. La idea histórico-causal es que un uso particular de una expresión lingüística denota por estar etiológicamente fundado en la cosa o grupo que es su referente; una cadena causal histórica de un cierto tipo nos retrotrae en el tiempo del acto de referirse al referente. En fecha más reciente, problemas con la teoría histórico-causal tal y como había sido formulada originalmente han llevado a los investigadores a dar marcha atrás, incorporando algunas características de la teoría descriptiva. También se han defendido otras concepciones de la referencia, sobre todo análogos de algunas de las teorías del significado enumeradas antes –en concreto la 2, la 6 y la 8.

Los contextos modales y de actitud proposicional crean problemas especiales en la teoría de la referencia, porque las expresiones referenciales parecen alterar su comportamiento semántico normal cuando ocurren en esos contextos. Se ha gastado mucha tinta tratando de aclarar por qué y cómo la sustitución de un término por otro con exactamente el mismo referente puede cambiar el valor de verdad de una oración modal o de actitud proposicional que lo contenga.

Es interesante que, históricamente, la teoría de la verdad anteceda al estudio articulado del significado o de la referencia, ya que los filósofos siempre se han interesado por la naturaleza de la verdad. A menudo se ha pensado que una *oración* es verdadera por expresar una creencia verdadera, siendo la verdad primariamente una propiedad de las creencias más que de entidades lingüísticas; pero las principales teorías de la verdad también se han aplicado directamente a oraciones. La *teoría de la correspondencia* mantiene que una oración es verdadera en virtud de que sus elementos reflejen un hecho o estado de cosas real. La *teoría de la coherencia,* por el contrario, identifica la verdad con una relación de la oración verdadera con otras oraciones, normalmente una relación epistémica. Las *teorías pragmáticas* sostienen que la verdad es cuestión o de utilidad práctica o de garantía epistémica idealizada. Las concepciones deflacionistas, como la *teoría de la redundancia* tradicional y la *teoría prooracional* de D. Grover, J. Camp y N. D. Belnap, niegan que la verdad sea algo más importante o sustantivo que lo ya codificado en una definición de verdad recursiva tarskiana para un lenguaje.

La pragmática estudia el uso del lenguaje en el contexto y la dependencia contextual de distintos aspectos de la interpretación lingüística. Primero, una y la misma oración puede expresar diferentes significados o proposiciones de un contexto a otro, debido a la indexicalidad, la ambigüedad o ambas. Una oración *ambigua* tiene más de un significado, bien porque una de las palabras que la componen tenga más de un significado (como sucede con «banco»), bien porque la oración admita más de un posible análisis sintáctico («Cuando vi a Juan, iba con Pedro y le dije que se fuera»). El valor de verdad de una oración *indéxica* puede cambiar de un contexto a otro debido a la presencia de un elemento cuya referencia varía, como un pronombre demostrativo («Le habló ayer», «Ahora es el momento»). Una rama de la pragmática investiga cómo determina el contexto un único significado proposicional para una oración en una ocasión determinada de uso de esa oración.

La *teoría de los actos de habla* es una segunda rama de la pragmática los que presupone los significados proposicionales o «locucionarios» de las emisiones y estudia lo que J. L. Austin llamaba las fuerzas ilocucionarias de esas emisiones, los tipos distintivos de actos lingüísticos que el hablante realiza al llevarlas a cabo. (Por ejemplo, al decir «Estaré allí esta noche», un hablante puede estar realizando una advertencia, una amenaza, una promesa o simplemente estar ofreciendo una predicción, dependiendo de rasgos convencionales y en general sociales de la situación. Un test burdo de fuerza ilocucionaria es el criterio de «por la presente»: mi emisión tiene la fuerza de, digamos, una advertencia, si pudiera haberse parafraseado usando la correspondiente oración «realizativa explícita» –que empieza con «Por la presente te advierto que...»–). La teoría de los actos de habla interactúa en alguna medida con la semántica, especialmente en el caso

de los realizativos explícitos, y también tiene algunos efectos sintácticos bastante dramáticos.

Una tercera rama de la pragmática (no separada del todo de la segunda) es la *teoría de la conversación* o *teoría de la implicatura*, fundada en la década de 1960 por H. P. Grice. Grice observó que las oraciones, cuando se usan en contextos determinados, suelen dar lugar a «implicaciones» que no son consecuencias lógicas de esas oraciones («¿Es Jones un buen filósofo?»–«Tiene una caligrafía impecable»). Esas implicaciones pueden identificarse normalmente con lo que el hablante quería decir al usar esa oración; así (por esta razón u otra) lo que Grice llama el significado del hablante puede divergar claramente del significado oracional o «intemporal». Para explicar esas implicaciones no lógicas, Grice ofreció una *teoría de la implicatura conversacional* hoy ampliamente aceptada. Las implicaturas conversacionales surgen de la interacción de la oración usada con un trasfondo mutuamente compartido de asunciones y ciertos principios de conversación eficiente y cooperativa.

La filosofía de la lingüística estudia la disciplina académica de la lingüística, en concreto, la lingüística teórica entendida como una ciencia o pretendida ciencia; examina sus asunciones metodológicas y fundamentales, y trata también de incorporar los hallazgos de los lingüistas al resto de la filosofía del lenguaje. La lingüística teórica se concentra en la sintaxis, y adoptó su forma contemporánea en la década de 1950 con Zellig Harris y Noam Chomsky: pretende describir cada lengua en términos de una *gramática generativa* para esa lengua, es decir, un conjunto de reglas recursivas para combinar palabras que genere todas y sólo las «secuencias bien formadas» u oraciones gramaticales de ese lenguaje. El conjunto tiene que ser finito y las reglas recursivas, porque, mientras nuestros recursos de procesamiento de la información para reconocer secuencias gramaticales como tales son necesariamente finitos (siendo subagencias de nuestro cerebro), no hay límite en ningún lenguaje natural ni para la longitud de una única oración gramatical ni para el número de oraciones gramaticales; un pequeño mecanismo tiene que tener una capacidad de generación y análisis infinita. Muchas gramáticas trabajan generando simples «estructuras profundas» (una especie de diagrama de árbol), produciendo a partir de ellas múltiples «estructuras superficiales» como variaciones de esas estructuras profundas, por medio de reglas que reordenan sus partes. Las estructuras superficiales son análisis sintácticos de oraciones del lenguaje natural, y las estructuras profundas de las que se derivan codifican tanto relaciones gramaticales básicas entre los constituyentes principales de las oraciones como, en algunas teorías, las principales propiedades semánticas de las oraciones; las oraciones que comparten una misma estructura profunda compartirán algunas propiedades gramaticales fundamentales y todas o la mayor parte de las semánticas.

Como dijeron Paul Ziff y Donald Davidson en la década de 1960, los problemas sintácticos anteriores y sus soluciones tienen análogos semánticos. Con recursos escasos, los hablantes *entienden* –computan los significados de– oraciones arbitrariamente largas y novedosas sin límite, y casi instantáneamente. Esta capacidad parece requerir la *composicionalidad* semántica, la tesis de que el significado de una oración es una función de los significados de sus primitivos semánticos o partes significativas mínimas, construida por medio de la composición sintáctica. El aprendizaje también parece exigir la composicionalidad, puesto que un niño normal puede aprender un dialecto infinitamente complejo en, a lo sumo, dos años.

Normalmente se considera que una gramática para un lenguaje natural es parte de la psicología, parte de una explicación de las capacidades lingüísticas y comportamentales del hablante. En cuanto tal, es, sin embargo, una idealización considerable: es una teoría de la «competencia» lingüística del hablante antes que de su competencia verbal real. Esta última distinción viene exigida por el hecho de que los juicios considerados, reflexivos, del hablante de corrección gramatical no coinciden del todo con la clase de las expresiones realmente usadas y entendidas irreflexivamente por esos mismos hablantes. Algunas oraciones gramaticales son demasiado difíciles para que los hablantes las analicen rápidamente; algunas son demasidado largas como para acabar el análisis; los hablantes suelen usar lo que saben que son cadenas formalmente agramaticales; y el habla real es normalmente fragmentaria, está infestada de balbuceos, tartamudeos y demás. Los lingüistas atribuyen las desviaciones reales de la gramaticalidad formal a «limitaciones de realización», es decir, a factores psicológicos como fallos de memoria, poca capacidad computacional o falta de atención; por tanto, el comportamiento verbal real se explica como el resultado de las perturbaciones de la competencia por las limitaciones realizativas.

Véase también **GRAMÁTICA, SIGNIFICADO, TEORÍA DE DESCRIPCIONES, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA, VERDAD.**

WGM

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, movimiento filosófico laxamente estructurado que defiende que el significado de los conceptos, incluidos los conceptos centrales de la filosofía tradicional –por ejemplo, los conceptos de verdad y conocimiento–, es fijado por la práctica lingüística. Los filósofos,

por tanto, deben prestar atención a los *usos* reales de las palabras asociadas con esos conceptos. El movimiento disfrutó de una preponderancia considerable principalmente entre los filósofos anglófonos entre mediados de la década de 1940 y principios de la de 1960. Se inspiró inicialmente en la obra de Wittgenstein y después en las de John Wisdom, Gilbert Ryle, Norman Malcolm, y J. L. Austin, aunque sus raíces se remontan al menos a Moore y puede que quizás a Sócrates. Los filósofos del lenguaje común no pretenden sugerir que, para descubrir en qué consiste la verdad, tengamos que sondear a los hablantes de nuestra lengua o consultar diccionarios. Más bien, tenemos que preguntarnos cómo funciona la palabra «verdad» en contextos cotidianos, no filosóficos. Cuando la teoría de la verdad de un filósofo choca con el uso común, es que éste ha cometido un error al identificar el concepto. Según Wittgenstein, el error filosófico, irónicamente, surge de nuestro «encantamiento» por el lenguaje. Cuando nos dedicamos a la filosofía, es fácil dejarse confundir por semejanzas lingüísticas superficiales. Suponemos que las mentes son entidades de un tipo especial, por ejemplo, en parte por los paralelismos gramaticales entre «mente» y «cuerpo». Cuando no descubrimos ninguna entidad que pudiera identificarse plausiblemente con la mente, concluimos que las mentes han de ser entidades no físicas. La cura requiere recordar cómo usan realmente «mente» y sus cognados los hablantes normales.

Véase también AUSTIN, J. L.; FILOSOFÍA ANALÍTICA.

JHEI

FILOSOFÍA DEL MEDIO AMBIENTE, estudio crítico de los conceptos que definen las relaciones entre los seres humanos y su entorno no humano. La ética del medio ambiente, una de las principales áreas de la filosofía del medio ambiente, se ocupa del significado normativo de esas relaciones. La relevancia de las relaciones ecológicas sobre los problemas humanos ha sido reconocida al menos desde Darwin. No obstante, es el creciente sentimiento de responsablidad por su deterioro, reflejado en obras como *Silent Spring* de Rachel Carson (1962) o *Animal Liberation* de Peter Singer (1975), lo que ha provocado un interés más reciente.

Los filósofos del medio ambiente han enumerado una amplia variedad de actitudes y prácticas en relación a ese evidente deterioro. Entre ellas se incluyen actitudes científicas y religiosas, las instituciones sociales y la tecnología industrial. Los remedios propuestos instan a una reorientación o «nueva ética» que reconozca el «valor intrínseco» del mundo natural. Ejemplos de esto son la «ética de la tierra» de Aldo Leopold (1887-1948), que presenta a los hombres formando parte de la comunidad biótica (la «tierra») más que como propietarios de la misma; la ecología profunda, una posición articulada por el filósofo noruego Arne Naess (n. 1912), el cual defiende distintas formas de identificación con el mundo no humano, y el ecofeminismo, que rechaza las actitudes vigentes hacia el mundo natural por su carácter patriarcal.

En el núcleo de la ética del medio ambiente se encuentra el intento de establecer el fundamento de la preocupación existente ante el medio natural. Tiene en cuenta problemas de tipo local, así como de tipo global, y considera el destino ecológico a largo plazo e incluso evolutivo del ser humano y de su entorno. Muchos de sus defensores ponen en cuestión la afirmación antropocéntrica según la cual los seres humanos deban ser los sujetos exclusivos o siquiera centrales de la motivación ética. Al extender de este modo tanto el alcance como el fundamento de esa motivación, esta doctrina acaba suponiendo un desafío a las posiciones tradicionales en ética. Toma como objeto de discusión el intento de equilibrar las demandas de los seres humanos y no humanos, sensibles o no, tanto en el presente como en el futuro. Investiga las recetas destinadas a establecer una relación sostenible entre el sistema económico y los ecosistemas preocupándose por las implicaciones de esta relación con respeto a la justicia social y las instituciones políticas. Junto a consideraciones metaéticas como, por ejemplo, la que trata de la objetividad y conmensurabilidad de los valores, los filósofos del medio ambiente se han dedicado a estudiar la naturaleza y significado del cambio en el medio y el *status* ontológico de entidades colectivas como las especies y los ecosistemas. Siguiendo derroteros ya algo más tradicionales, la filosofía del medio ambiente ha revivido debates acerca de la eterna cuestión del lugar que ocupa el «hombre en la naturaleza» encontrando precedentes e inspiración en filósofos y culturas precedentes.

Véase también ÉTICA, ÉTICA APLICADA, FILOSOFÍA FEMINISTA, NATURALISMO, VALOR.

AHO

FILOSOFÍA DEL ORGANISMO, véase **WHITEHEAD.**

FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN, véase **FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN.**

FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN, comprehensiva posición filosófica desarrollada por Reid a finales del siglo XVIII. Las ideas de Reid fueron difundidas por una sucesión de divulgadores escoceses, de los que quien tuvo más éxito fue Dugald Stewart. Por su causa su doctrina del sentido común se convirtió en Gran Bretaña prácticamente en la

ortodoxia filosófica durante la primera mitad del siglo XIX. Llevado a los Estados Unidos a través de los colegios de Princeton y Filadelfia, el sensismo común siguió siendo muy enseñado hasta finales del siglo XIX. Los primeros reidianos Beattie y Oswald fueron, como el propio Reid, leídos en Alemania por Kant y otros, y las ideas de Reide fueron muy enseñadas en la Francia posnapoleónica.

El archienemigo para los teóricos del sentido común fue Hume. Reid vio en su escepticismo el resultado inevitable de la tesis de Descartes, aceptada por Locke, de que no percibimos directamente los objetos externos, sino que el objeto inmediato de percepción es algo en la mente. En su contra argumentó que la percepción involucra tanto la sensación como ciertas verdades o principios generales intuitivamente conocidos que conjuntamente proporcionan conocimiento de los objetos externos. También alegó que hay otros principios generales intuitivamente conocidos, entre otros principios morales, accesibles para todos los seres humanos normales. Por consiguiente, pensó que cuando un argumento filosófico lleva a una conclusión que contradice al sentido común, la filosofía debe equivocarse.

Stewart hizo algunos cambios en la aguda y original teoría de Reid, pero su principal logro fue propagarla con sus clases elocuentes y sus difundidos libros de texto. Muchos consideraron que el sensismo común, defendiendo las ideas importantes del hombre corriente, proporcionaba una defensa de la religión cristiana y del *statu quo* moral. Reid había argumentado en favor del libre albedrío y ofrecido una extensa lista de axiomas morales autoevidentes. Si bien puede decirse plausiblemente que eso formaba parte del sentido común de su época, no puede decirse lo mismo de las doctrinas religiosas que Oswald consideró igualmente autoevidentes. Reid no había ofrecido ningún test riguroso para determinar qué era autoevidente. El fácil intuicionismo de posteriores sensistas comunes era un blanco natural para quiens, como J. S. Mill, pensaban que apelar a la autoevidencia no era sino un modo de justificar intereses creados. Whewell, en su filosofía de la ciencia y en su ética, y Sidgwick, en su teoría moral, reconocieron su deuda con Reid y trataron de eliminar los abusos a los que daba lugar su método. Al hacerlo transformaron la filosofía del sentido común, sobrepasando los límites en los que Reid y sus seguidores se habían movido.

Véase también HUME, MOORE, REID, SIDGWICK.

JBS

FILOSOFÍA ESPECULATIVA, forma de teorizar que va más allá de la observación verificable, sobre todo, un enfoque filosófico informado por el impulso a construir una gran narración de una visión del mundo que abarque toda la realidad. La filosofía especulativa pretende unir entre sí las reflexiones sobre la existencia y la naturaleza del cosmos, la psique y Dios. Pone en pie para su objetivo una matriz unificadora y un sistema omnicomprensivo para abarcar los juicios tenidos por válidos de la cosmología, la psicología y la teología.

El idealismo absoluto de Hegel, sobre todo tal y como se desarrolla en su pensamiento maduro, ilustra paradigmáticamente los requisitos de la filosofía especulativa. Su sistema idealista ofrece una visión de la unidad de las categorías del pensamiento humano en tanto que se realizan en y a través de su oposición mutua. El pensamiento especulativo tiende a valorar la universalidad, la totalidad y la unidad, marginando las particularidades concretas del mundo natural y social. Con su uso agresivo del principio sistemático, puesto en marcha para unificar la experiencia humana, la filosofía especulativa aspira a una comprensión y explicación comprehensiva de las interrelaciones estructurales de las esferas culturales de la ciencia, la moral, el arte y la religión.

Véase también HEGEL.

COS

FILOSOFÍA FEMINISTA, corriente dentro del tratamiento de los problemas filosóficos que rechaza la identificación de la experiencia humana en general con la de los varones. Trabajando desde una gran diversidad de perspectivas, los filósofos feministas han retado a diversas areas de la filosofía tradicional afirmando que en éstas 1) no se toman en serio los intereses, la identidad y los objetivos de las mujeres, y 2) no se concede a los modos de ser, pensar y actuar de las mujeres la misma importancia que a la de los varones.

La filosofía feminista acusa a la metafísica tradicional de separar el yo de lo otro y la mente del cuerpo, de preguntarse si existen «otras mentes» y si la identidad personal depende más de los recuerdos que de las características físicas. Debido al rechazo de la filosofía feminista a todas las formas de dualismo ontológico, ésta se ha visto obligada a hacer un énfasis especial en los modos en que los individuos se compenetran unos con otros mediante la empatía y en los modos en que la mente y el cuerpo se dan entidad mutuamente.

Debido a que la cultura occidental ha asociado la racionalidad con la «masculinidad» y lo emocional con la «feminidad», los epistemólogos tradicionales han concluido con frecuencia que las mujeres eran menos humanas que los varones. Por esta razón, las filósofas feministas han argumentado que la emoción y la razón están relacionadas de forma simbiótica, consituyendo fuentes del conocimiento

en pie de igualdad. También han sostenido que el conocimiento de tipo cartesiano, con toda su certeza y claridad, es, en realidad, muy limitado. Las personas desean saber algo más que el hecho de que existen, quieren saber lo que otras personas están pensando o sintiendo.

La filosofía feminista también ha observado que la filosofía de la ciencia no es tan objetiva como pretende. Mientras que la filosofía tradicional de la ciencia suele asociar el éxito científico con la habilidad de los científicos para controlar, someter a reglas y dominar de cualquier otro modo la naturaleza, la filosofía feminista de la ciencia asocia el éxito con la habilidad del científico para saber escuchar las revelaciones que hace la propia naturaleza. En la medida en que pretende llevar las teorías abstractas ante el testimonio de los hechos concretos, una ciencia que escucha lo que la naturaleza tiene que decir es probablemente más objetiva que una que no lo hace.

La filosofía feminista también critica la ética tradicional y la filosofía social y política. Las reglas y los principios son conceptos que han venido dominando la ética tradicional. Cuando los agentes morales intentan maximizar la utilidad en función de la colectividad o hacer lo que es su deber por el hecho de ser un deber, miden su conducta respecto a una serie de normas de tipo universal, abstracto e impersonal. La filosofía feminista suele denominar a esta posición tradicional ante la ética la perspectiva de la «justicia», oponiéndola a la perspectiva del «cuidado» que se fija en las responsabilidades y relaciones más que en los derechos y las reglas, y que atiende más a las características de las situaciones morales particulares que a sus implicaciones generales.

La filosofía social y política feminista se centra en las instituciones políticas y en las prácticas sociales que perpetúan la subordinación de la mujer. Los objetivos de la filosofía social y política feminista son *a)* explicar por qué las mujeres son suprimidas, reprimidas y/u oprimidas de formas que los varones no lo son, y *b)* sugerir modos moralmente deseables y políticamente viables de dotar a las mujeres de la misma justicia, libertad e igualdad que tienen los varones. El feminismo liberal opina que debido a que las mujeres tienen los mismos derechos que los varones, la sociedad debe suministrar a las mujeres las mismas oportunidades educativas y ocupacionales que a los varones. El feminismo de inspiración marxista opina que las mujeres no pueden ser iguales a los varones hasta que no entren masivamente en la fuerza de trabajo y hasta que el trabajo doméstico y el cuidado de los hijos no sea socializado. El feminismo radical opina que las causas fundamentales de la opresión de las mujeres son de tipo sexual. Es la función reproductiva de las mujeres y/o su función sexual lo que provoca su subordinación. A no ser que las mujeres establezcan sus propios objetivos reproductivos (no tener hijos es una alternativa legítima a la maternidad) y sus propias preferencias sexuales (lesbianismo, autoerotismo y celibato son alternativas a la heterosexualidad), nunca conseguirán ser realmente libres. El feminismo psicoanalítico cree que la subordinación las mujeres es fruto de experiencias habidas en la infancia temprana, que provocan el hiperdesarrollo de la capacidad de relación con otras personas y el subdesarrollo de sus capacidades para hacerse valer como agentes autónomos frente a los demás. La gran fuerza de la mujer, su capacidad para entablar relaciones profundas con los demás, puede constituir también su debilidad: como tendencia a resultar finalmente controlada por las necesidades y deseos de los otros. Finalmente, el feminismo existencialista sostiene que la causa última de la subordinación de la mujer es ontológica. La mujer es lo Otro; los hombres son el Yo. Hasta que las mujeres no se definan en términos de ellas mismas, continuarán siendo definidas en términos de lo que no son: hombres.

Más recientemente, el feminismo socialista ha intentado tejer todas estas líneas alternativas del pensamiento feminista en un único cuerpo teórico. Vienen a sostener que la condición de la mujer está sobredeterminada por las estructuras de la producción, la reproducción, la sexualidad y la socialización de los hijos. El *status* de la mujer y su función en *todas* estas estructuras debe cambiar si es que ha de alcanzar una completa liberación. Aún más, la mentalidad de las mujeres también habrá de cambiar. Sólo entonces se verá liberada la mujer del tipo de pensamiento patriarcal que socava su concepción de sí misma y que le hace siempre ser lo Otro.

Resulta significativo que el intento del feminismo socialista por establecer un punto de vista específicamente feminista que represente el modo en que las mujeres ven el mundo haya recibido ya diversas críticas. El feminismo posmoderno considera este esfuerzo como un ejemplo más del pensamiento masculino que sólo es capaz de admitir una única teoría para la realidad, la verdad, el conocimiento, la ética y la política. Para el feminismo posmoderno una teoría tal no resulta factible y además tampoco es deseable. No es factible porque las experiencias de las mujeres difieren entre clases, razas y culturas. No es deseable porque lo «Único» y lo «Verdadero» son mitos que la filosofía tradicional emplea para acallar la voz de la mayoria. Las filosofías feministas deben ser muchas y no Una, porque las mujeres son muchas y no Una. Cuanto más variedad de pensamiento feminista, mejor. Rechazando la ubicación, congelación y en-

cementado de toda una colección de pensamientos autónomos para formar una única verdad unificada e inflexible, los filósofos feministas pueden evitar las trampas de la filosofía tradicional.

Pese al atractivo que el tratamiento posmoderno de la filosofía pueda tener, algunos pensadores feministas temen que un excesivo énfasis en la diferencia y un rechazo de la unidad puede llevar a la desintegración tanto intelectual como política. Si la filosofía feminista ha de actuar sin ningún punto de partida, sea el que sea, parece difícil fundamentar cualesquiera afirmaciones acerca de lo que es *bueno* para las mujeres y, en general, de lo que es bueno para los seres humanos. Por todo ello, se puede decir que uno de los principales desafíos de la filosofía feminista contemporánea consiste en reconciliar la presión a favor de la diversidad con aquella otra favorable a la integración y la unidad.

Véase también **ÉTICA, EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA POSMODERNA, MARXISMO.**

RT

FILOSOFÍA HELENÍSTICA, sistemas filosóficos correspondientes a la época helenística (323-30 a.C., aunque el periodo 323-87 a.C. define mucho mejor lo que es la etapa filosófica), muy especialmente, el epicureísmo, el estoicismo, y el escepticismo. Todos estos sistemas surgen durante la generación que sigue a la muerte de Aristóteles (322 a.C.) y llegan a dominar el debate filosófico hasta el siglo I a.C. rivalizando con el platonismo y el aristotelismo tradicionales. Durante este periodo, la cuenca oriental del Mediterráneo absorbe la cultura griega (se «heleniza», de aquí el término «helenístico») produciéndose una masiva afluencia desde estas regiones hacia Atenas, que permanece como centro de la actividad filosófica hasta el 87 a.C. En ese año, el saqueo de Atenas a cargo de Roma envía al exilio a un gran número de filósofos y ya resulta ya imposible que se recuperen las escuelas o los estilos filosóficos que se habían desarrollado entonces.

Son muy pocos los textos filosóficos de aquella época que sobreviven intactos. Nuestro conocimiento de los filósofos helenísticos depende principalmente de la doxografía posterior, de escritores romanos, Lucrecio y Cicerón (ambos de mediados del siglo I a.C.), y de lo que hemos podido aprender a través de las escuelas de crítica que se desarrollan en siglos posteriores, por ejemplo, Sexto Empírico y Plutarco.

«Escéptico», término que no era usado realmente antes del final de la era helenística, sirve como una etiqueta muy conveniente para caracterizar dos movimientos filosóficos. El primero es la Academia Nueva: la escuela fundada por Platón, la Academia, se convierte en este periodo en una escuela de orientación básicamente dialéctica, promoviendo investigaciones críticas de otras escuelas sin sostener ella misma ninguna tesis, salvo, tal vez, aquella que afirma que nada puede ser conocido y la recomendación que la acompaña según la cual es preciso «suspender el juicio» *(epoche).* La naturaleza y viveza del estoicismo debe mucho a sus largos debates con la Academia Nueva. El fundador de esta fase de la Academia es Arquesilao (director de la escuela en el periodo *ca.* 268-*ca.* 241); su protagonista más reverenciado e influyente fue Carneades (que encabeza la escuela durante la segunda mitad del siglo) y su más destacado portavoz fue Cicerón (106-43 a.C.), cuyas obras, que gozaron de una gran influencia, estuvieron casi todas ellas escritas desde las posiciones de la Academia Nueva. Alrededor de los primeros años del siglo I a.C. la Academia adopta una posición más doctrinaria y es eclipsada durante la segunda parte del siglo por un nuevo movimiento «escéptico», el pirronismo. Este movimiento es fundado por Enesidemo, auténtica figura del escepticismo pese a sus afirmaciones de estar tan sólo recuperando el pensamiento de Pirrón, un gurú filosófico del periodo helenístico. Su neopirronismo ha sobrevivido gracias a los escritos de Sexto Empírico (siglo II d.C.), un simpatizante de esta escuela que, estrictamente hablando, representa la fase posthelenística.

Los peripatéticos, la escuela aristotélica, sobreviven de manera oficial durante este periodo, pero no puede ser considerada propiamente como un movimiento «helenístico». Al margen de la importancia alcanzada por el primer sucesor de Aristóteles, Teofrasto (director de la escuela en el periodo 322-287), esta escuela fue perdiendo progresivamente su importancia, aunque configuró algo más de notoriedad alrededor de la mitad del siglo I a.C. No está claro en qué medida tuvieron noticia los restantes filósofos helenísticos de los escritos de Aristóteles, aunque, en cualquier caso, no pueden ser vistos como una influencia determinante.

Cada escuela disponía de una ubicación en Atenas a la que podía atraer discípulos. La escuela epicúrea era una institución relativamente privada, su «Jardín», extramuros de la ciudad, acogía a una estrecha comunidad filosófica. Los estoicos toman su nombre del *Stoà poikíle,* el «Pórtico de las pinturas» en el centro de Atenas, lugar donde se reunían. Los académicos toman el suyo de la Academia, un bosque público justo a las afueras de la ciudad. Los filósofos llegaron a ser personajes públicos, un elemento más del aspecto de la ciudad. La identidad filosófica de cada una de estas escuelas se clarifica posteriormente a través de su absoluta lealtad al nombre de su fundador más importante –Epicuro, Zenón de Citia y Platón, respectivamente– y por

las polaridades que desarrollaron a través de los debates entre las distintas escuelas. El epicureísmo se muestra diametralmente opuesto al estoicismo en la mayoría de los puntos. El escepticismo académico constituye otra antítesis al estoicismo, no tanto por sus propias posiciones (que no tuvo), sino debido a su incansable campaña crítica contra cada una de las tesis estoicas.

Se ha afirmado con frecuencia que durante esta época la antigua institución política griega de la ciudad-Estado se halla en crisis y que las filosofías helenísticas son una respuesta a la consiguiente crisis de valores. Haya o no alguna verdad en esta afirmación, lo que sí parece claro es que las preocupaciones morales parecen ahora mucho menos centradas en el individuo habitante de la ciudad-Estado que antes y que los límites de sus discusiones parecen incluir ahora a toda la humanidad bajo el alcance de las obligaciones morales individuales. Nuestra «afinidad» *(oikeiosis)* con toda la humanidad es una doctrina originalmente estoica que adquiere una progresiva actualidad dentro de las escuelas restantes. Esta actitud refleja en parte la debilitación de los límites nacionales y culturales en el periodo helenístico, así como en el periodo de la Roma imperial que sigue a éste.

Las tres divisiones reconocidas de la filosofía son la ética, la lógica y la física. En ética, el principal objetivo es establecer y defender un cierto tratamiento del «fin» *(telos),* el objetivo moral al cual se subordina toda actividad: los epicúreos lo califican como placer, los estoicos consideran que se trata de la conformidad con la naturaleza. Una buena parte del debate se centró en la figura casi mítica del sabio, cuya conducta ante toda circunstancia concebible fue discutida por cada una de las escuelas. La lógica en lo que es su sentido moderno, básicamente constituyó una preocupación de los estoicos, mientras que fue rechazada por los epicúreos como irrelevante. La lógica helenística incluye, sin embargo, la epistemología, en la que el centro principal de interés fue el «criterio de verdad», el patrón de medida último con el que es posible evaluar la verdad de todo juicio. El empirismo fue una característica sorprendentemente no controvertida de las teorías helenísticas: se mostró un interés más bien escaso ante la idea platónico-aristotélica de que el conocimiento, en un sentido estricto, es de tipo no sensorial, mientras que el debate entre los dogmáticos y los escépticos se centró en la cuestión de la corrección de cualquier criterio sensorial propuesto. Tanto los estoicos como los epicúreos adjudican una especial importancia a la *prolepsis,* la noción genérica de una cosa, considerada como algo innato o adquirido de forma natural en un modo que le otorga un *status* de certeza garantizado. La física es el escenario para el enfrentamiento entre el atomismo epicúreo, con su rechazo de la divina providencia, y el continuo estoico, imbuido de una racionalidad divina. El asunto del determinismo también figura en el mapa filosófico: la moralidad epicúrea es compatible con –de hecho lo precisa– el nexo determinista causal a través del cual opera la providencia.

Véase también **DOXÓGRAFOS, EPICUREÍSMO, ESCÉPTICOS, ESTOICISMO.**

DNS

FILOSOFÍA JAPONESA, el pensamiento filosófico que surge en Japón a partir del budismo y que desemboca en la «filosofía» académica (*tetsugaku*) que se manifesta sólo durante el periodo de la restauración Meiji en 1868. Entre los representantes de la filosofía budista tradicional japonesa hay que mencionar a Saichō (767-822) de Tendai; Kūkai (774-835) de Shingon; Shinran (1173-1262) de Jōdo Shinshū; Dōgen (1200-1253) de Sōtō Zen; y Nichiren (1222-1282) del budismo Nichiren. Durante el periodo medieval una ética guerrera basada en la lealtad y el autosacrificio surgió dentro de la tradición *Bushidō* de los samuráis, desarrollándose al margen de la influencia del confucianismo y el Zen. La rama influida por el pensamiento Zen conocida como *Geidō*, o vía del artista, produjo una tradición religiosa y estética con ideas acerca de la belleza como la del *aware* («belleza triste»), *yūgen* («profundidad»), *ma* («intervalo», «hueco»), *wabi* («pobreza»), *sabi* («solidaridad»), *shibui* («entendimiento»). Aunque cada secta desarrolla sus propias caraterísticas, una que es común a toda la filosofía budista japonesa es la insistencia en la «fugacidad» *(mujō),* la transitoriedad de todos los fenómenos no substanciales, como se expresan a través de la estética de lo perecedero en *Geidō* y la constante presencia de la muerte en la ética guerrera del *Bushidō.*

Muchos de los filósofos japoneses del siglo XX se ocupan del desarrollo, o, alternativamente, de la crítica, del pensamiento de Nishida Kitarō (1870-1945) y de la Escuela de Kyoto, y cuenta con pensadores como Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, Hisamatsu Shin'ichi, Takeuchi Yoshinori, Ueda Shizuteru, Abe Masao y, de forma algo más colateral, Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, y D. T. Suzuki. El pensamiento de Nishida se caracteriza por el esfuerzo por articular una filosofía oriental-occidental y un diálogo entre las distintas creencias dentro del marco budista de la «vacuidad» *(kū)* o la «nada» *(mu).* En la que es su obra más pura, *Un Estudio de Dios* (1911), Nishida elabora una teoría de la «pura experiencia» *(junsui keiken)* influida de manera especial por William James. Al igual que James, Nishida trata la «pura experiencia» como una conciencia inmediata en el flujo de la con-

ciencia que se presenta antes de la aparición del dualismo sujeto-objeto. No obstante, es ampliamente admitido que Nishida reformula la «pura experiencia» a la luz de su propio estudio del budismo Zen.

A lo largo de su carrera, Nishida vuelve una y otra vez sobre la idea de la «pura experiencia» en términos de nociones tales como la de «autoconciencia», «voluntad absoluta», «intuición activa», «nada absoluta» y la de un «mundo sociohistórico». *Del actuar al ver* (1927) supone un giro en el pensamiento de Nishida en el que se viene a introducir su nuevo concepto de *basho,* el «lugar» de la «absoluta nada» en la que el «verdadero yo» emerge como una «auto-identidad de contradicciones absolutas». El penúltimo ensayo de Nishida, «La lógica del lugar y la visión religiosa del mundo» (1945), elabora una teoría de la experiencia religiosa basada en la «autonegación» tanto del yo y de Dios en el lugar de la nada. En este contexto propone un diálogo interreligioso que afecta a la *kenōsis* (autovaciamiento) cristiana y a la *śūnyatā* (vacuidad) budista. Para Nishitani, este cambio desde una Nada Absoluta o una Nada Relativa brinda una estrategia para escapar al nihilismo descrito por Nietzsche. Hisamantsu Shin'ichi intepreta la estética japonesa en términos de la identidad de la nada absoluta propuesta por Nishida en *Zen y las bellas artes* (1971).

El encuentro entre la filosofía occidental y la nada según el pensamiento Zen, es desarrollada más tarde por Abe Masao en *El Zen y el pensamiento occidental* (1985). Mientras que pensadores como Nishida, Hishitani, Hisamatsu, Ueda y Abe desarrollan un tratamiento Zen basado en la experiencia inmediata de la Nada Absoluta a través el «auto-poder» *(jiriki)* de la intuición, Tanabe Hajime en *Filosofía como metanoética* (1986) adopta la posición del budismo de la Tierra Pura, de acuerdo con el cual la nada es la gracia transformadora del «poder-otro» *(tariki)* que actúa a través de la fe.

La *Ética* de Watsuji Tetsuro, la principal contribución a la teoría moral japonesa moderna, desarrolla una ética comunitarista en términos del concepto de «intermediación» *(aidagara)* entre los individuos basado en la noción japonesa del yo como *ningen,* cuyas dos características primordiales revelan la doble estructura de la persona como un ser individual al tiempo que social. *La estructura del iki* (1930) de Kuki Shūzo, considerada a menudo como la obra más creativa en el moderno pensamiento estético japonés analiza el ideal Edo del *iki,* o «chic», como un elemento que posee una estructura tripartita que representa la fusión de la cualidad «amorosa» (*bitai*) de la Geisha, el «valor» *(ikuji)* del samurái, y la «resignación» *(akarime)* del monje budista. Los pensadores marxistas, como Tosaka Jun (1900-1945) desarrollaron considerables críticas ideológicas a la filosofía articulada por Nishida y la Escuela de Kyoto. En resumen, lo más destacable de la contribución hecha por la moderna filosofía japonesa ha sido el esfuerzo por crear una síntesis entre los valores occidentales y orientales dentro del esquema global de la visión del mundo oriental.

Véase también BUDISMO, CONFUCIANISMO.

SO

FILOSOFÍA JÓNICA, pensamiento naturalista y racionalista característico de los filósofos griegos de los siglos VI y V a.C., activos en Jonia, una región formada por las antiguas colonias griegas en la costa del Asia Menor e islas adyacentes. Los primeros de los filósofos jónicos fueron los tres de Mileto.

Véase también MILESIOS, PRESOCRÁTICOS.

APDM

FILOSOFÍA JUDÍA, se considera que ésta se inicia con Filón de Alejandría, originario de esa ciudad *(ca.* 20 a.C.-40 d.C.). Filón se sirvió de las técnicas estudiadas por los estoicos en relación a las alegorías para transformar personajes y lugares de la Biblia en símbolos y virtudes de tipo universal. Aunque retiene el punto de vista bíblico relativo a un Dios trascendente, Filón identifica el mundo platónico de las Ideas con la mente o el verbo de Dios, viendo en éste una especie de intermediación creativa con el mundo. Esta doctrina del *logos* influyó fuertemente en la teología cristiana pero tuvo escaso impacto en el pensamiento judío. El judaísmo rabínico fue indiferente y posiblemente hostil a cualquier expresión de la filosofía griega, incluidos los escritos de Filón.

La tradición de teología filosófica que se retrotrae hasta la figura de Filón tiene lugar en el judaísmo en el siglo IX, y sólo después de que resultase aceptada en el mundo islámico, en cuyo seno vivían por entonces. Saadiha Gaon (882-942) dio forma a su obra filosófica, *El Libro de las creencias y convicciones elegidas de forma crítica,* a partir los tratados teológicos escritos por los teólogos musulmanes defensores del libre albedrío. Pero a diferencia de éstos, y en oposición a los caraitas judíos, Saadiah rechazó el ocasionalismo atomista y aceptó el punto de vista de los filósofos favorable a la existencia de un orden natural, si bien creado por Dios. El conocimiento que Saadiah tenía de la filosofía griega fue bastante imperfecto y ecléctico, lo cual no impidió su intensa discusión en contra de la idea de una duración infinita con el fin de afirmar la necesidad de creer en un universo creado y por tanto en un creador. Saadiah aceptó la historicidad de la revelación en el monte Sinaí y la validez de la ley judía sobre bases más dogmáticas, aunque, no

obstante, desarrolló una clasificación de los mandamientos que le llevaba a distiguirlos según su mayor o menor racionalidad.

Isaac Israeli (850-950), pese a ser contemporáneo de Saadiah, se distingue claramente de él, del mismo modo que el Oriente (Saadiah vivió en Bagdad) lo es del Occidente (Israeli lo hizo en Qayrawan, en el norte de África). Israeli no mostró interés alguno por la teología y se vio fuertemente atraído por el neoplatonismo y las ideas propuestas por el que fuera el primer filósofo musulmán, al-Kindī. El enfoque estrictamente filosófico y esencialmente neoplatónico en la filosofía hebrea sólo alcanza un nivel elevado con la *Fons Vitae* de Salomón Ibn Gabirol (1020-1057). Éste sigue a Israeli en su énfasis en la prioridad de la forma y la materia sobre la de la mente universal o *noûs*. Esto constituye una avanzada del creciente dominio de los conceptos aristotélicos en la filosofía medieval judía en todos los aspectos, salvo en el pensamiento político, dominio que se expresa primeramente en España en *La fe exaltada* de Abraham Ibn Daud *(ca.* 1110-1180). Muchos de los temas y de las perspectivas del neoplantonismo se retienen aquí, en particular la idea de la emanación y del retorno del alma a su origen a través de una comunión intelectual, así como la imposibilidad de acceder al conocimiento y a la unidad estricta de Dios, pero las estructuras específicas del pensamiento neoplatónico dan paso a las de Aristóteles y sus comentaristas. Esta mezcla de enfoques fue perfeccionada por el pensador musulmán *falāsifa al-Fārābī* (872-950) y Avicena (980-1037), que llegaron a ser las principales autoridades para la mayoría de los filósofos judíos a lo largo del siglo XII, competiendo con Averroes (1126-1198) en la mente de los filósofos judíos.

Yehuda Ha-Levi (1075-1141) en *El Kuzari*, escrito también en España, combatió esta atracción hacia la filosofía con una crítica informada de los puntos de partida de Aristóteles. Pero Moses Maimónides (1138-1204), en su *Guía del perplejo,* obra escrita en Egipto y destinada a convertirse en una de las grandes obras de la filosofía judía medieval, encuentra poca razón a faltar en las obras de los filósofos, salvo por lo que se refiere a su aceptación de un universo eterno. Estas reservas ante mayores críticas y la reticencia a discutir algunos otros de los aspectos de la fe judía llevaron a muchos a sospechar de su ortodoxia y a buscar significados esotéricos en todos sus escritos, una práctica que ha continuado hasta nuestros días. Cualquiera que fuera su obediencia filosófica, Maimónides consideró el judaísmo como una especie de modelo de religión filosófica, considerando como filósofo ideal a aquel que contribuye al bienestar de su comunidad. No obstante, buena parte de la felicidad personal se encuentra en última instancia sólo en la contemplación de Dios. Gersónides (1288-1344), afincado en la Provenza, respondió tanto a las enseñanzas de Maimónides como a las de Averroes y en su obra titulada *La guerra del Señor* niega la providencia individual que se postula en la fe popular. Este tipo de afirmaciones son las que llevan a Hasdai Crescas (1340-1410) a atacar a los filósofos a partir de sus propias premisas y a ofrecer un modelo del amor divino en lugar de uno basado en la inteligencia como el concepto que puede controlar la comprensión de uno mismo y de Dios.

La moderna filosofía judía se inicia en Alemania con Moses Mendelssohn (1729-1786), quien intenta sustraer del judaísmo su dimensión teocrática y política. Hermann Cohen (1842-1918) puso de manifiesto más adelante, bajo la influencia de Kant y Hegel, lo que vino a percibir como las enseñanzas esencialmente éticas y universalmente racionales del judaísmo. Martin Buber (1878-1965) introdujo de forma dramática un existencialismo personalista dentro de su interpretación ética del judaísmo, mientras que Franz Rosenzweig (1886-1929) intenta lograr un equilibrio entre los imperativos existenciales y las interpretaciones ahistóricas del judaísmo, de una parte, y el aprecio por la eficacia fenomenológica de las creencias y prácticas tradicionales, de la otra. La orientación optimista y universal de estas filosofías se vio sometida a una dura prueba durante la Segunda Guerra Mundial, a resultas de la cual los pensadores judíos adoptaron posiciones filosóficas más comprometidas con su identidad nacional.

Véase también BUBER, CRESCAS, GERSÓNIDES, MAIMÓNIDES, FILÓN DE ALEJANDRÍA, SAADIAH.

ALI

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, reflexión filosófica en Latinoamérica, la cual, por su origen europeo, constituye un capítulo en la historia de la filosofía occidental. Las culturas indígenas precolombinas habían desarrollado ideas sobre el mundo que han sido consideradas por algunos eruditos como típicamente filosóficas; sin embargo, no hay constancia de que alguna de ellas llegara a incorporarse más adelante en la filosofía que se practicó en Latinoamérica. Es difícil caracterizar la filosofía latinoamericana de una forma que resulte aplicable a sus 500 años de historia. Lo más que se puede decir es que, a diferencia de lo que sucede con la filosofía europea y angloamericana, siempre ha mantenido un fuerte interés de tipo humano y social, se ha visto considerablemente afectada por la escolástica y el pensamiento católico y ha influido de forma significativa sobre las instituciones sociales y políticas en la región. Los filósofos latinoamericanos suelen mostrarse muy activos en la vida educativa,

social y política de sus países y fuertemente comprometidos con su identidad cultural.

La historia de la filosofía en Latinoamérica se subdivide en cuatro periodos: colonial, independentista, positivista y contemporáneo.

Periodo colonial *(ca.* 1550-*ca.* 1750). Este periodo se vio dominado por el tipo de escolástica oficial que se practicaba en la península Ibérica. Los textos que se estudian son los de la escolástica medieval, especialmente los de Tomás de Aquino y Duns Escoto, así como los de sus comentaristas metropolitanos, Vitoria, Soto, Fonseca y, sobre todo, Suárez. El currículum universitario fue diseñado siguiendo el modelo de las principales universidades peninsulares (Salamanca, Alcalá, Coimbra), y su profesorado produjo tratados sistemáticos y comentarios de textos clásicos, medievales, y contemporáneos. Las preocupaciones filosóficas de las colonias fueron las mismas que estaban vigentes en España y Portugal, centrándose en problemas lógicos y metafísicos heredados de la Edad Media y en cuestiones legales y políticas generadas por el descubrimiento y colonización de América. Entre los primeros se encuentran aquellos problemas relacionados con la lógica de los términos y las proposiciones y los de los universales y la individuación; entre los segundos encontramos problemas relativos a los derechos de los indios y las relaciones de los nativos con los conquistadores.

El principal centro de investigación filosófica durante el primer periodo colonial fue México; Perú llegó a ser importante en el siglo XVII. Entre 1700 y 1750 se desarrollan otros centros, pero para aquel entonces la escolástica ya se encontraba en pleno declive. La fundación de la Universidad Real y Pontificia de México en 1553 inaugura la enseñanza de las doctrinas escolásticas en el Nuevo Mundo. El primer profesor de filosofía en esa Universidad fue Alonso de la Vera Cruz *(ca.* 1508-1584), agustino y discípulo de Soto. Redactó diversos tratados didácticos sobre lógica, metafísica y ciencia, incluyendo la *Recognitio summularum (Introducción a la lógica,* 1554), *Dialectica resolutio (Lógica superior,* 1554) y *Physica speculatio (Física,* 1557). También compuso una obra teológico-legal, el *Speculum conjugiorum (Del matrimonio,* 1572), que se ocupa del *status* de los matrimonios indios precoloniales. Las obras de Alonso son eclécticas y didácticas y muestran la influencia de Aristóteles, Pedro Hispano, y en especial, Vitoria. Otra importante figura de la escolástica en México fue el dominico Tomás de Mercado *(ca.* 1530-1575). Elaboró comentarios de las obras lógicas de Pedro Hispano y Aristóteles y un tratado de comercio internacional, *Summa de tratos y contratos (Sobre los contratos,* 1569). Sus otras fuentes son Porfirio y Aquino. Es posible que la figura más importante de ese periodo sea Antonio Rubio (1548-1615), autor de la obra escolástica más celebrada en el Nuevo Mundo, *Logica mexicana,* 1605. Consiguió tener siete ediciones en Europa y llegó a ser adoptado como libro de texto en Alcalá. Las fuentes en que se basa Rubio son Aristóteles, Porfirio y Tomás de Aquino, pero también presenta tratamientos originales de diversos problemas de lógica. Rubio elaboró comentarios sobre otras varias obras de Aristóteles.

En Perú, hay dos autores que merecen alguna atención. Juan Pérez Menacho (1565-1626) fue un escritor prolífico, pero sólo ha sobrevivido un tratado moral, *Theologia et moralis tractatus (Tratado de teología y moral)* y un comentario, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. El franciscano de origen chileno, Alfonso Briceño *(ca.* 1587-1669) trabajó en Nicaragua y Venezuela, pero el centro de sus actividades fue la ciudad de Lima. Contrasta con el aire aristotélico-tomista de la mayoría de sus contemporáneos su orientación agustiana y escotista. Esto es evidente en *Celebriores controversias in primum sententiarum Scoti (Sobre el Libro Primero de las Sentencias de Escoto,* 1638) y *Apologia de vita et doctrina Joannis Scotti (Apología de Juan Escoto,* 1642).

Aunque la escolástica dominó la vida intelectual de la América Latina colonial, algunos autores se vieron influidos también por el humanismo. Entre los más importantes en México en encuentran Juan de Zamárraga *(ca.* 1468-1548); el famoso defensor de los indios, Bartolomé de las Casas (1474-1566); Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700); y sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695). Esta última fue una afamada poeta considerada en la actualidad como una precursora del movimiento feminista. En Perú, destaca Nicolás de Olea (1635-1705). La mayoría de esos autores fueron formados en la escolástica pero incorporaron motivaciones e ideas humanistas en sus obras.

Periodo independentista *(ca.* 1750-*ca.* 1850). En los años inmediatamente anteriores a la independencia y en los inmediatamente posteriores, los intelectuales más destacados en América Latina perdieron el interés en los problemas escolásticos, viéndose interesados por las cuestiones sociales y políticas, aunque sin abandonar por completo las fuentes escolásticas. De hecho, las teorías del derecho natural heredadas a través de Vitoria y Suárez desempeñaron un papel muy significativo en la formación de sus ideas. También absorben, además, ideas no escolásticas de otros autores europeos. El racionalismo de Descartes y otros filósofos continentales, junto con el empirismo de Locke, las ideas sociales de Rousseau, los puntos de vista éticos de Bentham, el escepticismo de Voltaire, así como de otros enciclopedistas, las doctrinas políti-

cas de Condorcet y Montesquieu, el eclecticismo de Cousin y la ideología de Destutt de Tracy contribuyeron todos ellos al desarrollo de las ideas liberales que luego constituyeron el trasfondo del movimiento independentista. La mayoría de los líderes intelectuales de este movimiento fueron hombres de acción que emplearon las ideas para fines prácticos y sus puntos de vista tuvieron siempre un valor teórico limitado. Hicieron de la razón una medida de la legitimidad en asuntos sociales y de gobierno y encontraron una justificación para sus ideas revolucionarias en el derecho natural. Criticaron también la autoridad y algunos consideraron la religión como una superstición oponiéndose al poder eclesiástico. Estas ideas allanaron el camino para el posterior desarrollo del positivismo.

El periodo comienza con el debilitamiento experimentado por la escolástica en América Latina y la creciente influencia de la primera filosofía moderna, en particular, de Descartes. Entre los primeros autores que vuelven su mirada a la filosofía moderna se encuentra Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783) en México a quien se deben *Errores del entendimiento humano* (1781) y *Academias filosóficas* (1774). También en México, se encuentra Francisco Javier Clavijero (1731-1787), autor de un libro de física y una historia general de México. En Brasil la caída de la escolástica llevó algo más de tiempo. Uno de los primeros autores que muestra ya una influencia de la filosofía moderna es Francisco de Mont'Alverne (1784-1858) en su *Compendio de filosofía* (1883). Estos primeros distanciamientos ante la escolástica fueron seguidos por los esfuerzos más consistentes de aquellos que se vieron directamente involucrados en el movimiento independentista. Entre éstos se encuentra Simón Bolivar (1783-1830), líder de la rebelión contra España en los países andinos de Sudamérica, y a los mexicanos Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), José María Morelos y Paván (1765-1815), y José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827). En Argentina, Mariano Moreno (1778-1811), Juan Crisóstomo Lafimur (m. 1823) y Diego Alcorta (m. 1808), entre otros, se ocuparon de alimentar las ideas liberales sirviendo como trasfondo para la revolución.

Periodo positivista *(ca.* 1850-*ca.* 1910). Durante esta época, el positivismo no sólo se convirtió en la filosofía más popular en Latinoamérica, sino que en algunos casos fue también la filosofía oficial en numerosos países. Tras 1910, sin embargo, el positivismo experimenta un rápido declive. El positivismo latinoamericano fue ecléctico y se vio influido por una gran diversidad de pensadores, incluyendo Comte, Spencer y Haeckel. Los positivistas hicieron hincapié en la ciencia empírica al tiempo que rechazaban la metafísica. De acuerdo con ellos, todo conocimiento está basado en la experiencia y no en la especulación teorética y su valor reside en sus aplicaciones prácticas. Su lema, plasmado en la bandera del Brasil, fue «Orden y progreso». Este positivismo dejó poco espacio a la libertad y a los valores; el universo se mueve de forma inexorable de acuerdo con las leyes mecánicas.

El positivismo fue una extensión natural de la ideas de los independentistas. Fue, al menos en parte, una respuesta a las necesidades de los nuevos países libres en América Latina. Tras la independencia, las preocupaciones de los intelectuales latinoamericanos modificaron su atención del tema de la liberación política hacia el del orden, la justicia y el progreso. Los inicios del positivismo se retrotraen al momento en que América Latina, como respuesta a esas preocupaciones, vuelve su mirada hacia las tesis de los socialistas franceses como Saint-Simon y Fourier. Los argentinos Esteban Echevarría (1805-1851) y Juan Bautista Alberdi (1812-1884) se vieron influidos por ellos. En el *Dogma socialista* (1846) Echevarría combina las ideas socialistas con el racionalismo del siglo XVIII y el romanticismo literario, posición con la que coquetea Alberdi para volver luego su atención a Comte. Alberdi es, además, el primer filósofo latinoamericano que se preocupa por desarrollar una filosofía que se adecue a las necesidades de América Latina. En sus *Ideas* (1842), postula que la filosofía latinoamericana debería ser compatible las necesidades económicas, políticas y sociales de la región.

Otro pensador de transición, influido tanto por la filosofía escocesa como por el empirismo británico, fue el venezolano Andrés Bello. Resultó un escritor prolífico y llegó a convertirse en la principal figura de la región durante el siglo XIX. Su *Filosofía del entendimiento* (1881) plantea la reducción de la metafísica a la psicología. Bello desarrolla igualmente ideas acerca del lenguaje y la historia. Después de 1929, empieza a trabajar en Chile, donde su influencia se deja sentir considerablemente.

La generación de filósofos latinoamericanos que sigue a Alberdi y Bello fue en su mayoría de orientación positivista. El apogeo del positivismo tiene lugar durante la segunda mitad del siglo XIX, aunque dos de sus más destacados defensores, el argentino José Ingenieros (1877-1925) y el cubano Enrique José Varona (1849-1933), trabajaron ya bien entrado el siglo XX. Ambos modificaron el positivismo en aspectos relevantes. Ingenieros abre un espacio para la metafísica, la cual, según su posición, se ocupa del dominio de lo «aún-por-experimentar». Entre sus obras más importantes se encuentra *Hacia una moral sin dogmas* (1917), donde la influencia de Emerson se hace evidente, *Principios de psicología* (1911), obra en la que

adopta un tratamiento reduccionista de la psicología, y *El hombre mediocre* (1913), un libro que ha servido como fuente de inspiración a la juventud latinoamericana. En *Conferencias filosóficas* (1880-1888), Varona va más allá de las explicaciones mecanicistas de la conducta que son frecuentes entre los positivistas.

En México, el primer positivista y líder del movimiento es Gabino Barreda (1818-1881), el cual llevó a cabo la reorganización de la educación mexicana bajo el presidente Juárez. Como ardiente seguidor de Comte, Barreda hizo del positivismo la base para sus reformas educativas. A éste le sigue Justo Serra (1848-1912), el cual se aproxima a Spencer y Darwin, alejándose de Comte y criticando el dogmatismo de Barreda.

El positivismo fue introducido en Brasil por Tobias Barreto (1839-1889) y Silvio Romero (1851-1914) en Pernambuco en torno a 1869. En 1875 Benjamin Constant (1836-1891) funda la Sociedad Positivista en Río de Janeiro. Los dos exponentes más influyentes del positivismo en el país son Miguel Lemos (1854-1916) y Raimundo Texeira Mendes (1855-1927), ambos seguidores ortodoxos de Comte. El positivismo resultó ser algo más que una filosofía técnica en Brasil. Sus ideas se expandieron ampliamente, como resulta claro de la inclusión de ideas positivistas en la primera constitución republicana.

Los positivistas más destacados en Chile fueron José Victorino Lastarria (1817-1888) y Valentín Letelier (1852-1919). Algo más dogmáticos resultaron los hermanos Lagarrigue, Jorge (m. 1894), Juan Enrique (m. 1927) y Luis (m. 1953), los cuales promovieron el positivismo en Chile mucho más tarde de su decadencia como movimiento en Latinoamérica.

Periodo contemporáneo (desde 1910). La filosofía latinoamericana contemporánea se inicia con el declive del positivismo. La primera parte de este periodo está dominada por pensadores que se rebelan contra el positivismo. Las principales figuras, denominadas como los Fundadores por Francisco Romero, fueron Alejandro Korn (1860-1936) en Argentina, Alejandro Octavio Deústua (1849-1945) en Perú, José Vasconcelos (1882-1945) y Antonio Caso (1883-1946) en México, Enrique Molina (1871-1964) en Chile, Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) en Uruguay y Raimundo de Faria Brito (1862-1917) en Brasil. Al margen de la escasa evidencia de interacción entre estos filósofos, sus objetivos y preocupaciones parecen ser muy similares. Formados en el positivismo, resultaron encontrarse insatisfechos con la intransigencia dogmática del mismo, con el determinismo mecanicista y con el énfasis en los valores prácticos. Deústua aborda una crítica detallada del determinismo positivista en *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano* (1917-1919). Por esa misma época, Caso presenta su concepción del hombre como una realidad espiritual que supera la naturaleza en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916). Siguiendo las huellas de Caso, e inspirándose en Pitágoras y los neoplatónicos, Vasconcelos desarrolla un sistema metafísico con raíces estéticas en *El monismo estético* (1918).

Una crítica anterior incluso del positivismo se puede encontrar también en la *Lógica viva* de Vaz Ferreira (1910), en la cual se opone la lógica abstracta y científica defendida por los positivistas a una lógica de la vida basada en la experiencia, la cual captura el carácter dinámico de la realidad. Los primeros intentos de desarrollar una alternativa al positivismo se encuentran, no obstante, en Farias Brito. Entre 1895 y 1905 publica una trilogía, *Finalidade do mundo*, en la cual concibe el mundo como una actividad intelectual que es identificada con el pensamiento de Dios y, por tanto, con algo esencialmente espiritual. El intelecto unifica y refleja la realidad, pero la voluntad la divide.

El positivismo queda superado por los Fundadores con la ayuda de algunas ideas importadas primero de Francia y más tarde de Alemania. El proceso comienza con la influencia de Étienne Boutroux (1845-1921), de Bergson y del vitalismo y el intuicionismo franceses y se asienta cuando Ortega y Gasset lleva a Latinoamérica el pensamiento de Sheler, Nicolai Hartmann y otros filósofos alemanes durante su visita a la Argentina en 1916. La influencia de Bergson está presente en la mayoría de los Fundadores, especialmente en Molina, quien en 1916 escribe *La filosofía de Bergson*. Korn resulta un caso excepcional por haber vuelto su mirada a Kant en su búsqueda de una alternativa al positivismo. En *La libertad creadora* (1920-1922), defiende un concepto creativo de libertad. En su *Axiología* (1930), su obra más importante, defiende una posición subjetivista.

El impacto de la filosofía alemana, incluyendo Hegel, Marx, Schpenhauer, Nietzsche y los neokantianos, y el perspectivismo filosófico y el historicismo de Ortega se dejaron sentir considerablemente en la generación que sigue a la de los fundadores. El mexicano Samuel Ramos (1897-1959), los argentinos Francisco Romero (1891-1962) y Carlos Astrada (1894-1970), el brasileño Alceu Amoroso Lima (1893-1982), el peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930), y algunos otros, siguen también el curso adoptado por los Fundadores y atacan el positivismo favoreciendo, en muchos casos, un estilo filosófico que contrasta con el énfasis cientificista. La más importante de todas estas figuras fue Romero, cuya *Teoría del hombre* (1952) desarrolla una

antropología filosófica sistemática en el contexto de una metafísica de la transcendencia. La realidad se ordena según unos grados de transcendencia, el menor de los cuales corresponde a lo físico y el mayor, a lo espiritual. Los fundamentos para el pensamiento de Ramos se encuentran en Ortega así como en Scheler y N. Hartmann. Ramos se apropia del perspectivismo orteguiano e intenta caracterizar la situación de México en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1962). Hay ya algunos precedentes de un interés en la idiosincrasia cultural en la obra de Vasconcelos titulada la *Raza cósmica* (1925), pero es Ramos el que abre la puerta a una conciencia filosófica de la cultura latinoamericana que ha sido muy popular desde entonces. La obra más famosa de Ramos, *Hacia un nuevo humanismo* (1940), presenta una antropología filosófica de inspiración orteguiana.

Astrada estudió en Alemania y adoptó ideas de tipo existencial y fenomenológico en *El juego existencial* (1933), al tiempo que critica la axiología de Scheler. Más adelante dedica su atención a Hegel y Marx en *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963). Amoroso Lima trabajó dentro de la tradición católica y en sus escritos es posible ver la influencia de Maritain. Su *O espírito e o mundo* (1936) e *Idade, sexo e tempo* (1938) presentan un punto de vista espiritual de los seres humanos, que opone a las doctrinas marxistas y existencialistas. Mariátegui es el representante más destacado del marxismo en Latinoamérica. Su *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) contiene una importante defensa de la filosofía social en la cual se sirve libremente de ideas marxistas para analizar la situación sociopolítica peruana.

A finales de la década de 1930 y 1940, como consecuencia del trastorno causado por la Guerra Civil española, hay un grupo substancial de filósofos que se asientan en Latinoamérica. Entre los más influyentes se encuentran Joaquín Xirau (1895-1946), Eduardo Nicol (1907-1990), Luis Recaséns Siches (1903-1977), Juan D. García Bacca (1901-1992) y el que es, quizá, el más importante de todos ellos, José Gaos (1900-1969). Gaos, al igual que Caso, fue un gran maestro capaz de inspirar a sus alumnos. Aparte de las ideas europeas que llevaron consigo, estos emigrantes tuvieron el efecto de introducir formas metodológicamente más sofisticadas de hacer filosofía, incluyendo el estudio de las fuentes filosóficas en su lengua original. Además, contribuyeron a desarrollar una comunicación panamericana. La concepción de la *hispanidad* que habían heredado de Unamuno y Ortega fue de utilidad en ese proceso. Su influencia se dejó sentir ante todo en la generación nacida en torno a 1910. Con esta generación, la filosofía latinoamericana consigue establecerese como una disciplina reputada, dando lugar con ello a la aparición de organizaciones filosóficas, centros de investigación y revistas. El núcleo de esta generación trabajó dentro de la tradición alemana. Risieri Frondizi (Argentina, 1910-1983), Eduardo García Máynez (México, 1908-1993), Juan Llambisa de Azevedo (Uruguay, 1907-1972) y Miguel Reale (Brasil, nacido en 1910) se vieron todos ellos influidos por Scheler y N. Hartmann, viéndose comprometidos con los estudios de axiología y antropología filosófica. Frondizi, quien también estuvo influido por la filosofía anglo-americana, defendió un punto de vista funcional del individuo en *Sustancia y función en el problema del yo* (1952) y consideró el valor como una especie de cualidad gestáltica en *¿Qué son los valores?* (1958). Aparte de estos pensadores, hubo también representantes de otras corrientes en esta generación. Siguiendo a Ramos, Leopoldo Zea (México, 1912-2004) animó el estudio de la historia de las ideas en México e inició una controversia que aún se mantiene hoy en día acerca de la posibilidad e identidad de una genuina filosofía latinoamericana. Como representante del existencialismo se encuentra Vicente Ferreira da Silva (Brasil, 1916-1963), autor no muy prolífico, pero que destaca por su presentación de una vigorosa crítica en sus *Ensayos filosóficos* (1948) a lo que consideró como el subjetivismo marxista y hegeliano. Antes de manifestar interés por el existencialismo, prestó su atención a la lógica, publicando el que pasa por ser el primer manual de lógica matemática redactado en Latinoamérica, *Elementos de lógica matemática* (1940). Es el interés por la lógica matemática lo que lleva, precisamente, a Francisco Miró Quesada (Perú, nacido en 1918) a apartarse de la fenomenología. Exploró el problema de la racionalidad y las perspectivas de la filosofía analítica.

La influencia de Maritain hace que varios miembros de esta generación adopten un enfoque neotomista o escolástico. Las principales figuras que participan en este proceso fueron Oswaldo Robles (1904-1969) en México, Octavio Nicolás Derisi (1907-2002) en Argentina, Alberto Wagner de Ryna (n. 1915) en Perú y Clarence Finlayson (1913-1954) en Chile y Colombia. Incluso aquellos autores caracterizados por trabajar en esta tradición se ocuparon de problemas de axiología y antropología filosófica. Hubo, por tanto, una considerable unidad temática en la filosofía latinoamericana durante el periodo que va de 1940 a 1960. La orientación general no fue, de hecho, drásticamente distinta a la que caracteriza el periodo anterior. Los Fundadores utilizaron el vitalismo para luchar contra el positivismo, mientras que la siguiente generación, con la ayuda de Ortega, continuó el proceso incorporando el espiritualismo alemán y las nuevas

ideas introducidas por la fenomenología y el existencialismo para seguir, básicamente, en la misma dirección. Como resultado de todo ello, la fenomenología de Scheler y N. Hartmann y el existencialismo de Heidegger y Sartre dominaron la filosofía en Latinoamérica entre 1940 y 1960. A esto aún hay que añadir el renovado ímpetu de la neoescolástica. Pocos filósofos trabajaron al margen de estas corrientes, y aquellos que lo hicieron no tuvieron ningún poder institucional. Entre éstos se encuentran los partidarios de la filosofía analítica y los que intentaron continuar con el desarrollo del marxismo.

Esta situación empieza a cambiar a partir de 1960 debido, en buena medida, a un renovado interés por el marxismo, la creciente influencia de la filosofía analítica y el desarrollo de una nueva corriente de pensamiento conocida como filosofía de la liberación. Por otra parte, el problema propuesto por Zea en la década de 1940 relativa a la identidad y posibilidad de una filosofía genuinamente latinoamericana continúa siendo en la actualidad un centro de atención y controversia. Más recientemente se ha empezado a manifestar interés por filósofos europeos como Foucault, Habermas y Derrida, por neopragmatistas como Rorty y por la filosofía feminista. El pensamiento socialista no es nuevo en Latinoamérica. Durante este siglo, Emilio Frugoni (1880-1969) en Uruguay y Mariátegui en Perú, entre otros, adoptaron un enfoque marxista, aunque bastante heterodoxo. Sin embargo, es sólo durante las tres últimas décadas cuando el marxismo es tomado en serio en los círculos académicos. De hecho, hasta hace bien poco, el marxismo fue siempre un movimiento filosófico más bien marginal en Latinoamérica. La popularidad de la perspectiva marxista ha hecho posible su creciente institucionalización. Entre los pensadores más destacados de esta tendencia se encuentran Adolfo Sánchez Vázquez (España, n. 1915), Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) y Eli de Gortari (1918-1991) en México, y Caio Prado Júnior (1906-1986) en Brasil.

A diferencia de lo sucedido con el marxismo, la filosofía analítica llegó más bien tarde a Latinoamérica, y debido a su carácter técnico y académico no ha influido más que en un pequeño número de filósofos. No obstante, y gracias en parte a su gran calibre teórico, el análisis ha acabado por convertirse en una de las grandes corrientes de la región. La publicación de revistas con una orientación analítica, como *Crítica* en México, *Análisis Filosófico* en la Argentina y *Manuscrito* en Brasil, la fundación de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) y la Sociedad Filosófica Iberoamericana (SOFIA) en México, así como el crecimiento de las publicaciones de filosofía analítica en revistas de gran relevancia y con una orientación filosófica neutral, tales como *Revista Latinoamericana de Filosofía,* indican que la filosofía analítica está bien establecida en Latinoamérica. Los principales núcleos de actividad analítica son Buenos Aires, Ciudad de México, y Campinas y São Paulo en Brasil. El interés de la filosofía analítica latinoamericana se centra en los problemas de la filosofía legal y la ética y, más recientemente, en la ciencia cognitiva. Entre sus proponentes de mayor importancia se encuentran Genaro R. Carrió (n. 1922), Gregorio Klimovsky (n. 1922) y Tomás Moro Simpson (n. 1929) en Argentina; Luis Villoro (España, n. 1922) en México; Francisco Miró Quesada en Perú; Roberto Torretti (Chile, n. 1930) en Puerto Rico; Mario Bunge (Argentina, n. 1919), que trabaja en Canadá, y Héctor Neri Castañeda (Guatemala, 1924-1991).

La *filosofía de la liberación* es un movimiento autóctono de Latinoamérica que mezcla el énfasis en la independencia intelectual latinoamericana con elementos católicos y marxistas. La perspectiva historicista de Leopoldo Zea, el movimiento conocido como teología de la liberación, y algunos elementos de la ideología nacional popular peronista prepararon las bases para esta corriente de pensamiento. El movimiento se inicia a principios de la década de 1970 con un grupo de filósofos argentinos, los cuales, debido a la represión militar del periodo 1976-1983, marchan al exilio dispersándose por varios países de Latinoamérica. Esta primera diáspora creó continuos cortes en el movimiento y difundió sus ideas por toda la región. Aunque los impulsores de estos puntos de vista no siempre se muestran de acuerdo en sus objetivos, sí que comparten la noción de liberación como concepto fundamental: la liberación de la esclavitud impuesta en Latinoamérica por ideologías importadas y el desarrollo de un pensamiento genuino y autóctono que resulte de la propia reflexión sobre la realidad de América Latina. Como tal, sus puntos de vista son una extensión del pensamiento de Ramos y otros, quienes ya habían iniciado el siglo con la discusión sobre la identidad cultural de Latinoamérica.

JJEG

FILOSOFÍA NATURAL, estudio de la naturaleza o del mundo espaciotemporal (un término que ha caído en desuso). Se consideraba como tarea de la filosofía antes de la emergencia de la ciencia moderna, sobre todo de la física y la astronomía, y el término se usa ahora para referirse a los tiempos premodernos. Las cuestiones filosóficas sobre la naturaleza permanecen –por ejemplo, si el materialismo es verdadero–, pero normalmente se colocan en la metafísica o en una de sus ramas que bien puede llamarse *filosofía de la naturaleza*. La filosofía na-

tural no ha de confundirse con el *naturalismo metafísico*, que es la concepción metafísica (que no forma parte de la propia ciencia) de que cuanto existe es el mundo espaciotemporal y el único modo de estudiarlo son las ciencias empíricas. Tampoco ha de confundirse con la teología natural, que también puede considerarse una parte de la metafísica.

Véase también METAFÍSICA.

PB

FILOSOFÍA POLÍTICA, estudio de la naturaleza y justificación de las instituciones coercitivas. Las instituciones coercitivas van según su tamaño de la familia al Estado y las organizaciones mundiales, como las Naciones Unidas. Son instituciones que al menos a veces emplean la fuerza o la amenaza de la fuerza para controlar el comportamiento de sus miembros. La justificación de tales instituciones coercitivas exige mostrar que sus autoridades tienen derecho a la obediencia y sus miembros el deber correlativo de obediencia; es decir, que tales instituciones tienen una autoridad legítima sobre sus miembros.

Los filósofos políticos clásicos, como Platón y Aristóteles, se interesaron principalmente por dar una justificación a las ciudades-Estado como Atenas y Esparta. Pero, históricamente, a medida que fueron posibles y deseables instituciones coercitivas mayores, los filósofos políticos trataron de justificarlas. Tras el siglo XVII, muchos filósofos políticos se centraron en la justificación de las naciones-Estado, cuya reivindicación de una autoridad legítima está restringida por la geografía y la nacionalidad. Pero de vez en cuando, con más frecuencia en los siglos XIX y XX, algunos filósofos políticos tratan de justificar distintas formas de gobierno mundial, con poderes aun mayores que los ejercidos actualmente por las Naciones Unidas. Y, más recientemente, los filósofos políticos feministas han desafiado seriamente la autoridad de la familia tal y como es en la actualidad.

El anarquismo (del griego *an archos*, «sin gobierno») rechaza esa tarea central de la filosofía política. Defiende que ninguna institución coercitiva está justificada. Proudhon, el primero en autocalificarse de anarquista, creía que las instituciones coercitivas tenían que ser reemplazadas por organizaciones sociales y económicas basadas en acuerdos contractuales voluntarios, postulando un cambio pacífico al anarquismo. Otros, sobre todo Blanqui y Bakunin, postularon el uso de la violencia para destruir el poder de las instituciones coercitivas. El anarquismo inspiró al movimiento anarcosindicalista, Majno y sus seguidores durante la guerra civil rusa, los anarquistas españoles durante la Guerra Civil española, y los anarquistas *gauchistes* durante el mayo del 68 francés.

Son muchos los filósofos políticos, sin embargo, que han tratado de justificar las instituciones coercitivas; su desacuerdo se refiere a qué tipos de instituciones coercitivas están justificados. El liberalismo, que procede de la obra de Locke, es la doctrina de que las instituciones coercitivas están justificadas cuando promueven la libertad. Para Locke, la libertad requiere una monarquía constitucional con un gobierno parlamentario. A lo largo del tiempo, sin embargo, el ideal de libertad ha estado sujeto a por lo menos dos interpretaciones. La más próxima a Locke parece ser el *liberalismo clásico*, que hoy en día es llamado con más frecuencia *libertarismo* (político). Esta forma de liberalismo interpreta las limitaciones de la libertad como actos positivos (es decir, actos de comisión) que impiden que la gente haga lo que de otro modo podría hacer. Según esta concepción, no ayudar a la gente que lo necesita no restringe su libertad. Los libertaristas mantienen que cuando se interpreta así la libertad, sólo un Estado mínimo que proteja frente al uso de la fuerza, el robo y el fraude puede estar justificado. Por el contrario, para el *liberalismo del bienestar*, una forma de liberalismo que proviene de la obra de T. H. Green, las limitaciones de la libertad incluyen además actos negativos (es decir, actos de omisión) que impiden que la gente haga lo que de otro modo podría hacer. Según esta concepción, no ayudar a la gente necesitada restringe su libertad. Los liberales del bienestar mantienen que cuando la libertad se interpreta de este modo, las instituciones coercitivas de un Estado del bienestar que exigen un mínimo social garantizado e igualdad de oportunidades están justificadas. Si nadie niega que cuando la libertad se interpreta según el liberalismo del bienestar se necesita algún tipo de Estado del bienestar, es muy controvertido si se necesita un Estado mínimo cuando la libertad se interpreta de modo libertarista. Está en cuestión si la libertad del pobre está limitada cuando se le impide tomar del excedente de posesiones del rico lo que necesita para su supervivencia. Si al impedírselo se constriñe la libertad del pobre, podría alegarse que su libertad tendría que tener prioridad con respecto a la libertad del rico para usar sus posesiones excedentarias para el lujo. Así podría mostrarse que aun cuando se interprete el ideal de libertad al modo libertarista, seguiría estando justificado un Estado del bienestar antes que un Estado mínimo.

Tanto los libertaristas como los liberales del bienestar están comprometidos con el *individualismo*. Esta concepción considera básicos los derechos individuales y justifica las acciones de las instituciones coercitivas en la medida en que promueven esos derechos. El *comunitarismo*, que proviene de los escritos de Hegel, se opone al individualismo.

Mantiene que los derechos de los individuos no son básicos y que el colectivo tiene derechos independientes de, e incluso opuestos a, lo que los liberales identifican como derechos de los individuos. Según los comunitaristas, los individuos están constituidos por las instituciones y prácticas de las que forman parte y sus derechos y obligaciones se derivan de esas mismas instituciones y prácticas. El *fascismo* es una forma extrema de comunitarismo que aboga por un Estado autoritario y derechos indivuales limitados. En su variedad nacionalsocialista (nazi), el fascismo es también antisemita y militarista.

Frente al liberalismo y el comunitarismo, el *socialismo* considera que la igualdad es el ideal básico y justifica las instituciones coercitivas en la medida en que promuevan la igualdad. En las sociedades capitalistas, en las que los medios de producción son poseídos y controlados por un número relativamente pequeño de personas que los usan principalmente en beneficio propio, los socialistas favorecen la toma del control de los medios de producción para reconducir su uso al bienestar general. Según Marx, el principio de distribución para una sociedad socialista es: cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades. Los socialistas no se ponen de acuerdo, sin embargo, en quién tendría que controlar los medios de producción en una sociedad socialista. En la versión del socialismo de Lenin, los medios de producción serían controlados por una elite que aparentemente diferiría de la elite capitalista a la que reemplazaría sólo en los fines. En otras formas de socialismo los medios de producción serían controlados democráticamente. En las sociedades capitalistas avanzadas, la defensa nacional, la policía y el servicio de bomberos, la redistribución de la renta y la protección ambiental están ya bajo control democrático. Se piensa que la democracia o «gobierno del pueblo» ha de aplicarse en esas áreas y que requiere alguna forma de representación. Los socialistas no proponen sino extender el ámbito del control democrático para que incluya el control de los medios de producción, sobre la base de que exactamente los mismos argumentos que apoyan el control democrático de las áreas antes mencionadas apoyan el control democrático de los medios de producción. Además, según Marx, el socialismo se transformará en comunismo cuando la mayor parte del trabajo que la gente realiza en la sociedad se convierta en su propia recompensa, haciendo que la desigualdad de recompensas monetarias sea en general innecesaria. Entonces la distribución en la sociedad procederá según el principio: cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades.

Resulta que todas las concepciones políticas expuestas se han interpretado de manera que niegan que las mujeres tengan los mismos derechos básicos que los hombres. Por el contrario el *feminismo,* prácticamente por definición, es la tesis de que mujeres y hombres tienen los mismos derechos básicos. En los últimos años la mayoría de los filósofos políticos ha suscrito la igualdad de derechos básicos entre mujeres y hombres, aunque raras veces abordan las cuestiones que el feminismo considera de la máxima importancia, como, por ejemplo, cómo hay que asignar las responsabilidades y las obligaciones dentro de las estructuras familiares.

Cada una de estas concepciones políticas ha de evaluarse interna y externamente comparándola con las demás. Cuando se hace así, sus recomendaciones prácticas pueden no diferir tanto. Por ejemplo, si los liberales del bienestar admiten que los derechos básicos de su concepción se aplican a personas lejanas y a las generaciones futuras, pueden acabar suscribiendo el mismo grado de igualdad que los socialistas.

Sean cuales sean sus exigencias prácticas, todas estas concepciones políticas justifican la desobediencia civil, y aun la revolución, cuando no se cumplen algunas de esas exigencias. La desobediencia civil es una acción ilegal emprendida para llamar la atención de las autoridades relevantes sobre un fallo en el cumplimiento de exigencias morales básicas, por ejemplo, la negativa de Rosa Parks a ceder su asiento en el autobús a un blanco de acuerdo con las ordenanzas municipales de Montgomery, Alabama, en 1955. La desobediencia civil está justificada cuando una acción ilegal de este tipo es el mejor modo de hacer que las autoridades pertinentes modifiquen la ley para que se corresponda mejor con las exigencias morales básicas. Por el contrario, la acción revolucionaria está justificada cuando es el único modo de corregir un fallo radical de las autoridades pertinentes para ajustarse a las exigencias morales básicas.

La filosofía política contemporánea reciente se ha centrado en el debate comunitarismo *versus* liberalismo. En defensa de la concepción comunitarista, Alasdair McIntyre argumenta que prácticamente todas las formas de liberalismo tratan de separar las reglas que definen las acciones correctas de las concepciones del bien humano. Bajo esta perspectiva, pretende, todas esas formas de liberalismo están condenadas al fracaso, porque las reglas que definen las acciones correctas no pueden fundamentarse adecuadamente al margen de cualquier concepción del bien. Como respuesta a las críticas de este tipo, algunos liberales han concedido abiertamente que su concepción no se fundamenta independientemente de toda concepción del bien. John Rawls, por ejemplo, ha aclarado recientemente que su liberalismo exige una concepción del bien político, aunque no una concepción com-

prehensiva del bien. Podría parecer entonces que el debate entre comunitaristas y liberales tendría que orientarse a una evaluación comparativa de sus concepciones rivales del bien. Por desgracia, los comunitaristas contemporáneos no han sido muy explícitos acerca de qué concepción concreta del bien exige su punto de vista.

Véase también **ÉTICA, FILOSOFÍA SOCIAL, JUSTICIA, TEORÍA POLÍTICA.**

JPST

FILOSOFÍA POSMODERNA, relativo a un conjunto complejo de reacciones a la filosofía moderna y sus presupuestos, más que a un acuerdo en doctrinas sustantivas. La filosofía posmoderna se opone típicamente al fundacionalismo, al esencialismo y al realismo. Para Richard Rorty, por ejemplo, los presupuestos a eliminar son las asunciones fundacionalistas compartidas por los filósofos más destacados de los siglos XVI, XVII y XVIII. Para Nietzsche, Heidegger, Foucault y Jacques Derrida los presupuestos a eliminar son tan viejos como la metafísica y encuentran quizá su mejor ejemplificación en Platón. Jean François Lyotard ha llegado a decir que los filósofos posmodernos son *anteriores* a la filosofía moderna, en el sentido de que los presupuestos del modernismo filosófico surgen de una disposición cuyas creencias antecedentes, inarticuladas, son posmodernas.

Resulta útil, por consiguiente, ver a la filosofía posmoderna como un concepto de familia complejo que incluye los siguientes elementos: un punto de partida anti (o post) epistemológico, un antirrealismo antiesencialista, un antifundacionalismo, una oposición a los argumentos transcendentales y a los puntos de partida transcendentales, un rechazo de la imagen del conocimiento como una representación precisa, un rechazo de la verdad como correspondencia con la realidad, un rechazo de la idea misma de descripción canónica, un rechazo de los vocabularios finales –es decir, de principios, distinciones y categorías que se consideren incondicionalmente vinculantes para cualquier tiempo, persona y lugar– y un recelo frente a las metanarraciones del tipo ilustrado por el materialismo dialéctico. La filosofía posmoderna rehúsa también caracterizar este catálogo de rechazos como relativismo, escepticismo o nihilismo. Asimismo, rechaza el sueño tradicional de un sistema explicativo completo, único y cerrado, típicamente alimentado con oposiciones binarias. Además, suelen encontrarse los siguientes temas: una crítica de la neutralidad y soberanía de la razón –que incluye la insistencia en su carácter marcadamente generado, histórico y etnocéntrico–, una concepción de la construcción social de la correspondencia palabra-mundo, una tendencia a adherirse al historicismo, una crítica de cualquier oposición última entre epistemología y sociología del conocimiento, la disolución del sujeto autónomo, una insistencia en el *status* meramente histórico de la división del trabajo en adquisición y producción del conocimiento y una actitud ambivalente ante la Ilustración y su ideología.

Varias de esas afinidades electivas habían aparecido ya con la creciente oposición a la teoría del conocimiento del espectador, tanto en Europa como en el mundo angloparlante, mucho antes de que el término «posmoderno» fuera de uso común. En la filosofía anglófona el fenómeno adoptó la forma de la temprana oposición de Dewey al positivismo, la redescripción de Kuhn de la práctica científica y el énfasis de Wittgenstein en la naturaleza de la representación como juegos de lenguaje, la crítica del «mito de lo dado» de Sellars a Davidson y Quine, la emergencia de la epistemología naturalizada, la descripción del carácter dependiente de los datos, ligada a la dependencia teórica de las descripciones.

En Europa, varias de esas afinidades electivas posmodernas emergieron explícitamente y fueron identificadas con el postestructuralismo, aunque se perciben sus huellas en el ataque de Heidegger al cartesianismo residual de Husserl, en el rechazo de las descripciones esenciales en el sentido de Husserl, en el ataque de Saussure y los estructuralistas a la coherencia de un significado transcendental sobreimpuesto a un sujeto autotransparente, en la deconstrucción de la metafísica de la presencia de Derrida, en la redescripción de las epistemes de Foucault, en la convergencia de los constructivistas sociales franco y angloparlantes, en los ataques al lenguaje de las condiciones posibilitantes y en las diversas intervenciones de Lyotard en contra de las grandes narrativas.

Muchas de las afinidades posmodernas son evidentes en los desafíos virtualmente universales a la filosofía moral tal y como ésta ha sido tradicionalmente entendida en Occidente, no sólo en las filosofías alemana y francesa, sino también en las obras de Alasdair McIntyre, Bernard Williams, Martha Nussbaum y otros. La fuerza de las críticas posmodernas posiblemente se aprecie mejor en algunos de los desafíos de la teoría feminista, como en las obras de Judith Butler y Hélène Cixous, y en general en la teoría del género. Porque es en la teoría del género en donde la concepción de la «razón» misma es redescrita como una concepción que, suele argüirse, es engendrada, patriarcal, homofóbica y profundamente electiva.

Véase también **DECONSTRUCCIÓN, ESTRUCTURALISMO, FOUCAULT, FUNDACIONALISMO, REALISMO METAFÍSICO.**

FILOSOFÍA PRIMERA, en la *Metafísica* de Aristóteles el estudio del ser *en cuanto tal*, incluyendo en ello

el estudio de la teología (tal y como la entiende Aristóteles) ya que Dios es el ser *por excelencia*. Las *Meditationes de prima philosophia (Meditaciones metafísicas,* 1641) de Descartes estuvieron dedicadas de hecho a la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la naturaleza de la materia y de la mente.

Véase también METAFÍSICA.

PB

FILOSOFÍA PROCESAL, véase **WHITEHEAD.**

FILOSOFÍA RUSA, filosofía producida por los pensadores rusos, tanto en Rusia como en los países a los que emigraron, desde mediados del siglo XVIII hasta el presente. No hubo Renacimiento en Rusia, pero a principios del siglo XVIII Pedro el Grande, abriendo una «ventana a Occidente», abrió Rusia a las influencias filosóficas occidentales. Los comienzos de la especulación rusa datan de ese periodo, con los diálogos, fábulas y poemas del pensador antiilustrado Gregory Skovoroda (1722-1794) y los folletos sociales, tratados metafísicos y poemas del pensador ilustrado Alexander Radischev (1749-1802).

Hasta el último cuarto del siglo XIX los pensadores rusos más originales y vigorosos estuvieron fuera de la Academia. Después, tanto en Rusia como en el exilio occidental, varios de los filósofos rusos más importantes –como Berdiaev y Lev Shestov (1866-1938)– han sido profesores univeritarios. Los pensadores decimonónicos, aunque educados en la universidad, no tuvieron títulos académicos superiores. El único profesor universitario, Peter Lavrov (1823-1900), enseñó matemáticas y ciencias, y no filosofía (en la década de 1850). Si comparamos la filosofía rusa con la filosofía alemana de ese periodo –con su constelación de profesores universitarios: Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey– el contraste es marcado. Sin embargo, si comparamos la filosofía rusa con las filosofías inglesa o francesa, el contraste se atenúa. No hay profesores de filosofía en la línea que va de Francis Bacon a Spencer pasando por Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Bentham y J. S. Mill. En Francia, ni Descartes, ni Pascal, ni Rousseau ni Comte fueron profesores.

En consonancia con su *status* no profesional, incluso «aficionado», los filósofos rusos anteriores a finales del siglo XIX se ocuparon poco de las disciplinas más técnicas: lógica, epistemología, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia. Se concentraron por el contrario en la antropología filosófica, la ética, la filosofía social y política, la filosofía de la historia y la filosofía de la religión.

En Rusia, más que en cualquier otra tradición cultural occidental, especulación, ficción y poesía han ido ligadas. Por una parte, grandes novelistas como Tolstoi y Dostoievski y grandes poetas como Pasternak y Brodski se han embarcado en reflexiones filosóficas de largo alcance. Por otra parte, filósofos como Skovoroda, Alexei Jomyakov (1804-1860) y Vladimir Soloviov (1835-1900) fueron poetas con talento, mientras que pensadores como Alexander Herzen (1812-1870), Konstantin Leontiev (1831-1891) y el marxista antileninista Alexander Bogdanov (1873-1928) dejaron su huella en la literatura con novelas, relatos y autobiografías. Pensadores rusos como Vasily Rozanov (1856-1919) y Shestov, aunque no cultivaran las *belles lettres,* fueron celebrados en los círculos literarios por sus brillantes estilos ensayísticos y aforísticos.

Algunas de las preocupaciones de los pensadores rusos del siglo XIX –sobre todo Piotr Chaadaev (1794-1856) durante las décadas de 1820 y 1830, los eslavófilos y los occidentalizantes durante las décadas de 1840 y 1850 y los populistas en las de 1860 y 1870– pueden parecer distintivas, aunque no lo son. La controvertida cuestión de la relación de Russia con Europa occidental y del «peculiar camino» de Rusia hacia la modernidad encuentran su contrapartida en las reflexiones de los pensadores españoles («España y Europa»), alemanes (el *Sonderweg*, término del que el ruso «*osobyi put*» es una traducción) y polacos («la cuestión polaca»).

El contenido de la filosofía rusa puede caracterizarse en términos generales por su tendencia al utopismo, al maximalismo, al moralismo y a la soteriología. Empezando por el final, el hegelianismo llegó a Rusia en la década de 1830 no sólo como un sistema filosófico totalizador, sino también como un vehículo de salvación secular. La recepción del darwinismo en la década de 1860 fue parecida, lo mismo que la del marxismo en la de 1890. El utopismo aparece en los niveles histórico y sociopolítico de dos de las doctrinas características de Soloviov: su primera «teocracia libre», en la que la autoridad espiritual del papa de Roma tenía que completarse con la autoridad secular del zar ruso, y su posterior proyecto ecuménico de reunificar las iglesias oriental (rusa ortodoxa) y occidental (católica romana) en una único «Iglesia universal *[vselenskaia]*» que también incorporaría el «principio protestante» de la libre investigación filosófica y teológica. El maximalismo aparece en los niveles individual y religioso en la tesis de Shestov de que Dios, el único por el que «todas las cosas son posibles», podría haber causado que lo que ha sucedido *no* hubiera sucedido y, en concreto, puede restaurar pérdidas humanas irrecuperables, como las que acompañan a la enfermedad, la deformidad, la locura y la muerte. El maximalismo y el moralismo están unidos en el nivel cósmico y «científico-tecnológico» en la insistencia de Nikolai Fiodorov (1829-1903) en la obligación moral predominante

de todos los hombres («los hijos») a unirse a la causa común de devolver la vida a «los padres», quienes les dieron la vida, en vez de, como quiere la «teoría del progreso», empujarles, figurada si no literalmente, a la tumba.

Algunos énfasis y asunciones doctrinales sirven de nexo común a pensadores rusos por lo demás muy alejados entre sí en los espacios políticos e ideológicos:

1. Los filósofos rusos eran prácticamente unánimes en su rechazo del destacado problema cartesiano-humeano de «las otras mentes». Sus convicciones sobre la comunidad humana y conciliaridad *(sobornost)*, religiosa o secular, eran demasiado fuertes como para permitirles dudar seriamente de que su vecino gimiente y sangrante sintiese «realmente» dolor.

2. La mayoría de los pensadores rusos –con la excepción parcial de los occidentalizantes– consideraban las posiciones y formulaciones filosóficas clave occidentales, desde el socrático «conócete a tí mismo» hasta el *cogito* cartesiano, completamente individualistas e intelectualistas, pasando por alto la *totalidad* de la pesona.

3. Antimarxistas como Herzen (con su «filosofía del acto») y Fiodorov (con su tarea común «proyectiva») y los primeros marxistas rusos estaban de acuerdo en que la dicotomía «occidental» entre pensamiento y acción era inaceptable. Pero cuando insitían en la unidad de la teoría y la práctica, quedaba pendiente una cuestión clave: ¿quién ha de forjar esa unidad? Y ¿cuál es su forma? La raída «filosofía» marxista leninista de los años de Stalin hizo un flaco favor a la libertad que suponía forjar esa unidad. Stalin de hecho impuso asfixiantes limitaciones tanto al pensamiento como a la acción.

Desde 1982, los trabajos de y sobre los antes tergiversados u olvidados pensadores religiosos y especulativos del pasado de Rusia han sido reeditados una y otra vez y discutidos animadamente. Esto vale para Fiodorov, Soloviov, Leontiev, Rozanov, Berdiaev, Shestov y el husserliano Gustav Shpet (1879-1937), entre otros.

Véase también BAKUNIN, BERDIAEV, HERZEN, LENIN, NIHILISMO RUSO, PLEJANOV, SOLOVIOV.

GLK

FILOSOFÍA SOCIAL, en sentido amplio, filosofía de la sociedad, que incluye la filosofía de la ciencia social (y varios de sus componentes, como la economía y la historia), la filosofía política, de la que una parte considerable se considera hoy ética, y la filosofía del derecho. Pueden distinguirse, no obstante, dos sentidos más restringidos. En uno de ellos es la teoría conceptual de la sociedad, que incluye la teoría del estudio de la sociedad –la parte común a todos los estudios filosóficos mencionados–. En el otro, es un estudio normativo, la parte de la filosofía moral que se ocupa de la acción social y la participación de los individuos en la sociedad en general.

La tarea central de la filosofía social en el primero de esos sentidos restringidos es articular la noción o concepto correcto de sociedad. Eso incluye la formulación de una definición adecuada de «sociedad»; la cuestión es entonces qué conceptos son los mejores para qué propósitos y cómo se relacionan entre sí. Podemos distinguir entonces concepciones «mínimas» y «máximas» de la sociedad. Las primeras identificarían lo mínimo que puede decirse antes de dejar de hablar en absoluto de sociedad –por ejemplo, cierto número de personas que interactúan y cuyas acciones afectan al comportamiento de sus asociados–. Las concepciones máximas añadirían entonces reglas comunitarias, objetivos, costumbres e ideales. Una cuestión empírica importante es si hay grupos interactivos que carezcan de tales cosas y qué, si hay algo, tienen en común las reglas, etc., que tienen las sociedades reales.

La filosofía social descriptiva limita obviamente, si no se confunde, con la propia ciencia social, por ejemplo, la sociología, la psicología social o la economía. Algunas visiones de la filosofía social tienden a aliarse con una ciencia social que consideran más típicamente distintiva que otras –por ejemplo, la concepción individualista mira a la economía, la holista a la sociología.

Una gran controversia metodológica se refiere al *holismo versus* el *individualismo*. El holismo mantiene que los grupos sociales (o por lo menos algunos) deben estudiarse como unidades, que no pueden reducirse a sus miembros: no podemos entender una sociedad limitándonos a entender las acciones y motivaciones de sus miembros. El individualismo niega que las sociedades sean «organismos» y mantiene que *sólo* así podemos entender la sociedad.

Los sociólogos alemanes clásicos (por ejemplo, Weber) distinguían entre *Gesellschaft*, cuyo paradigma es la asociación voluntaria, como sucede con un club de ajedrez, cuyas actividades son acciones coordinadas de un cierto número de gente que se une intencionadamente al grupo para perseguir los objetivos que le identifican, y *Gemeinschaft*, cuyos miembros encuentran su identidad en ese grupo. Así, los franceses no son un grupo cuyos miembros se unieran con gente de un modo de pensar similar para formar la sociedad francesa. Eran franceses antes de tener objetivos individuales separados. El holista ve la sociedad esencialmente como una *Gemeineschaft*. Los individualistas conceden que existen grupos semejantes, pero niegan que requieran un tipo distintivo e irreducible de explicación colectiva: para entender a los

franceses tenemos que entender cómo se comparan los individuos franceses típicos –frente, por ejemplo, a los alemanes–. Los métodos de la economía occidental tipifican las tendencias analíticas del individualismo metodológico, mostrando cómo podemos entender los fenómenos económicos de gran escala en términos de las acciones racionales de los agentes económicos particulares (cfr. la tesis de la mano invisible de Adam Smith: cada agente económico busca sólo su propio bien; sin embargo, el resultado es el bien macrofenoménico del todo).

Otra cuestión omnipresente se refiere al papel de las caracterizaciones y explicaciones intencionales en estos campos. La gente corriente explica el comportamiento por referencia a sus objetivos y los formula en términos que presuponen reglas lingüísticas públicas y sin duda reglas de otros tipos. Para entender la sociedad tenemos que escudriñar la autocomprensión de la gente *en* esa sociedad (concepción llamada *Verstehen*).

Los trabajos recientes en filosofía de la ciencia plantean la cuestión de si los conceptos intencionales pueden ser realmente fundamentales al explicar algo, y si en último término hemos de concebir a los individuos como sistemas materiales en algún sentido –por ejemplo, como entidades similares a ordenadores–. Los aspectos simbólicos de la interacción plantean cuestiones fundamentales para el programa de construir una réplica de la inteligencia humana en términos de procesamiento de datos (cfr. inteligencia artificial). Además, hemos de constatar la emergencia de la sociobiología como una fuente poderosa de explicaciones de los fenómenos sociales.

La filosofía social normativa, por su parte, tiende invitablemente a fundirse con la política o con la ética, sobre todo con las partes de la ética que tratan de cómo tendríamos que tratar a los demás, especialmente en grandes grupos, en relación con las instituciones sociales o las estructuras sociales. Esto contrasta con la ética en el sentido en que se ocupa de cómo pueden alcanzar su felicidad los individuos. Todas estas teorías conceden la mayor importancia a las relaciones sociales; pero si una teoría deja una amplia libertad de elección al individuo, entonces cualquier teoría de los bienes individualmente elegidos seguirá teniendo un objeto distintivo.

Los compromisos normativos de la filosofía social encuentran su paralelismo con lo anterior en aspectos significativos. Los individualistas mantienen que el bien de una sociedad ha de analizarse en términos de los bienes de sus miembros individuales. Ha tenido especial importancia la concepción de que la sociedad tiene que respetar los derechos individuales, bloqueando ciertas acciones que pretendidamente promueven el bien social como un todo. Los filósofos organicistas, como Hegel, mantienen que es justamente al revés: el Estado o nación es superior al individuo, que ha de subordinarse a aquél, y los individuos tienen obligaciones fundamentales con los grupos de los que forman parte. Las versiones abiertamente fascistas de tales concepciones son hoy impopulares, pero hay versiones modificadas más benignas que siguen en circulación, como el *comunitarismo*. El socialismo y, sobre todo, el comunismo, aunque originariamente centrado en los aspectos económicos de la sociedad, se ha identificado típicamente con la visión organicista.

El extremo opuesto hay que buscarlo en los *libertaristas*, que mantienen que el derecho a la libertad individual es fundamental en la sociedad y que ninguna institución puede menoscabar ese derecho. los libertaristas mantienen que la sociedad ha de ser abordada como una asociación, una *Gesellschaft*, aunque no tienen por qué negar que ontogenéticamente es una *Gemeinschaft*. Pueden conceder que los grupos religiosos, por ejemplo, no pueden entenderse plenamente como individuos separados. No obstante, los libertaristas defienden que la sociedad no ha de interferir en las prácticas religiosas y culturales, e incluso ni siquiera apoyarlas. Los libertaristas son decididos partidarios de los métodos económicos de libre mercado y enemigos de cualquier tipo de intervención estatal en los asuntos de los individduos. El *darwinismo social*, que aboga por la «supervivencia de los socialmente más aptos», ha sido asociado a veces con el libertarismo.

En la medida en que existe algún tipo de visión estándar de estas cuestiones, combina elementos del individualismo y del holismo. Los filósofos sociales típicos de hoy aceptan que la sociedad tiene la obligación, no voluntaria para sus miembros, de apoyar la educación, la sanidad y algún grado de bienestar para todos. Pero también admiten que han de respetarse los derechos individuales, sobre todo los derechos civiles, como la libertad de expresión y religión. El problema es cómo combinar estos dos conjuntos aparentemente dispares de ideas en un todo coherente. (La celebrada *Teoría de la justicia*, de John Rawls, 1971, es un clásico contemporáneo de tales intentos.)

Véase también **ÉTICA, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, FILOSOFÍA POLÍTICA, HOLISMO METODOLÓGICO.**

JNA

FIN EN SÍ MISMO, véase **KANT.**

FINAL, CAUSA, véase **ARISTÓTELES.**

FINITARIA, PRUEBA, véase **PROGRAMA DE HILBERT.**

FINITISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, HILBERT.**

FINITO, AUTÓMATA, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

FISICALISMO, en la acepción más amplia del término, materialismo aplicado a la cuestión de la naturaleza de la mente. Así construido, el fisicalismo es la tesis –llamémosla fisicalismo ontológico– de que cuanto existe u ocurre está constituido por entidades físicas. Pero a veces «fisicalismo» se emplea para referirse a la tesis de que cuanto existe u ocurre puede ser descrito por completo con el vocabulario de la física. Esta concepción va acompañada del reduccionismo o el eliminacionismo con respecto a lo mental. Aquí el reduccionismo es la tesis de que las explicaciones psicológicas, incluidas las explicaciones en términos de conceptos de la «psicología popular» como los de creencia y deseo, son reducibles a explicaciones formulables con un vocabulario físico, lo que a su vez implicaría que las entidades a las que se hace referencia en las explicaciones psicológicas pueden describirse enteramente en términos físicos. El eliminativismo, por su parte, es aquí la tesis de que no hay nada que corresponda a los términos de las explicaciones psicológicas y que las únicas explicaciones correctas son las que se dan en términos físicos.

El término «fisicalismo» parece haberse originado en el Círculo de Viena y la versión del reduccionismo que allí triunfó inicialmente fue una versión del conductismo: se mantenía que los enunciados psicológicos eran traductibles a enunciados sobre la conducta, principalmente condicionales hipotéticos, expresables en un vocabulario físico. La teoría de la identidad psicofísica defendida por Herbert Feigl, J. J. C. Smart y otros, llamado a veces fisicalismo de tipos, es reduccionista en un sentido ligeramente distinto. Esta teoría mantiene que los estados y eventos mentales son idénticos a estados y eventos neurofisiológicos. Aunque niega que haya traducciones analíticas, que preserven el significado, de los enunciados mentales a los físicos, defiende que por medio de «leyes puente» sintéticas, identificando tipos mentales con físicos, los enunciados mentales pueden en principio traducirse a enunciados físicos que serían al menos nomológicamente equivalentes (si los términos de las leyes puente son designadores rígidos, la equivalencia será necesaria). La posibilidad de una traducción semejante es típicamente negada por las descripciones funcionalistas de la mente, sobre la base de que un mismo estado mental puede tener un número indefinido de realizaciones físicas diferentes, y en otras ocasiones sobre la base de que es lógicamente posible, aunque nunca haya sucedido, que los estados mentales se realicen de modo no físico.

En su clásico artículo «The “mental” and the “physical”» (1958), Feigl distingue dos sentidos de «físico»: «$físico_1$» y «$físico_2$». «$Físico_1$» es prácticamente sinónimo con «científico» y se aplica a todo lo que sea «parte esencial de la descripción coherente y adecuada descriptiva y explicativamente del mundo espaciotemporal». «$Físico_2$» se refiere al «tipo de conceptos y leyes que bastan en principio para la explicación y predicción de los procesos inorgánicos». (Podría parecer que si el dualismo cartesiano fuera verdadero, suponiendo que sea posible, entonces una vez que se hubiera desarrollado una ciencia integrada de la interacción de las almas inmateriales y los cuerpos materiales, los conceptos para describir lo primero se considerarían $físicos_1$.) Concebido como doctrina ontológica, el fisicalismo dice que cuanto existe u ocurre está constituido íntegramente por entidades que constituyen cosas y procesos inorgánicos. Concebido como una tesis reduccionista o eliminativista sobre la descripción y la explicación, es la aserción de que el vocabulario adecuado para describir y explicar las cosas y procesos inorgánicos es adecuado para describir y explicar todo lo que existe.

Aunque la segunda de estas tesis parece implicar la primera, la primera no implica a la segunda. Puede cuestionarse que la noción de descripción «completa» de todo lo que existe tenga sentido. Y varios fisicalistas (materialistas) ontológicos mantienen que la reducción a explicaciones formuladas en terminología física es imposible no sólo en el caso de las explicaciones psicológicas, sino también en el de las explicaciones formuladas en la terminología de ciencias especiales como la biología. Su objeción a esas reducciones no es meramente que una descripción puramente física de (por ejemplo) fenómenos biológicos o psicológicos sea de difícil manejo, sino que dejaría fuera leyes y generalizaciones importantes, que sólo pueden formularse usando conceptos biológicos, psicológicos, etcétera.

Si los fisicalistas (materialistas) ontológicos no están obligados a defender la reducibilidad de la psicología a la física, tampoco lo están a defender algún tipo de teoría de la identidad que afirme que las entidades identificadas por las descripciones mentales o psicológicas son idénticas a entidades caracterizables por medio de descripciones totalmente físicas. Como ya se ha señalado, los materialistas que son funcionalistas niegan que haya identidades tipo-tipo entre entidades mentales y físicas. Y hay quienes niegan que los materialistas estén obligados a postular entidades ejemplar-ejemplar, afirmando que cualquier evento psicológico podría tener una constitución física distinta y por ello no es idéntico a ningún evento individualizado por una taxonomía puramente física.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, NATURALISMO, REDUCCIÓN.**

SSHO

FISICALISMO DE INSTANCIAS, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

FISICALISMO DE TIPOS, véase **FISICALISMO.**

***FISIS*,** término griego para naturaleza, usado principalmente para referirse a la naturaleza o esencia de algo vivo (Aristóteles, *Metafísica* V. 4). Aristóteles define la *fisis* en su *Física* II. 1 como una fuente de movimiento y reposo que pertenece a algo por sí mismo, que él identifica primariamente con las forma, más que con la materia, de esa cosa. El término también se usa para referirse al mundo natural como un todo. *Fisis* se opone muchas veces a *tecné,* arte; en ética se opone también a *nomos,* convención, por ejemplo, Calícrates en el *Gorgias* de Platón (482e ss.) distingue entre la justicia natural y la convencional.

Véase también ARISTÓTELES, PLATÓN, *TECNÉ*.

WJP

FLUDD, ROBERT (1574-1637), médico y escritor inglés. Influido por Paracelso, el hermetismo y la cábala, Fludd defendió la cosmovisión neoplatónica justo en el momento previo a su superación por la nueva filosofía mecánica. Realizó avances en la manipulación del acero e inventó un termómetro, pero también se sirvió de imanes como remedio curativo e inventó un ungüento que debía incorporarse en las armas para curar la herida que éstas pudieran producir. Sostuvo que la ciencia tomaba sus ideas de una interpretación alegórica de las Escrituras en aquellos puntos que le eran de algún valor. Sus obras combinan la teología con una lectura ocultista y neoplatonizante de la Biblia y contienen numerosos diagramas hechos con todo cuidado en los que se ilustra la simpatía mutua entre los seres humanos, el mundo natural y el mundo sobrenatural, reflejando cada uno de ellos a los restantes a través de estructuras armónicas paralelas. En abierta polémica con Kepler, Fludd sostuvo la conveniencia de descubrir los procesos naturales arraigados en las simpatías naturales y en la actuación de la luz divina, más que la de limitarse a describir los movimientos externos de los cielos. La Creación es una extensión de la luz divina en la materia. El mal surge como un oscurecimiento de Dios, como el fallo de su voluntad. La materia no es creada, pero esto no plantea ningún problema para la ortodoxia, ya que la materia no es nada, es una mera posibilidad sin la menor realidad, no algo *coeterno* respecto al Creador.

Véase también NEOPLATONISMO.

JLO

FLUXIÓN, véase **CÁLCULO.**

FLUXIONAL, CÁLCULO, véase **CÁLCULO.**

FOCAL, SIGNIFICADO, véase **ARISTÓTELES.**

FODOR, JERRY A. (n. 1935), filósofo estadounidense; de gran influencia, sus principales aportaciones se centran en la psicología contemporánea. Es conocido por su enérgica (y a menudo sagaz) defensa del realismo intensional, de los modelos de representación computacional del pensamiento, así como por una doctrina atomista y externalista de la determinación del contenido de los estados mentales. Los escritos filosóficos de Fodor caen bajo tres grandes apartados. En primer lugar se encuentra su defensa de la teoría de la mente implícita en la psicología cognitiva contemporánea según la cual el par mente-cerebro constituye una unidad que resulta ser tanto un mecanismo computacional-representacional como una entidad física. Con ello ha entrado en debate con conductistas como Ryle, psicologistas en la tradición de J. J. Gibson y materialistas eliminativos como P. A. Churchland. En segundo lugar, ha participado en diversas discusiones teóricas dentro de la psicología cognitiva al defender la modularidad de los sistemas perceptuales y lingüísticos (doctrina que afirma *grosso modo* que estos sistemas son específicos, tienen carácter imperativo, acceso limitado y son innatos: *The Modularity of Mind,* 1983). También ha defendido una forma de innatismo fuerte y la existencia de una especie de «lenguaje del pensamiento» *(The Language of Thought,* 1975). Esto último le ha llevado a oponerse al conexionismo como teoría psicológica.

Por último, vemos cómo defiende los puntos de la psicología de las actitudes proposicionales según la cual nuestros estados mentales *a)* son evaluables desde un punto de vista semántico, *b)* poseen capacidades causales, y *c)* son tales que las generalizaciones de ellos implícitas de la psicología popular resultan ciertas. Su defensa es doble. La psicología popular no ha sido superada en capacidad explicativa. Además, queda vindicada por la psicología cognitiva contemporánea en la medida en que los estados correspondientes a las actitudes proposicionales ordinarias pueden ser identificados con estados de procesamiento de información, esto es, aquellos en que se establece una relación computacional con una representación. El componente representacional de tales estados permite explicar la posibilidad de evaluar semánticamente estas actitudes; el componente computacional, su eficacia causal. Ambos puntos acarrean ciertas complicaciones. El primero es satisfactorio sólo cuando se ve complementado por un tratamiento naturalista del contenido representacional. En este punto Fodor ha adoptado una teoría atomista y externalista de tipo causal *(Psychosemantics,* 1987) contraria al holis-

mo (el punto de vista según el cual ninguna representación mental tiene contenido a no ser que el resto de las representaciones mentales no sinónimas también lo tengan, *Holism: A Shopper's Guide*, 1992), a la función conceptual de las teorías (la doctrina según la cual el contenido de una representación se determina por su función conceptual y de la que son buenos exponentes Ned Block y Brian Loar) y contraria, finalmente, a las teorías teleofuncionales (el teleofuncionalismo es todo punto de vista según el cual el contenido de una representación se determina, al menos en parte, por las funciones biológicas de las representaciones mismas o de los sistemas que producen o usan tales representaciones; Ruth Millikan y David Papineau son dos de sus defensores). El segundo tipo es satisfactorio sólo si no implica ningún tipo de epifenomenalismo con respecto al contenido de las propiedades. Para evitar el epifenomenalismo Fodor ha sostenido que no sólo las leyes de tipo estricto, sino también las leyes *ceteris paribus* pueden ser causales. Junto a esto, ha intentado también reconciliar su concepción externalista del contenido con el punto de vista según el cual la eficacia causal precisa de una individuación de los estados. En este sentido ha explorado dos soluciones: la complementación de un contenido amplio (determinado de forma externa) con otro estricto, donde este último superviene sobre aquello que está «en la cabeza» *(Psychosemantics,* 1987), y su complementación con modos de representación idénticos a los enunciados del lenguaje del pensamiento *(The Elm and the expert*, 1995).

Véase también CIENCIA COGNITIVA, CONEXIONISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, HOLISMO, MENTALÉS, PSICOLOGÍA POPULAR, SIGNIFICADO.

BVE

FONSECA, PEDRO DE (1528-1599), lógico y filósofo portugués. Ingresó en los jesuitas en 1548. Aparte de un periodo que pasó en Roma (1572-1582), vivió en Portugal enseñando Filosofía y Teología en las universidades de Évora y Coimbra, y desempeñando distintas tareas administrativas para la orden. Fue el responsable del proyecto consistente en elaborar un curso de filosofía aristotélica, el cual dio lugar a una serie de comentarios, el *Cursus Conimbricensis,* que fue ampliamente usado en el siglo XVII. Su propio texto de lógica, *Fundamentos de dialéctica* (1564), fue reeditado numerosas veces. Esta obra constituye un buen ejemplo del aristotelismo renacentista, con su énfasis en la silogística, pero que retiene, no obstante, algún material propio de los desarrollos medievales, especialmente las consecuencias, los exponibles y la teoría de la suposición. Fonseca publicó también un comentario sobre la *Metafísica* (1577) de Aristóteles, que contiene el texto griego, una traducción latina corregida y una extensa exploración de problemas filosóficos seleccionados. Cita a una amplia colección de filósofos medievales, tanto cristianos como árabes, así como los nuevos comentarios en griego que habían sido publicados sobre Aristóteles. Su propia posición es afín a la de Tomás de Aquino, aunque por lo general independiente. Fonseca es importante no tanto por alguna doctrina en particular, aunque mantuvo posiciones originales en materias tales como la de la analogía, sino por haber suministrado textos plenamente documentados, cuidadosamente escritos y razonados que, junto con otros en esa misma tradición, fueron ampliamente utilizados en las universidades, tanto católicas como protestantes, hasta bien entrado el siglo XVII. Fonseca en un representante de lo que se ha dado en llamar escolástica nueva.

EJA

FONTENELLE, BERNARD LE BOVIER DE (1657-1757), escritor francés, conocido por haber anunciado la era de los *philosophes*. Producto de la educación jesuítica, fue un versátil librepensador con una considerable inclinación al escepticismo. En *Los diálogos de los muertos* (1683) dio muestras de una mente analítica y un estilo elegante. En 1699 fue nombrado secretario de la Academia de las Ciencias. Redactó famosos elogios de algunos científicos y defendió la superioridad de la ciencia moderna sobre la tradición en su *Digresión sobre los antiguos y los modernos* (1688). Popularizó la astronomía copernicana en sus *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1686) –libro famoso por defender la existencia de planetas habitados–, estigmatizó la superstición y la credulidad en su *Historia de los oráculos* (1687) y en *El origen de las fábulas* (1724), promovió la física cartesiana en *La teoría de los vórtices cartesianos* (1752) y escribió unos *Elementos de cálculo infinitesimal* (1727) tras la estela de la aportación de Newton y Leibniz.

J-LS

FOOT, PHILIPPA (n. en 1920), filósofa británica; su obra ha ejercido una duradera influencia en el desarrollo de la filosofía moral de la segunda mitad del siglo XX. Sus temas más recurrentes son la oposición a toda forma de subjetivismo en ética, el significado de los vicios y las virtudes y la conexión entre moral y razón. En sus primeros artículos, y muy particularmente en «Moral Beliefs» (1958) y en «Goodness and Choice» (1961), reimpresos ambos en *Virtues and Vices* (1978), ataca el tratamiento subjetivista del «juicio» moral derivado de C. L. Stevenson y Hare defendiendo la existencia de mútiples conexiones lógicas o conceptuales entre los actos de evaluación y los enunciados de hecho de los cuales

dependen. Más adelante elabora este tipo de razonamientos hasta llegar a la propuesta naturalista, según la cual la evaluación moral está determinada por hechos acerca de nuestra vida y naturaleza, del mismo modo que la evaluación de las características de las plantas y de los animales (como buenos o malos ejemplares de su especie) están determinadas por hechos acerca de su naturaleza y de su vida.

La oposición de esta autora al subjetivsmo ha sido constante, aunque sus puntos de vista acerca de las virtudes en su relación con la racionalidad hayan experimentado numerosos cambios. En «Moral Beliefs» relaciona las virtudes con el interés propio, sosteniendo que una virtud es algo que debe beneficiar a quien la posee. En «Morality as a System of Hypothetical Imperatives» (obra posteriormente repudiada por la autora) llega incluso a negar la existencia de algo necesariamente contrario a la razón en el hecho de no ser caritativo o de mostrarse injusto. En «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?» *(Oxford Journal of Legal Studies*, 1995) son las propias virtudes las que aparecen como formas de racionalidad práctica. Su obra más reciente, preparada para su publicación bajo el título de *The Grammar of Goodness,* desarrolla esta última afirmación recuperando viejas conexiones entre virtud, razón y felicidad.

Véase también **ÉTICA, ÉTICA DE LA VIRTUD, HARE.**

RHU

***FORCING*,** método introducido por Paul J. Cohen –véase su *Set Theory and the Continum Hypothesis* (1866)– para probar resultados de independencia en la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (ZF). Cohen estableció la independencia del axioma de elección (AC, *Axiom choice)* con respecto a ZF, y la de la hipótesis del continuo (CH, *Continuum hipothesis)* con respecto a ZF + AC. La consistencia de AC con respecto a ZF y la de CH con respecto a ZF + AC había sido previamente establecida por Gödel mediante el procedimiento de conjuntos constructibles. Un modelo para ZF consta de una serie de niveles en los que los elementos de un conjunto siempre pertenecen a niveles inferiores. Empezando con un modelo *M,* el método de Cohen produce un «modelo externo» *N* que no tiene más niveles, pero que sí posee más conjuntos en cada nivel (el método de Gödel, por contra, produce un «modelo interno» *L):* mucho de lo que puede resultar verdadero en *N* puede ser «forzado» al interior de *M*. El método resulta aplicable tan sólo a hipótesis en las ramas de la matemática con el mayor nivel de «abstracción» (combinatoria infinitaria, topología general, teoría de la medida, álgebra universal, teoría de modelos, etc.), resultando entonces omnipresente. Entre las aplicaciones se incluye la prueba de Robert M. Solovay acerca de la consistencia de la mensurabiidad de todos los conjuntos (de todos los conjuntos proyectivos) con respecto a ZF (con respecto a ZF + AC); también la prueba de Solovay y Donald A. Martin sobre la consistencia del axioma de Martin (MA, *Martin's axiom)* junto con la negación de la hipótesis del continuo (5CH) con respecto a ZF + AC. (CH implica MA y de las consecuencias más conocidas de CH, cerca de la mitad son consecuencia de MA y la otra mitad son refutadas a partir de MA + 5CH.) Numerosas simplificaciones, extensiones y variantes del método de Cohen (por ejemplo, modelos booleanos) han sido introducidas desde entonces.

Véase también **RESULTADOS DE INDEPENDENCIA, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

JBUR

FORDYCE, DAVID (1711-1751), filósofo y teórico de la educación escocés cuyos escritos fueron muy influyentes durante el siglo XVIII. Los textos de sus clases constituyeron la base de sus *Elements of Moral Philosophy*, redactados originalmente para *The Preceptor* (1748), traducidos posteriormente al alemán y al francés y abreviados finalmente para los artículos de filosofía moral de la *Encyclopaedia Britannica* (1771). Fordyce combina la apelación al sentimiento del buen predicador en lo que es la defensa de la virtud con lo que es su defensa como un logro de la psicología humana. Propone el intentar de derivar nuestros deberes de forma experimental del estudio de los prerrequisitos de la felicidad humana.

MAST

FORMA, en metafísica, y muy en especial en Platón y Aristóteles, estructura o esencia de una cosa que se opone a la materia que integra esa misma cosa.

1. La *teoría platónica de las formas* constituye una ontología realista de los universales. En sus diálogos, Sócrates se proponer hallar, por ejemplo, aquello que es común a todas las sillas. Platón opina que debe existir una esencia –o Forma– común a todo aquello que cae bajo un concepto y que hace de algo aquello que es. Una silla es silla porque «participa en» la Forma de Silla. Las Formas son modelos o «patrones» ideales, inalterables, intemporales y perfectos. Existen en un reino propio (cfr. el dominio nouménico kantiano). Platón habla en ocasiones de ellas atribuyéndoles autopredicación: la Forma de la Belleza es perfectamente bella. Esto conduce, tal y como él observara, al *argumento del tercer hombre* según el cual ha de haber un número infinito de Formas. El único conocimiento verdadero es el de las Formas. Éstas son aprehendidas en la *anamnesis* o «recuerdo».

2. Aristóteles se mostró de acuerdo con el hecho de que las formas se encuentren íntimamente ligadas a la inteligibilidad de las cosas, pero rechazó su existencia separada. Aristóteles explica el cambio y la generación a través de la diferencia existente entre la forma y la materia de las substancias. Un trozo de bronce (materia) llega a ser una estatua al ser modelada de un cierto modo (forma). En sus primeras aproximaciones a la metafísica, Aristóteles identificó la substancia primera con el compuesto de materia y forma; por ejemplo, Sócrates. Más adelante sugirió que la substancia primera era la forma –aquello que hace que Sócrates sea lo que es (en este caso la forma es el alma)–. Esta concepción de las formas como esencias tiene similitudes obvias con la doctrina platónica. Llegaron a convertirse en las «formas substanciales» vigentes en el pensamiento escolástico hasta el siglo XVII.

3. Kant consideró la forma como el aspecto a priori de la experiencia. Nos vemos situados ante una «materia» fenomenológica, la cual no tiene significado hasta que la mente le impone una forma.

Véase también ARISTÓTELES, KANT, METAFÍSICA, PLATÓN.

RC

FORMA DE VIDA, véase **WITTGENSTEIN.**

FORMA ENUNCIATIVA, véase **FORMA LÓGICA.**

FORMA ESQUEMÁTICA, véase **FORMA LÓGICA.**

FORMA ESTÉTICA, véase **ESTÉTICA, FORMALISMO ESTÉTICO.**

FORMA GRAMATICAL, véase **FORMA LÓGICA.**

FORMA LÓGICA, forma de una proposición en un lenguaje lógicamente perfecto determinada por la forma gramatical del enunciado ideal que expresa esa proposición (o enunciado, en un cierto sentido del término). Dos enunciados (o colecciones de enunciados) tienen la misma forma gramatical, en este sentido, si una sustitución uno-a-uno de las palabras con contenido permite transformar uno en lo otro. El enunciado «Juan respeta a toda persona que se respeta a sí misma» puede ser considerado que tiene la misma forma que este otro: «Pedro asiste a cada paciente que se asiste a sí mismo». Las sustituciones empleadas para determinar la identidad de la forma gramatical no pueden afectar a palabras tales como «todo», «no», «algunos», «es», etc., y deben además ser preservadoras de la categoría, es decir, deben reemplazar un nombre propio por un nombre propio, un adverbio por un adverbio, un verbo transitivo por uno también transitivo, etc. Dos enunciados que tengan la misma forma gramatical tienen exactamente las mismas palabras de tipo formal distribuidas del mismo modo y aunque no tienen por qué tener, y de hecho no suelen tener, el mismo léxico, sí que han de tener el mismo número de palabras léxicas. La característica más destacada de las palabras de tipo formal, que son también denominadas términos sincategoremáticos o términos lógicos, es lo que se ha dado en llamar su *neutralidad respecto al tópico;* este tipo de palabras en un enunciado son enteramente independientes y no en modo alguno indicativos de su contenido o tema.

Los lenguajes formales modernos empleados en las axiomatizaciones de las ciencias matemáticas se suelen considerar como ejemplos de lenguajes lógicamente perfectos. Las iniciativas más conocidas en esta dirección son las de George Boole (1815-1864), Frege, Giuseppe Peano (1858-1932), Russell y Alonzo Church (1903-1995). De acuerdo con el principio de la forma lógica, un argumento es válido o inválido en virtud de esa forma lógica (la forma lógica de un argumento está estrictamente determinada por la forma lógica de sus proposiciones constitutivas). Cualesquiera dos argumentos con la misma forma lógica son ambos válidos o ambos inválidos. De este modo, cada argumento que tenga la misma forma lógica que un argumento válido es válido a su vez y cada argumento con la misma forma que un argumento inválido es él mismo inválido. El principio de la forma lógica, del cual toma la lógica formal su nombre, se suele usar para establecer la invalidez de los argumentos y la consistencia de los conjuntos de proposiciones. Para mostrar que un argumento dado es inválido es suficiente con exhibir otro argumento que tenga la misma forma lógica y tal que todas sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa. Para mostrar que un cierto conjunto de proposiciones es (formalmente) consistente es suficiente con mostrar otro conjunto de proposiciones que tenga la misma forma lógica y que esté exclusivamente compuesto por proposiciones verdaderas. La historia de estos métodos se retrotrae a través de la teoría de conjuntos no cantoriana, la geometría no euclídea y los lógicos medievales (especialmente Anselmo) hasta llegar a Aristóteles. Estos métodos han de ser empleados con extremo cuidado en lenguas tales como el castellano que, debido a la elipsis, la anfibología, la ambigüedad, etc., no son lenguajes lógicamente perfectos. Por ejemplo, de dos proposiciones comúnmente expresadas mediante el enunciado ambiguo «María y Juan están casados» no se sigue la proposición de que María esté casada con Juan.

Quine y otros lógicos tienen sumo cuidado en distinguir entre la (única) forma lógica de una proposición de lo que son sus (diversas) *formas esque-*

máticas. La proposición «Si José es Pepe, entonces si José es sabio, Pepe es sabio» tiene un única forma lógica que es exactamente la misma que «Si Carlos es Juan, entonces si Carlos es rey, Juan es rey», mientras que pueden tener las siguientes formas esquemáticas: 1) «Si *P* entonces si *Q* entonces *R»;* 2) «Si *P* entonces *Q»;* 3) *P*. Estas formas esquemáticas representan cada una de ellas formas de tipo proposicional, formas que esas proposiciones pueden tener; pero ninguna de esas formas es la forma lógica de la proposición original la cual, a diferencia de ellas, es una verdad necesaria. El fallo a la hora de distinguir la forma lógica de la forma esquemática ha llevado a la aparición de falacias. Según el principio de la forma lógica indicado más arriba, todo argumento que tenga la misma forma lógica que uno inválido es él mismo inválido, pero no todo argumento que tenga la misma forma esquemática que un argumento inválido es a su vez inválido. En contra de lo que sería un razonamiento falaz, la conclusión «Juan es Pedro» *es* una consecuencia lógica de las dos proposiciones siguientes tomadas conjuntamente: «Si Juan es Pedro entonces Pedro es Juan» y «Pedro es Juan», pese a que el argumento comparte una forma esquemática con argumentos inválidos que «incurren» en la conocida falacia de afirmación del consecuente.

Véase también **AMBIGÜEDAD, LEYES DEL PENSAMIENTO, LÓGICA FORMAL, SINTAXIS LÓGICA, TAUTOLOGÍA.**

JCOR

FORMA NORMAL, fórmula equivalente a una fórmula lógica dada, pero con determinadas propiedades. Las principales variedades son las siguientes:

Forma normal conjuntiva. Si $D_1 ... D_n$ son disyunciones de variables sentenciales o sus negaciones, como ($p \vee \neg q \vee r$), entonces una fórmula F está en forma normal conjuntiva si $F = D_1 \wedge D_2 ... \wedge D_n$. Las siguientes están en forma normal conjuntiva: ($\neg p \vee q$); ($p \vee q \vee r$) $\wedge$ ($\neg p \vee \neg q \vee \neg r$) $\wedge$ ($\neg q \vee r$). Toda fórmula de la lógica sentencial tiene una fórmula conjuntiva equivalente; este hecho puede usarse para demostrar la completitud de la lógica sentencial.

Forma normal disyuntiva. Si $C_1 ... C_n$ son conjunciones de variables sentenciales o sus negaciones, como ($p \wedge \neg q \wedge \neg r$), una fórmula F está en forma normal disyuntiva si $F = C_1 \vee C_2 .. \vee C_n$. Las siguientes están entonces en forma normal disyuntiva: ($p \wedge \neg q$) $\vee$ ($\neg p \wedge q$); ($p \wedge q \wedge \neg r$) $\vee$ ($\neg r$). Toda fórmula de la lógica sentencial tiene una forma normal disyuntiva equivalente.

Forma normal prenexa. Una fórmula de la lógica de predicados está en forma normal prenexa si 1) todos los cuantificadores ocurren al principio de la fórmula, 2) el alcance de los cuantificadores llega hasta el final de la fórmula, *y* 3) lo que sigue a los cuantificadores contiene al menos una ocurrencia de cada variable que aparece en el conjunto de los cuantificadores. Así ($\exists x$) ($\exists y$) ($Fx \supset Gx$) *y* ($\forall x$) ($\exists y$) (($\forall z$) (((Fxy v Gyz) $\supset Dxyz$) están en forma normal prenexa. La fórmula puede contener variables libres; así ($\exists x$) ($\forall y$) ($Fxyz \supset Gwyx$) también está en forma normal prenexa. Las siguientes, sin embargo, no están en forma normal prenexa: ($\forall x$) ($\exists y$) ($Fx \supset Gx$) ($\forall x$) ($\forall y$)$Fxy \supset Gxy$. Toda fórmula de la lógica de predicados tiene una fórmula equivalente en forma normal prenexa.

Forma normal de Skolem. Una fórmula F de la lógica de predicados está en forma normal de Skolem si 1) *F* está en forma normal prenexa, 2) los cuantificadores existenciales preceden a los cuantificadores universales, 3) *F* contiene por lo menos un cuantificador existencial, y 4) *F* no contiene variables libres. Así ($\exists x$) ($\exists y$) ($\forall z$) ($Fxy \supset Gyz$) *y* ($\exists x$) ($\exists y$) ($\exists z$) ($\forall w$) ($Fxy \vee Fyz \vee Fzw$) están en forma normal de Skolem; sin embargo ($\exists x$) ($\forall y$) ($Fxyz$) *y* ($\forall x$) ($\forall y$) ($Fxy \vee Gyx$) no lo están. Toda fórmula tiene una forma normal de Skolem equivalente; esto tiene consecuencias para la completitud de la lógica de predicados.

Véase también **COMPLETITUD.**

VK

FORMA NORMAL DE SKOLEM, véase **FORMA NORMAL.**

FORMA NORMAL PRENEXA, véase **FORMA NORMAL.**

FORMA PLATÓNICA, véase **FORMA, PLATÓN.**

FORMA SUBSTANCIAL, véase **FORMA, HILEMORFISMO.**

FORMACIÓN, REGLA DE, véase **FÓRMULA BIEN FORMADA.**

FORMAL, CAUSA, véase **ARISTÓTELES.**

FORMAL, DISTINCIÓN, véase ***FUNDAMENTUM DIVISIONIS*.**

FORMAL, JUSTICIA, véase **JUSTICIA.**

FORMAL, MODO, véase **METALENGUAJE.**

FORMAL, REALIDAD, véase **REALIDAD.**

FORMALISMO, punto de vista según el cual la matemática trata de manipulaciones de símbolos según ciertas reglas estructurales. Es un pariente cercano del nominalismo, doctrina metafísica más

antigua y también más general, que niega la existencia de todos los objetos abstractos. Aparece en oposición al platonismo, doctrina ésta que considera a la matemática como el estudio de una clase especial de objetos no mentales y no lingüísticos, y al intuicionismo, que considera la matemática como el estudio de ciertas construcciones mentales. En sus versiones más sofisticadas, la actividad matemática puede incluir el estudio de las manipulaciones formales posibles dentro de un sistema dado, así como el estudio de esas manipulaciones tomadas en sí mismas, y los «símbolos» que se necesitan para ello no tienen por qué ser considerados como algo lingüístico o concreto. El formalismo aparece a menudo asociado con la figura de David Hilbert. Sin embargo, Hilbert opinaba que la parte «finitaria» de la matemática, que incluye, por ejemplo, las verdades elementales de la aritmética, describe hechos indubitables acerca de objetos reales y que los objetos «ideales» que caracterizan muchas porciones de la matemática son introducidos para facilitar la investigación de los objetos reales. El formalismo hilbertiano ha de ser considerado como aquel punto de vista según el cual los *fundamentos* de la matemática pueden ser establecidos demostrando la consistencia de los sistemas formales a que son reducidas las teorías matemáticas. Los dos teoremas de incompletitud de Gödel establecen limitaciones importantes para el éxito de este proyecto.

Véase también **ENTE ABSTRACTO, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, FORMALISMO ESTÉTICO, INTUICIONISMO MATEMÁTICO, PROGRAMA DE HILBERT.**

STK

FORMALISMO ESTÉTICO, concepción de que en nuestras interacciones con obras de arte ha de primar la forma. Más que tomar «formalismo» como el nombre de una teoría específica dentro de las artes, es mejor y más frecuente considerarlo como el nombre de un *tipo* de teorías: aquellas que destacan la *forma* de la obra de arte. O, puesto que la insistencia en la forma admite grados, puede pensarse que las teorías del arte forman un continuo de *más formalistas* a *menos formalistas.* Hay que añadir que las teorías del arte son normalmente complejas e incluyen definiciones de arte, recomendaciones acerca de a qué hay que prestar atención en el arte, análisis de la naturaleza de lo estético, recomendaciones sobre la realización de evaluaciones estéticas, etc.; y cada uno de esos componentes puede ser más o menos formalista.

Quienes usan el concepto de *forma* fundamentalmente quieren contrastar el artefacto mismo con sus relaciones con entidades fuera de él –representar cosas distintas, simbolizar cosas distintas, expresar cosas distintas, ser producto de diversas intenciones del artista, evocar distintos estados en quienes lo contemplan, estar en diferentes relaciones de influencia y semejanza con las obras que le preceden, suceden o son contemporáneas, etc.–. Algunos, sin embargo, al destacar la forma tratan de destacar no sólo el artefacto sino la forma perceptible o diseño del artefacto. Kant, por ejemplo, en su teoría de la excelencia estética, no sólo insiste en que la única cosa relevante para determinar la belleza de un objeto es su apariencia, sino también en que, dentro de ésta, lo es su *forma*, su *diseño:* en el arte visual, no los colores, sino el diseño que componen los colores; en música, no el timbre de los sonidos individuales sino la relación formal entre ellos.

No sorprende que las teorías de la música hayan tendido mucho más al formalismo que las teorías de la literatura y la dramaturgia, situándose las teorías de las artes visuales entre ambas posiciones.

Véase también **ESTÉTICA.**

NPW

FORMALISMO ÉTICO, véase **ÉTICA.**

FORMALISMO JURISPRUDENCIAL, véase **JURISPRUDENCIA.**

FORMALISMO LEGAL, véase **JURISPRUDENCIA.**

FORMALIZACIÓN, representación abstracta de una teoría sometida a requisitos más estrictos que aquellos que impone el método axiomático sobre la estructura de dichas teorías. El método aximático se remonta a los *Elementos* de Euclides. El requisito adicional determinante que impone la formalización es la regimentación de los pasos de las demostraciones: no sólo han de estar dados los axiomas, sino que las reglas que representan los pasos de una argumentación deben tomarse de las de una lista previamente fijada. Para evitar circularidad en la definición de prueba, y para alcanzar la intersubjetividad sobre una base mínima, las reglas mencionadas han de ser «formales» o «mecánicas» y deben tener en cuenta tan sólo la forma de los enunciados. De este modo, y para evitar cualquier ambigüedad, se hace necesario un lenguaje descrito de forma precisa y efectiva como medio para formalizar teorías particulares. Los requisitos generales para este proceso parecían estar claros para Aristóteles y fueron explicitados por Leibniz. Sin embargo, fue Frege el que en su *Begriffsschrift* (1879) presentó, junto a un lenguaje expresivamente rico dotado de relaciones y cuantificadores, un cálculo lógico adecuado al mismo. De hecho, el cálculo fregeano, cuando se restringe al lenguaje de la lógica de predicados, resulta ser semánticamente completo. Fue Frege el que por primera vez suministró los medios para formalizar las demostraciones matemáticas.

Frege tenía un propósito de tipo filosófico muy claro, a saber, reconocer la «naturaleza epistemológica» de los teoremas. En la introducción a su *Grundgesetze der Arithmetic* (1893), Frege escribe: «Insistiendo en que las cadenas inferenciales carezcan de huecos o interrupciones es como se tiene éxito en la tarea de sacar a la luz cada axioma, supuesto, hipótesis, o como quiera que se le llame, en que reposa una demostración; de este modo se obtiene una base para juzgar la naturaleza epistemológica de los teoremas». El modelo fregeano fue empleado en el desarrollo posterior de la lógica matemática y, en particular, en la teoría de la demostración. Gödel impuso, a través de sus teoremas de incompletitud, limitaciones esenciales a la formalización de teorías particulares, como, por ejemplo, el sistema de los *Principia Mathematica* o las teorías axiomáticas de conjuntos. La noción general de teoría formal surge a partir de las investigaciones subsiguientes emprendidas por Church y Turing destinadas a aclarar el concepto de «procedimiento mecánico» o «algoritmo». Sólo a partir de ese momento fue posible demostrar resultados de incompletitud para todas las teorías formales que satisfacen ciertas condiciones muy básicas acerca de la representabilidad y la derivabilidad. Gödel repitió varias veces que estos resultados no establecen «límites para las capacidades de la razón humana, sino más bien para las posibilidades del formalismo puro en matemáticas».

Véase también FREGE, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, TESIS DE CHURCH.

WS

FORMALIZAR, en sentido estricto, formulación de cierto problema en términos de una teoría expresable en lógica de predicados de primer orden. En un sentido más general, descripción de los rasgos esenciales de un tópico en algún lenguaje formal para el que se ha definido una relación de consecuencia. Para Hilbert, la formalización de la matemática requiere al menos la existencia de recursos finitos para comprobar las pruebas que en ella tengan lugar.

Véase también FORMALIZACIÓN, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

STK

FORMAS, TEORÍA DE LAS, véase PLATÓN.

FÓRMULA, véase FÓRMULA BIEN FORMADA.

FÓRMULA ABIERTA, u oración abierta, oración con una ocurrencia libre de una variable. Una oración cerrada, o enunciado, no contiene ocurrencias libres de variables.

En un lenguaje en el que los únicos recursos para ligar variables sean los cuantificadores, una ocurrencia de una variable en una fórmula está ligada cuando esa ocurrencia está *dentro* del alcance de un cuantificador que use esa variable o *es* la ocurrencia que sigue inmediatamente al cuantificador. Una ocurrencia de una variable en una fórmula está libre si no está ligada. La fórmula «$xy > 0$» es abierta porque tanto «x» como «y» ocurren libres. En «Para algún número real y, $xy > 0$», no hay ocurrencias libres de «y», pero «x» está libre, de manera que la fórmula es abierta. La oración «Para todo número real x, para algún número real y, $xy > 0$» es cerrada, puesto que ninguna de las variables ocurre libre.

Véase también FÓRMULA BIEN FORMADA.

CS

FÓRMULA BIEN FORMADA, oración, o predicado (estructurado), gramaticalmente bien formada de un lenguaje artificial del tipo de los estudiados por los lógicos. A veces se abrevia «fórmula bien formada» como *fbf* o simplemente como *fórmula*. Delimitar las fórmulas de un lenguaje supone dotarlo de una *sintaxis* o *gramática,* compuesta de un vocabulario (una especificación de los símbolos a partir de los cuales construir el lenguaje, agrupados en categorías gramaticales) y *reglas de formación* (una especificación puramente formal o sintáctica de qué cadenas de símbolos están gramaticalmente bien formadas y cuáles no). Las fórmulas se clasifican en *abiertas* y *cerradas,* dependiendo de si contienen o no *variables libres* (variables no ligadas por cuantificadores). Las fórmulas cerradas, como $(\forall x)\ (Fx \supset Gx)$, son enunciados, los portadores potenciales de valores de verdad. Las fórmulas abiertas, como $Fx \supset Gx$, se manejan de uno de los tres modos siguientes. En algunas descripciones, estas fórmulas están en pie de igualdad con las cerradas y las variables libres se tratan como nombres. En otras, las fórmulas abiertas son predicados (estructurados) y las variables libres se tratan como reservas de plaza para términos. Y en otras descripciones las variables libres se consideran implícitamente ligadas por cuantificadores universales, convirtiendo de nuevo a las fórmulas abiertas en enunciados.

Véase también CONSTANTE LÓGICA, CUANTIFICACIÓN, LÓGICA FORMAL, SINTAXIS LÓGICA.

GFS

FÓRMULA CERRADA, véase FÓRMULA ABIERTA, FÓRMULA BIEN FORMADA.

FÓRMULA DE BARCAN, véase LÓGICA MODAL.

FOUCAULT, MICHEL (1926-1984), filósofo e historiador de las ideas francés. Los primeros escritos de

Foucault (por ejemplo, *Maladie mentale et personnalité [Enfermedad mental y personalidad],* 1954) se centran en la psicología y se desenvuelven dentro del marco del marxismo y de la fenomenología existencialista. Sin embargo, supera pronto esos marcos conceptuales en una dirección que se deduce a partir de dos de sus grandes influencias: la historia y la filosofía de la ciencia tal y como es practicada por Bachelard y (en especial) Georges Canguilhem y la literatura modernista de, por ejemplo, Raymond Roussel, George Bataille y Maurice Blanchot. A través de sus estudios sobre la psiquiatría (*Histoire de la folie [Historia de la locura],* 1961), la medicina clínica (*El nacimiento de la clínica,* 1963) y las ciencias sociales (*El orden de las cosas,* 1966), Foucault desarrolla una aproximación a la historia intelectual, «la arqueología del saber», que trata los sistemas de pensamiento como «formaciones discursivas» independientes de las creencias y la intenciones de los sujetos particulares. Al igual que sucede en la historia de la ciencia de Canguilhem y en la literatura modernista, la arqueología de Foucault desplaza al ser humano del papel central que el humanismo imperante en nuestra cultura le había asignado desde Kant. Foucault reflexiona sobre el significado histórico y filosófico de su método arqueologico en *La arqueología del saber* (1969).

Foucault admite que su arqueología no suministra ningún tratamiento de las transiciones de un sistema a otro. En consecuencia, se ve obligado a introducir una aproximación «genealógica», que no reemplaza a la arqueología, sino que va más allá para explicar los cambios en los sistemas de discurso conectándolos con cambios en las prácticas no discursivas correspondientes a las estructuras del poder. La genealogía de Foucault admite las causas de tipo económico, social y político normalmente aceptadas, pero rechaza, en un tono similar al de Nietzsche, cualquier esquema explicativo unificado y teleológico (por ejemplo, como el liberal o el marxista). Los nuevos sistemas de pensamiento son vistos como el resultado contingente de un gran número de pequeñas causas no relacionadas entre sí, y no como algo que viene a satisfacer grandes diseños de tipo histórico. Los estudios genealógicos de Foucault destacan la conexión esencial que existe entre conocimiento y poder. Los cuerpos de conocimiento no son estructuras intelectuales autónomas que se usen como instrumentos de poder en un sentido baconiano. Más bien, y precisamente por ser cuerpos de conocimiento, se encuentran ligados (aunque no son reductibles) a sistemas de control social. Esta conexión esencial entre el poder y el conocimiento refleja los puntos de vista posteriores de Foucault en los que el poder no es algo puramente represivo, sino una fuente creadora, aunque siempre peligrosa, de valores positivos.

En *Vigilar y castigar* (1975) muestra cómo las prisiones hacen de los criminales los objetos de un conocimiento disciplinario. En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976) esboza un proyecto destinado a ver, a través de los modernos tratamientos biológicos y psicológicos de la sexualidad, el modo en que los individuos son controlados por el conocimiento que tienen de sí mismos como sujetos sometidos a su propio escrutinio y en proceso de autoformación. El segundo volumen fue proyectado como un estudio de los orígenes de la moderna noción de sujeto en los usos del cristianismo. Foucault escribió este estudio *(Las confesiones de la carne)* pero no lo publicó porque decidió que una correcta interpretación del desarrollo del cristianismo precisaría una comparación con las concepciones del sujeto moral propias de la Antigüedad. Esto le lleva a publicar dos volúmenes (1984) dedicados a la sexualidad griega y romana: *El uso de los placeres* y *La inquietud de uno mismo*. Estos últimos escritos de su carrera dejan claro el proyecto ético que da forma a toda la obra de Foucault: la liberación de los seres humanos ante restricciones conceptuales contingentes que aparecen enmascaradas como límites a priori e insuperables, y alumbrar con ello formas alternativas de existencia.

Véase también BACHELARD, CANGUILHEM, NIETZSCHE.

GG

FOURIER, FRANÇOIS-MARIE-CHARLES (1772-1837), teórico social francés; crítico radical y miembro de la corriente conocida bajo el nombre de socialismo utópico. Sus obras principales son *La teoría de la unidad universal* (1822) y *El nuevo mundo industrial y societario* (1829).

Fourier sostuvo que en la medida en que cada persona posee no un alma integral, sino sólo una parcial, su integridad personal sólo es posible en unidad con los demás. Fourier vino a considerar que todas las sociedades existentes han sido antagónicas (creyó que las sociedades se desarrollan a través de los estados de una sociedad salvaje, patriarcal, bárbara y, finalmente, civilizada). En su opinión este antagonismo sólo puede ser superado por medio de la Armonía. Ésta se basa a su vez en doce clases de pasiones (cinco asociadas a lo material, cuatro a los afectos y tres de tipo distributivo; todas éstas animan, a su vez, la pasión por la unidad). La unidad social básica es la falange, que contendría entre 300 y 400 familias (sumando unas 1.600 a 1.800 personas) formadas en un carácter científico. La Armonía sería responsable de que en este lugar diseñado para la producción, y también para la máxima satisfacción de las pasiones de cada uno de sus miembros, el trabajo resultase atractivo y placentero. Las principales ocupaciones

serían la gastronomía, la ópera y la horticultura. Se establecería igualmente un mundo nuevo de amor (bajo una especie de poligamia) en el que los hombres y las mujeres tendrían los mismos derechos. Fourier creyó que estas falanges serían capaces de atraer hacia ellas a miembros de otros sistemas sociales distintos, incluso de los menos civilizados, y llevarlos a todos hacia el nuevo sistema mundial.

La visión que Fourier tiene de la cooperación (tanto en la teoría como en la práctica experimental) influyó en algunos pensadores anarquistas y sindicalistas, así como en el movimiento cooperativo. Su crítica social radical fue importante para el desarrollo del pensamiento social y político en Francia, Europa y Norteamérica.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA.

GFL

FRANKENA, WILLIAM K. (1908-1994), filósofo moral estadounidense, autor de una serie de influyentes artículos y de un libro, *Ethics* (1963), que ha sido traducido a ocho idiomas y permanece vigente aún hoy en día. Frankena impartió su docencia en la Universidad de Michigan (1937-1978), donde junto con sus colegas Charles Stevenson (1908-1979), uno de los líderes del anticognitivismo, y Richard Brandt, un relevante defensor del naturalismo ético, formó una de las mejores facultades de filosofía moral de todo el mundo.

Frankena fue conocido por su rigor analítico y su agudeza, cualidades ya evidentes en su primer ensayo, «The Naturalistic Fallacy» (1939), en el que refuta la influyente tesis sostenida por Moore según la cual el naturalismo ético (o cualquier otra doctrina ética reduccionista) puede ser condenado como un error lógico. A lo sumo, afirma Frankena, los reduccionistas pueden ser acusados de mezclar o confundir las propiedades éticas con algún otro tipo de propiedades. Pero incluso si lo vemos de este modo, sostiene el filósofo, la afirmación resulta depender de una petición de principio. Donde Moore dice ver propiedades de dos tipos diferentes, los naturalistas y otros reduccionistas dicen ver sólo una.

Muchos de los artículos más influyentes de este autor tienen que ver con asuntos de similar magnitud en relación al valor y a la capacidad normativa. «Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy» (1958), por ejemplo, ofrece un tratamiento clásico del debate entre el internalismo, doctrina que sostiene que la motivación es esencial para la obligación o para la creencia o la pecepción de la obligación, y el externalismo, que sostiene que la motivación sólo se relaciona de forma contingente con tales fenómenos. Junto con sus escritos de metaética, Frankena ha publicado obras sobre temas tan diversos como la teoría de la ética normativa, la virtud ética, la psicología moral, la ética de la religión, la educación moral y la filosofía de la educación. Aunque son relativamente pocos los textos que Frankena dedica a esta área, puede ser también considerado como un destacado historiador de la ética contemporánea. Por lo general, Frankena se ha servido de la historia de la ética como marco dentro del cual discutir asuntos de permanente interés.

Sin embargo, es seguramente por su manual, *Éthics*, uno de los textos de ética filosófica de más uso y frecuente cita del siglo XX, por lo que Frankena es principalmente conocido. Esta obra sigue suministrando una introducción sin parangón a la ética, siendo útil tanto para primeros cursos de licenciatura como para estudiantes de posgrado y filósofos profesionales que deseen obtener formas perspicuas de enmarcar los problemas y de categorizar diversas soluciones alternativas. Así, por ejemplo, cuando se empieza a investigar de forma sistemática durante la década de 1970 la teoría de la ética de las normas, es a la distinción que Frankena introduce en *Ethics* entre teorías deontológicas y teleológicas a la que se acude constantemente.

Véase también ÉTICA, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, NATURALISMO, PSICOLOGÍA MORAL.

SLD

FREGE, GOTTLOB (1848-1925), matemático y filósofo alemán. Como fundador de la moderna lógica matemática, defensor del logicismo y una de las principales fuentes de la filosofía analítica del siglo XX, Frege ejerció una influencia directa sobre Russell, Wittgenstein y Carnap. La distinción fregeana entre el sentido y la referencia de las expresiones lingüísticas continúa siendo tema de debate.

Su primera publicación en lógica fue su muy notable *Begriffsschrift (Conceptografía)* de 1879. En este texto define un lenguaje formal cuya innovación principal es la notación basada en el par cuantificadores-variables destinada a expresar la cuantificación. Desarrolló a partir de este lenguaje una versión de la lógica cuantificacional de segundo orden que empleó para desarrollar una definición lógica del ancestro de una relación. Frege ideó su *Begriffsschrift* con el objetivo de evitar el recurso al lenguaje coloquial en el desarrollo de las demostraciones matemáticas. El lenguaje coloquial es irregular, poco perspicuo y ambiguo en la expresión de las relaciones lógicas. Sucede, además, que las características lógicas cruciales del contenido de los enunciados pueden ser asumidas de forma tácita sin ser explicitadas en ningún momento. De este modo, es imposible determinar de forma exhaustiva las premisas a partir de las cuales se sigue una conclusión si ello ha de hacerse dentro del len-

guaje ordinario. El *Begriffsschrift* de Frege pretende forzar la exposición explícita de las características lógicamente relevantes de cada aserción. Las pruebas dentro del sistema se han de limitar a lo que puede obtenerse a partir de un cuerpo de axiomas lógicos que resultan obviamente verdaderos y de un pequeño número de manipulaciones notacionales preservadoras de verdad (las reglas de inferencia). Ésta es una de las principales características de la concepción que Frege tiene de la lógica: su formulación de la lógica como un sistema formal y el ideal de rigor y carácter explícito que subyace a esta presentación. Aunque el grado de exactitud formal con el que formula la lógica hace posible la investigación metamatemática de las teorías formalizadas, Frege no mostró casi ningún interés por cuestiones de tipo metamatemático. Diseñó el *Begriffsschrift* con la intención de que fuera usado.

¿Cuál es la concepción que Frege tiene, no obstante, del objeto de la lógica? Su orientación en lógica está conformada por el *antipsicologismo*, esto es, por su convenimiento de que la psicología no tiene nada que ver con la lógica. Consideró que su notación era un lenguaje por derecho propio. Los axiomas lógicos no mencionan objetos o propiedades cuya investigación pertenezca a alguna ciencia especial; y los cuantificadores fregeanos son, además, irrestrictos. Las leyes de la lógica son, tal y como él mismo afirma, las leyes de la verdad, y éstas son, a su vez, las verdades más generales. Consideró la adición del vocabulario de cada ciencia especial al vocabulario lógico del *Begriffsschrift*. De este modo el *Begriffsschrift* venía a ofrecer un marco para el desarrollo deductivo completo de cualquier ciencia particular. Esta concepción absolutamente no psicologista y universal de la lógica, que hace de ella la ciencia más general, es la segunda gran característica distintiva de su pensamiento a ese respecto. Este punto de vista universalista distingue su tratamiento de la lógica, del álgebra lógica diseñada en esa misma época por George Boole y Ernst Schröder. Wittgenstein, tanto en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) como en sus escritos posteriores, es muy crítico con los puntos de vista universalistas de Frege. El positivismo lógico –principalmente Carnap en *The Logical Syntax of Language* (1934)– también rechaza este punto de vista. El universalismo de Frege difiere también de las versiones más actuales. Teniendo en cuenta su concepción de los cuantificadores como intrínsecamente irrestrictos, se entiende que encontrase poca justificación a considerar variaciones en las interpretaciones del lenguaje y opinase que ese modo de proceder es una forma confundente de aludir a algo que es propiamente expresado mediante cuantificación de segundo orden. La concepción semántica de la consecuencia lógica, que llega a ser determinante en lógica tras las contribuciones de Kurt Gödel y Alfred Tarski, es ajena al pensamiento de Frege.

La obra de Frege en lógica estaba animada por la investigación acerca del fundamento último de las verdades lógicas. Criticó la pretensión empirista de fundamentar el conocimiento aritmético de los enteros positivos de forma inductiva en pequeñas colecciones de cosas. Rechazó igualmente los puntos de vista formalistas que consideran la matemática pura como un tipo de juego notacional. En contraste con estos puntos de vista y los del propio Kant, Frege confiaba en hacer uso de su *Begriffsschrift* para definir explícitamente las nociones básicas de la aritmética en términos lógicos y deducir los principios básicos de la aritmética a partir de los axiomas lógicos y de esas definiciones. El carácter explícito y el rigor en su formulación es garantía de que no existan premisas explícitas extralógicas de las que dependan las conclusiones lógicas. Estas pruebas, consideraba Frege, mostrarían que la aritmética es analítica, no sintética, como opinaba Kant. En cualquier caso, Frege redefinió el significado de «analítico» haciendo que significase «demostrable a partir de leyes lógicas» (con su concepción bastante antikantiana de la lógica) y definiciones.

La posición adoptada por Frege en estas demostraciones reposa en un análisis del concepto de número cardinal que presenta en su libro de carácter no técnico de 1884 titulado *Los fundamentos de la aritmética*. Frege, al analizar el uso de numerales en enunciados como «Marte tiene dos lunas» sostiene que éste incluye una aserción relativa a un concepto, aserción que afirma que hay exactamente dos cosas que caen bajo el concepto de «luna marciana». También pudo apreciar que los numerales que aparecen en estos contextos y aquellos otros que lo hacen en la matemática pura desempeñan la tarea lógica correspondiente a los términos singulares, es decir, nombres propios. A partir de esto concluye que los números han de ser objetos y que, por tanto, la definición del concepto de número debe especificar qué tipo de objetos son los números. Observó que:

1) el número de F = el número de G precisamente en el caso de que haya una correspondencia uno-a-uno entre los objetos que son F y aquellos que son G.

La parte derecha de 1) puede establecerse en términos puramente lógicos. Como Frege observara, gracias a la definición de ancestro de una relación 1) basta en la exposición de segundo orden del *Begriffsschrift* para derivar la aritmética elemental. La vindicación de su logicismo requiere, de todos modos, la definición lógica de la expresión «el número

de». Criticó duramente el uso en matemáticas de cualquier concepto de conjunto o colección que identificase este concepto con la reunión de sus elementos. De todos modos, asumió que en correspondencia con cada concepto existe un objeto, a saber, la extensión del concepto. Consideró la noción de extensión como una noción de carácter lógico, aunque una con respecto a la cual la noción de concepto es previa. Adoptó como un principio lógico fundamental el desafortunado bicondicional consistente en: la extensión de F = la extensión de G justo en el caso de que cada F sea G y viceversa. Si este principio fuera válido, entonces sería posible servirse de la relación de equivalencia entre conceptos que figura en la parte derecha de 1) para identificar el número de F con una cierta extensión y así obtener 1) como un teorema. En *Las leyes fundamentales de la aritmética* (vol. 1, 1893; vol. 2, 1903) formalizó una serie de demostraciones putativas de las leyes básicas de la aritmética dentro de una versión modificada del *Begriffsschrift*, que incluía una generalización de la ley de las extensiones. De todos modos, la ley fregeana de las extensiones, en el contexto de su lógica, es inconsistente y conduce a la paradoja de Russell que este último puso en conocimiento de Frege en 1902. El intento de Frege por establecer el logicismo fue, en esos términos, un fracaso.

En el *Begriffsschrift* Frege rechazó la tesis de que cada enunciado no complejo estuviese lógicamente segmentado en sujeto y predicado. En consecuencia, afirmó que su tratamiento de la lógica se caracterizaba por tomar como punto de partida no la síntesis de los conceptos en los juicios, sino la noción de verdad y aquello a lo que cabe aplicar esta noción, los contenidos juzgables o los pensamientos que son expresados mediante enunciados. Aunque llegase a afirmar que la verdad es el objetivo de la lógica, nunca pensó que tuviésemos un acceso a esa noción independiente de la lógica. Describió los rasgos básicos de la teoría de la verdad como correspondencia, aunque adoptase las tesis de la redundancia por lo que hace al predicado-verdad. Para Frege, afirmar que la verdad es el objetivo de la lógica apunta a la preocupación de esta disciplina por la inferencia, esto es, por el reconocimiento de la verdad de un juicio a partir del reconocimiento de la verdad de otro. Esta especie de reconocimiento de la verdad no se expresa verbalmente mediante un predicado, sino más bien en la fuerza asertiva con la cual se profiere un enunciado. El punto de partida de la lógica es entonces la reflexión en torno a los patrones inferenciales elementales que analizan los pensamientos y revelan la segmentación lógica del lenguaje.

Este punto de partida, y la fusión de las categorías lógicas y ontológicas que ello produce, es muy posiblemente aquello a lo que apunta Frege mediante su enigmático *principio del contexto* que figura en los *Fundamentos:* sólo en el contexto de un enunciado tiene una palabra un significado. Considera los enunciados como algo dotado de una segmentación del tipo función-argumentos, como aquella que se pone de manifiesto en el caso de la aritmética, por ejemplo, $(3\times4) + 2$. Los modelos inferenciales, como el *modus ponens,* aíslan los enunciados como unidades lógicas dentro de enunciados complejos. La ley de Leibniz –la sustitución de un nombre por otro en un enunciado a partir de una ecuación– aísla los nombres propios. Los predicados que pueden obtenerse extrayendo los nombres propios de los enunciados designan conceptos. La extracción de un predicado del enunciado en que ocurre deja un predicado de nivel superior bajo el cual cae el concepto de primer nivel. Un ejemplo es el cuantificador universal definido sobre objetos: esto designa un concepto de segundo orden bajo el cual cae un concepto de primer orden si sucede que cada objeto cae bajo él. Frege considera cada concepto de primer nivel como algo que es determinadamente verdadero o falso de cada objeto. Los predicados vagos como «ser calvo» dejan de este modo de significar conceptos. Este requisito de determinación conceptual es un producto de la consideración de Frege de la cuantificación sobre objetos como algo intrínsecamente irrestricto. De este modo, la determinación de un concepto es simplemente una forma de la ley de tercio excluso: para cualquier concepto F y cualquier objeto x, o bien x es F, o bien x es no F.

Frege elabora y modifica sus ideas lógicas básicas en tres textos fundamentales que se publican en 1891-1892, «Concepto y función», «Sobre concepto y objeto» y «Sobre sentido y referencia». En el primero de ellos, Frege da forma a su concepción de la estructura del lenguaje basada en el par función-argumento. Introduce los dos valores de verdad, lo Verdadero y lo Falso, y afirma que los enunciados son nombres propios de esos objetos. Los conceptos se convierten en funciones que envían los objetos sobre lo Verdadero y lo Falso. El curso-de-valores de una función se introduce como una generalización de la noción de extensión. De ese modo, un objeto pasa a ser cualquier cosa que pueda ser designada por un nombre propio. No hay nada más básico que pueda ser dicho como medio para elucidar lo que es un objeto. De modo parecido, las funciones de primer nivel son aquello que es designado por la expresión que resulta al extraer los nombres de otros nombres propios compuestos. Frege dice de las funciones que son *insaturadas* o incompletas en contraste con los objetos, que son saturados. Los nombres propios y los nombres de función no son intersustituibles, así que la distinción entre objetos y funciones es de tipo teórico o

categorial. Ninguna función es un objeto, ningún nombre de función designa un objeto y no hay cuantificadores que se apliquen simultáneamente tanto a funciones como a conceptos.

Es en este punto donde la exposición de los puntos de vista de Frege, si no los propios puntos de vista, se encuentran con dificultades. Al explicar su posición se sirve de nombres propios de la forma «el concepto de *F*» para hablar de conceptos, y al oponer funciones insaturadas a los objetos saturados parece cuantificar sobre ambos mediante un único cuantificador. Benno Kerry, un coetáneo de Frege, juzgó inconsistentes los puntos de vista defendidos por Frege. Puesto que la expresión «el concepto de *caballo*» es un nombre propio, ha de designar un objeto. Desde el punto de vista de Frege se sigue entonces que el concepto «caballo» no es un concepto, sino un objeto, generando una aparente inconsistencia. Frege responde a las críticas de Kerry en «Sobre concepto y objeto». Allí comenta la paradoja de Kerry negando que se trate de una inconsistencia genuina, aunque admite que sus indicaciones relativas a la distinción función-objeto son, a resultas de una inevitable limitación del lenguaje, confundentes. Frege sostuvo que la distinción establecida entre función y objeto es lógicamente simple y por tanto no puede ser propiamente definida. Sus indicaciones sobre esa distinción son un recurso informal diseñado para aclarar lo que ha sido capturado en el *Begriffsschrift* por la diferencia existente entre nombres propios y nombres de función, junto con su cuantificación correspondiente característica. El manejo que Frege hace de la distinción función-objeto es posiblemente una fuente para la distinción wittgensteiniana entre decir y mostrar que figura en el *Tractatus*.

Al comienzo de «Sobre sentido y referencia», Frege distingue entre la referencia o significado *(Bedeutung)* de un nombre propio y su sentido *(Sinn)*. Observa que el enunciado «El lucero del alba es el lucero del alba» es una instancia trivial del principio de identidad. Por el contrario, el enunciado «El lucero del alba es el lucero del atardecer» expresa un descubrimiento astronómico relevante. Los dos enunciados difieren en lo que Frege denominó su *valor cognitivo:* alguien que entendiera ambos aún podría aceptar el primero y dudar el segundo. Esta diferencia, sin embargo, no puede ser explicada en términos de ninguna diferencia en la referencia de los nombres propios que figuran en esos enunciados. Frege la explica mediante una diferencia entre los sentidos expresados por los términos «el lucero del alba» y «el lucero del atardecer». En algunos escritos publicados a título póstumo indica que la distinción sentido-referencia se hace extensiva también a los nombres de función. Esta distinción se extiende a los nombres asignándoles el contenido juzgable que es expresado por un enunciado: el sentido de un nombre es la contribución que el nombre hace a los pensamientos expresados por los enunciados en que figura. Al mismo tiempo, al clasificar los enunciados como nombres propios de los valores de verdad, aplica a esos enunciados la misma idea de un nombre que se refiere a algo. La concepción fregeana acerca la segmentación lógica en términos de la diferencia entre función y argumento determina sus puntos de vista tanto acerca del significado como del sentido de los nombres propios compuestos: la sustitución de un nombre que ocurre en una expresión compleja por otro con la misma referencia (sentido) arroja una nueva expresión compleja con la misma referencia (sentido) que la original.

Frege propone una serie de tesis acerca del sentido que han sido fuente, tanto individual como colectivamente, de debate en filosofía del lenguaje. En primer lugar, el sentido de una expresión es aquello que cualquiera entiende cuando comprende esa expresión. Al margen de la conexión entre comprensión y sentido, Frege no suministra ningún tratamiento de la sinonimia ni ningún criterio de identidad entre sentidos. En segundo lugar, el sentido de una expresión no es algo psicológico. Los sentidos son objetivos. Existen independientemente del hecho de que alguien los capte. Su disponibilidad para los distintos pensadores es una condición para la comunicación en ciencia. En tercer lugar, el sentido expresado por un nombre es un modo de presentación de la referencia de ese nombre. En este aspecto los puntos de vista de Frege contrastan con los de Russell. En correspondencia a los pensamientos de Frege, Russell introduce sus proposiciones. En *Principios de matemática* (1903), Russell mantiene que las palabras significativas en un enunciado designan objetos, propiedades y relaciones que son en sí mismas constituyentes de la proposición expresada por ese enunciado. Para Frege, nuestro acceso al juicio relativo a objetos y a funciones tiene lugar a través de los sentidos que son expresados por los nombres que significan esos ítems. Estos sentidos, y no los ítems que representan, son los que ocurren en los pensamientos. Los nombres que expresan diferentes sentidos pueden referirse al mismo ítem, y algunos nombres, aunque expresan un sentido, pueden no referirse a nada. Cualquier nombre compuesto que contiene un nombre que tiene un sentido, pero que carece de referencia, carece él mismo de significado. Una persona puede entender plenamente una expresión sin saber si ésta significa algo y sin saber si designa lo mismo que otro nombre también conocido. En cuarto lugar, el sentido comúnmente expresado por un nombre es su referencia cuando éste ocurre en un discurso indirecto. Pese a que el lucero del

alba es idéntico al lucero del atardecer, la inferencia que va del enunciado «Pérez cree que el lucero del alba es un planeta» a «Pérez cree que el lucero del atardecer es un planeta» no es correcta. Frege, de todos modos, acepta la ley de Leibniz sin restricción. De acuerdo con ello, considera que los aparentes fallos de la ley de Leibniz lo que hacen es poner de manifiesto la ambigüedad del lenguaje ordinario: los nombres en el discurso indirecto no designan lo mismo que designan fuera de ese tipo de discurso. La cuarta de sus tesis se ofrece como una explicación de este tipo de ambigüedad.

Véase también LOGICISMO, PARADOJAS CONJUNTISTAS, RUSSELL, SIGNIFICADO, TEORÍA DE CONJUNTOS.

TR

FREUD, SIGMUND (1856-1939), neurólogo y psicólogo austríaco y fundador del psicoanálisis. Comenzando por el estudio de la histeria en la Viena de finales del siglo XIX, Freud desarrolló una teoría de la mente que ha llegado a dominar el pensamiento contemporáneo. Su noción de inconsciente, la de una mente dividida en contra de sí misma, la importancia de la actividad que carece en apariencia de significado, el desplazamiento y transferencia de los sentimientos, los estados del desarrollo psicosexual, el carácter persuasivo y la importancia de la motivación sexual, así como un gran número de otros temas, han ayudado a conformar la conciencia moderna. Su lenguaje (y el de sus traductores), ya sea cuando especifica la divisiones de la mente (por ejemplo, *id*, ego y superego), las clases de perturbacioens (por ejemplo, neurosis obsesiva) o la estructura de la experiencia (por ejemplo, el complejo de Edipo o el narcisismo), se ha convertido en el lenguaje en el que nos describimos y entendemos a nosotros mismos y a los demás. Tal y como escribiera el poeta W. H. Auden con motivo de la muerte de Freud, «si en ocasiones estuvo equivocado, y en otras resultase absurdo, / para nosotros no es ya una persona / sino en auténtico clima de opinión / bajo el cual conducimos nuestras respectivas vidas [...]»

La histeria es una perturbación que implica síntomas orgánicos que no tienen una causa orgánica aparente. Siguiendo los primeros trabajos en el campo de la neurofisiología, Freud (en colaboración con Josef Breuer) llegó a la opinión de que «los histéricos sufren principalmente a causa de reminiscencias», en particular de recuerdos enterrados que hacen referencia a experiencias traumáticas y cuyo estrangulamiento se manifiesta de forma desordenada en una serie de síntomas fisiológicos. El tratamiento de esta dolencia incluye la recuperación de los recuerdos reprimidos para permitir así una descarga catártica o abreviación de las manifestaciones previamente desplazadas o suprimidas. Esto suministra el contexto para la *teoría de la seducción* de Freud, que retrotrae los síntomas de la histeria a ataques sexuales traumáticos previos a la pubertad (generalmente a cargo de los padres). Sin embargo, Freud abandona más tarde esta teoría debido a que los supuestos acerca de la energía son problemáticos (por ejemplo, si la única energía involucrada es la de la impresión suprimida a partir de un trauma externo lejano en el tiempo, ¿por qué no es capaz ese trauma de usar esa energía clarificándose a sí mismo?) y a causa también de su convencimiento de que la fantasía podría llegar a tener los mismos efectos que la memoria relativa a sucesos reales: «la realidad psíquica era de mayor importancia que la realidad material». Llegó a considerar la repetición de los síntomas como algo alimentado por una energía interna, en particular, de tipo sexual.

Aunque es cierto que Freud vio la actuación de la sexualidad prácticamente en cualquier sitio, no es cierto, sin embargo, que lo explicase todo en términos sólo de la sexualidad. El psicoanálisis es una teoría del conflicto psíquico interno y el conflicto precisa al menos de dos partes enfrentadas. Al margen de los cambios y los desarrollos, la *teoría de los instintos* de Freud fue declaradamente dualista de comienzo a fin –al principio, *libido versus ego* o instintos de autopreservación y, al final, *Eros versus Thanatos*, vida contra muerte–. La teoría de los instintos de Freud (que no ha de confundirse con la noción procedente de la biología que se refiere a los modelos hereditarios de conducta en los animales) los sitúa en la frontera entre lo mental y lo físico e insiste en que son algo internamente complejo. En particular, el instinto sexual debe entenderse como algo que está hecho a partir de componentes que varían a lo largo de una serie de dimensiones (fuente, propósito y objeto). De otro modo, sostiene Freud en sus *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (1905), sería difícil entender de qué forma es posible reconocer las distintas perversiones como «sexuales» al margen de su distancia con lo que se considera la concepción «normal» de la sexualidad (relación genital heterosexual entre adultos). Su concepción ampliada de la sexualidad hace inteligible las preferencias sexuales poniendo su énfasis en las distintas fuentes (zonas erógenas o centros corporales de la excitación), propósitos (actos tales como el contacto y la visión, destinados a suministrar placer y satisfacción) y objetos (del mismo o distinto género). También permite reconcocer la existencia de una sexualidad infantil. Fenómenos que en su superficie no parecen de tipo sexual (por ejemplo, cuando los niños se chupan el dedo pulgar) comparten ciertas características esenciales con una actividad sexual explícita (la actividad de chupar en los niños involucra la estimu-

lación placentera de la misma zona erógena, la boca, que se estimula en actividades sexuales entre adultos, como, por ejemplo, al besar) y pueden ser entendidos como etapas tempranas del desarrollo de los mismos instintos subyacentes que se expresan luego de formas diversas en la sexualidad de los adultos. Las etapas estándar de ese desarrollo son la oral, anal, fálica y genital.

La neurosis, que Freud vio como «lo *negativo* de las perversiones» (esto es, los mismos deseos que podrían conducir a algunos a una actividad pervertida llevan, si son reprimidos, a la neurosis), podría ser explicada en términos de conflictos asociados al complejo de Edipo: el «núcleo de la neurosis». El complejo de Edipo, que en su forma positiva postula la existencia de sentimientos sexuales hacia el progenitor del sexo contrario y, correspondientemente, de sentimientos hostiles hacia el progenitor del mismo sexo, sugiere que la forma universal de la condición humana es la de un triángulo. El conflicto alcanza un máximo entre las edades de tres y cinco años, durante la etapa fálica del desarrollo psicosexual. La estructura fundamental de las emociones tiene sus raíces en la prolongada dependencia del niño, la cual conduce a una adhesión o afecto –una forma primitiva de amor– hacia el primer ser que nos dedica cuidados, el cual (en parte por razones biológicas como la lactancia) suele ser la madre, y a ver en los demás rivales que compiten por el tiempo, atención o cuidado de esa persona. Los puntos de vista de Freud acerca del complejo de Edipo no pueden ser simplificados. Los deseos sexuales que aparecen involucrados son inconscientes y necesariamente infantiles y la sexualidad infantil y sus deseos asociados no son expresados del mismo modo que la sexualidad genital madura. Sus esfuerzos por explicar las características distintivas del desarrollo psicosexual femenino le llevan a lo que son algunos de sus puntos de vista más controvertidos, incluyendo la envidia ante el pene para explicar por qué las niñas, pero no los niños, experimentan un cambio en el género del que es su objeto de amor principal (empezando con un objeto que es en ambos casos la madre). Los objetos de amor posteriores, incluyendo el psicoanalista como objeto de la transferencia de sentimientos (en la práctica psicoanalítica, el analista opera como una pantalla en blanco sobre la cual el paciente proyecta sus sentimientos), son resultado del desplazamiento o transferencia a partir de objetos anteriores: «el hallazgo de un objeto es, de hecho, un redescubrimiento del mismo».

Freud utilizó la misma estructura explicativa para los síntomas clínicos y para fenómenos más normales, como los sueños, las bromas, o los equívocos verbales. Todos ellos pueden ser vistos como situaciones de compromiso alcanzadas entre fuerzas que pugnan por tener expresión (localizadas por la teoría estructural freudiana en el *id*, entendido como una reserva del instinto inconsciente) y fuerzas que intentan reprimirla (algunas también inconscientes, y que intentan cumplir los requisitos impuestos por la moral y la realidad). En el modelo subyacente freudiano, el proceso fundamental del funcionamiento psíquico, el *proceso primario*, conduce a una descarga de energía psíquica. Esta descarga es experimentada como algo placentero, y de ahí que el principio que gobierna el proceso fundamental reciba el nombre de *principio del placer*. El incremento de la tensión se experimenta como algo no placentero, dando lugar a que el aparato psíquico persiga un estado de equilibrio o estabilidad (en ocasiones Freud parece sugerir que ese estado de equilibrio es uno de tensión cero, dando a entender que el *principio del nirvana* aparece asociado con el instinto de la muerte en su *Más allá del principio del placer*, 1920). Pero en la medida en que el placer sólo puede ser alcanzado, de hecho, bajo ciertas condiciones específicas, las cuales en ocasiones exigen preparación, planificación y espera, los sujetos deben aprender a inhibir la descarga. Este *proceso secundario* de pensamiento está regido por lo que Freud vino a llamar el *principio de realidad*. El objetivo sigue siendo la satisfacción, pero las «exigencias de la vida» precisan atención, razonamiento y evaluación para evitar caer en la fantasía de la plena satisfacción de los deseos impulsada por el proceso primario. En ocasiones, los *mecanismos de defensa*, diseñados con el objetivo de evitar el aumento de la tensión o el displacer, pueden fallar, dando lugar de este modo a la neurosis (en general, bajo esta teoría, una *neurosis* es un desorden psicológico que tiene su origen en un conflicto inconsciente y en el que las neurosis particulares se encuentran relacionadas con fases concretas del desarrollo y con mecanismos específicos de defensa). La *represión*, que supone confinar las representaciones psíquicas al terreno inconsciente, es el más importante de todos los mecanismos de defensa. Debería quedar claro que a diferencia de lo que ocurre con las ideas preconscientes, que son inconscientes en un sentido meramente descriptivo (aunque no se pueda ser conscientes de ellas en todo momento, son rápidamente accesibles para la consciencia), las ideas inconscientes en sentido estricto son apartadas de la consciencia por fuerzas de represión, son inconscientes en un sentido dinámico –como se pone de manifiesto por la resistencia a hacer consciente lo inconsciente mediante la terapia–. La visión freudiana de la mente como algo que va de lo consciente a lo inconsciente va más allá de los síntomas de la neurosis para ayudar a dar sentido a ciertas formas habituales de irracionalidad (tales como el autoengaño, la ambivalencia

y la pusilanimidad) que son altamente problemáticas para los modelos cartesianos de una conciencia unitaria e indivisible. Es posible que el mejor ejemplo de los procesos primarios de pensamiento que caracterizan lo inconsciente (no constreñidos por las realidades del tiempo, contradicción y causalidad) sean los que pueden encontrarse en el sueño.

Freud consideró los sueños «la vía solemne hacia un conocimiento de lo inconsciente». Los sueños constituyen la satisfacción disfrazada de los deseos inconscientes. Al extraer el significado de los sueños mediante procesos de interpretación, Freud se apoya en una distinción central entre el *contenido manifiesto* (el sueño tal y como se sueña o se recuerda al despertar) y el *contenido latente* (los sueños-pensamientos inconscientes). Freud sostuvo que la interpretación a través de la asociación con elementos particulares del contenido manifiesto revertía el proceso de formación del sueño, el *funcionamiento del sueño* en el cual diversos mecanismos de distorsión operan sobre los residuos del día (percepciones y pensamientos procedentes del día habidos antes de que empiece el sueño) junto con los sueños-pensamientos latentes para producir el sueño manifiesto. Destacan de entre estos mecanismos el de condensación (en el cual una simple idea representa muchos significados) y el de desplazamiento (en el cual hay un cambio de las impresiones producidas por una idea intensa y significativa hacia otra asociada a la primera y que de otro modo es irrelevante), típicos también en los síntomas de neurosis, así como en las consideraciones acerca de la representabilidad y la representación secundaria más específica de la formación de los sueños. El simbolismo tiene menos importancia en la teoría freudiana de los sueños de lo que habitualmente se ha considerado. De hecho, la sección relativa a los símbolos aparece sólo como una adición posterior a *La interpretación de los sueños* (1900). Freud rechazó explícitamente el modo de interpretación del antiguo «libro de los sueños», basado en una serie de símbolos fijos, considerando que la forma de recuperar los significados ocultos de un sueño es a través de las asociaciones del sujeto (que no del intérprete) con elementos particulares. Estas asociaciones son parte de un proceso de libre asociación en el cual el paciente se ve obligado a relatar al analista todos sus pensamientos sin censura de ningún tipo. El proceso resulta crucial para el *psicoanálisis*, el cual es tanto una técnica de psicoterapia como un método de investigación del funcionamiento de la mente.

Freud empleó los resultados de sus investigaciones para especular acerca de los orígenes de la moral, la religión y la autoridad política. Intentó encontrar sus raíces históricas y psicológicas en las etapas tempranas del desarrollo del individuo. La moral, en particular, aparece conectada con la internalización (como una parte de la resolución del complejo de Edipo) de las prohibiciones y las demandas paternas, que producen una conciencia o *superego* (que es también el lugar para la autoobservación y el ego-ideal). Esta identificación mediante incorporación –introyección– desempeña un papel fundamental en la formación del carácter en general. La renuncia a los instintos que exige la moral, y que a menudo se obtiene a través de la represión, es considerada por Freud como algo esencial para el orden que la sociedad precisa para llevar a cabo sus tareas. La civilización toma la energía para los logros del arte y la ciencia de la sublimación de los propios instintos. Pero los costes que ello supone para la sociedad y la civilización en términos de frustración, infelicidad y neurosis pueden ser demasiado altos. La terapia individual de Freud pretendía conducir a la liberación de las energías reprimidas (las cuales no garantizarían por sí mismas la felicidad). Él esperaba que esto pudiera suministrar energía para transformar el mundo y moderar las demandas excesivas de inhibición. Pero así como su psicología acerca del individuo se fundó en la inevitabilidad del conflicto interno, en su pensamieno social consideró la conveniencia de imponer ciertos límites (especialmente a la agresión –el instinto de muerte vuelto del revés–) como algo necesario, manteniéndose pesimista ante la lucha sin fin aparente que la razón se ve obligada a mantener (*La civilización y sus descontentos*, 1930).

Véase también AUTOENGAÑO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA, JUNG.

JNE

FRIES, JAKOB FRIEDRICH, véase NEOKANTISMO.

FRÓNESIS, véase ARISTÓTELES.

FUERZA ILOCUCIONARIA, véase FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.

FUNCIÓN ALGORÍTMICA, véase ALGORITMO.

FUNCIÓN DE ESTADO, véase MECÁNICA CUÁNTICA.

FUNCIÓN DE UTILIDAD, véase UTILITARISMO.

FUNCIÓN MATEMÁTICA, operación que aplicada a una entidad (conjunto de entidades), denominada argumento(s), da como resultado una entidad conocida como valor de la función para ese argumento(s). Esta operación puede ser expresada por una ecuación funcional de la forma $y = f(x)$ en la que la variable y es una función de la variable x si para cada valor de x hay un valor y sólo un valor de y. La variable x recibe el nombre de variable independiente (o argumento

de la función) y la variable *y* recibe el de variable dependiente (o valor de la función). Algunas definiciones consideran que es esa relación la que es la función, y no la variable dependiente, mientras que otras definiciones permiten que más de un valor de *y* pueda corresponder a un valor dado de *x*, como en $x^2 + y^2 = 4$. En términos más abstractos, una función puede ser considerada simplemente como una clase especial de relación (conjunto de pares ordenados) que a cada elemento en su dominio le hace corresponder un elemento en su rango. Una función tal es una *correspondencia uno-a-uno* si y sólo si el conjunto {*x, y*} de elementos de *S* y el conjunto {*z, y*} de elementos de *S* implican conjuntamente que x = z. Considérese, por ejemplo, la función {<1, 1>), <2, 4>, <3, 9>, <4, 16>, <5, 25>, <6, 36>}, cada uno de cuyos miembros es de la forma (x, x^2). O considérese igualmente la función {(1, 0), (0, 1)}, que consiste en la función negación. Por contra, considérese la función de disyunción excluyente (como en el caso en que me dispongo a tomar una cerveza o un vaso de vino, pero no ambos). En este caso no se trata de una correspondencia uno-a-uno, ya que 0 es el valor de <0, 1> y de <1, 0>, y 1 es el valor de <0, 0> y de <1, 1>.

Si pensamos en una función como en una entidad definida sobre los números naturales –funciones de N^n en *N*– una *función parcial* es una función de N^n en *N* cuyo dominio no es necesariamente la totalidad de N^n, esto es, no está definida para todos los números naturales. Una *función total de* N^n *en N* es una función cuyo dominio es la totalidad de N^n, esto es, está definida para todos los números naturales.

Véase también, ALGORITMO, FUNCIONALISMO, TELEOLOGÍA.

FA

FUNCIÓN PARCIAL, véase **FUNCIÓN MATEMÁTICA.**

FUNCIÓN PROPOSICIONAL, operación que cuando se aplica a algo como argumento (o a más de una cosa en un orden dado como argumentos), arroja un valor de verdad como valor de la función para ese argumento (o argumentos). Este uso presupone que los valores de verdad son objetos.

Una función puede ser unaria, binaria, ternaria, etc. Una función unaria se aplica a una cosa y da como resultado, cuando así se la aplica, un valor de verdad. Por ejemplo, cuando se aplica *ser un número primo* al número 2, da como resultado verdad; la negación, cuando se aplica a la verdad, da como resultado la falsedad. Una función proposicional binaria se aplica a dos cosas en un oden determinado y cuando así se aplica da como resultado un valor de verdad. Por ejemplo, cuando se aplica *estar al norte de* a Nueva York y Boston en ese orden, da como resultado la falsedad. El condicional material aplicado a la falsedad y a la verdad en ese orden da como resultado la verdad.

El término «función proposicional» tiene un segundo uso, para referirse a una operación que, cuando se aplica a algo como argumento (o a más de una cosa en un orden dado como argumentos), arroja una proposición como valor de la función para ese argumento (o esos argumentos). Por ejemplo, cuando *ser un número primo* se aplica a 2, da la proposición de que 2 es un número primo. Cuando se aplica *estar al norte de* a Nueva York y Boston en ese orden, el resultado es la proposición de que Nueva York está al norte de Boston. Este uso presupone que las proposiciones son objetos.

En una tercera acepción, «función proposicional» designa una oración con ocurrencias libres de variables. Así, «*x* es un número primo», «no es el caso que *p*», «*x* está al norte de *y*» y «si *p* entonces *q*» son funciones proposicionales en este sentido.

CS

FUNCIÓN SUBSTANCIAL, véase ***T'I, YUNG.***

FUNCIÓN TELEOLÓGICA, véase **TELEOLOGÍA.**

FUNCIONAL, véase **RELACIÓN.**

FUNCIONAL, ABSTRACCIÓN, véase **LÓGICA COMBINATORIA.**

FUNCIONAL, COMPLETITUD, véase **COMPLETITUD.**

FUNCIONAL, EXPLICACIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.**

FUNCIONAL, JURISPRUDENCIA, véase **JURISPRUDENCIA.**

FUNCIONALISMO, punto de vista según el cual los estados mentales se definen por sus causas y efectos. Como tesis metafísica acerca de la naturaleza de los estados mentales, el funcionalismo sostiene que aquello que hace de un estado interno un estado mental no es una propiedad intrínseca de ese estado, sino más bien sus *relaciones* con la estímulación sensorial *(input),* con otros estados internos, y con la conducta *(output).* Por ejemplo, lo que hace de un estado interno un dolor es el hecho de ser un estado causado por el pinchazo que produce un alfiler, por las quemaduras del sol, etc., así como por ser causa de otros estados mentales (por ejemplo, temor) y de una cierta conducta (por ejemplo, gritar «¡Ay!»). Las actitudes proposicionales son identificadas también con estados funcionales: un estado interno constituye el deseo de beber agua debido en parte a su capacidad para hacer que una persona tome un vaso y beba un sorbo de su conte-

nido precisamente cuando piensa que el vaso contiene agua.

La distinción básica que precisa el funcionalismo es la que hay entre el *rol* (en términos del cual se define un tipo de estado mental) y el *ocupante* (el objeto particular que desempeña el *rol)*. Los estados funcionales muestran una *realizabilidad múltiple*: en diferentes tipos de seres (humanos, ordenadores, marcianos) una clase particular de *rol* causal puede tener distintos ocupantes –por ejemplo, el *rol* causal correspondiente a la creencia de *p* puede estar ocupado por un estado neuronal en un ser humano, pero puede (tal vez) estar ocupado por un estado hidráulico en el caso de un marciano–. El funcionalismo, como el conductismo, implica que los hechos mentales pueden ser compartidos por sistemas físicos distintos. Aunque el funcionalismo no descarta automáticamente la existencia de almas inmateriales, su motivación ha sido la de suministrar un tratamiento materialista de lo mental.

El descubrimiento de los ordenadores ha dado ímpetu al funcionalismo. En primer lugar, la distinción entre *software* y *hardware* sugirió la distinción entre *rol* (función) y ocupante (estructura). En segundo lugar, y en la medida en que los ordenadores son mecanismos automáticos, demuestran de qué modo los estados internos pueden ser causas de *outputs* en ausencia de un homúnculo (esto es, de un «geniecillo» que dirige de forma inteligente los *outputs)*. En tercer lugar, las máquinas de Turing vinieron a suministrar un modelo de una de las primeras versiones del funcionalismo. Una máquina de Turing se define mediante una tabla que especifica las transiciones a partir de los estados actuales y el *input* al siguiente estado (o al *output)*. De acuerdo con el funcionalismo definido en términos de máquinas de Turing, cualquier ser dotado de estados psicológicos tiene una única descripción óptima y cada estado psicológico es idéntico a una tabla de estados de máquina relativos a esa descripción. De este modo, estar en un estado mental *M* consiste en instanciar o realizar una máquina de Turing *T* en un estado *S*.

El funcionalismo apoyado en el modelo de las máquinas de Turing, desarrollado principalmente por Hilary Putnam ha sido criticado posteriormente por este propio autor, por Ned Block y por Jerry Foder. Por citar sólo un serio problema: dos máquinas –y de ahí, según el modelo funcionalista de las máquinas de Turing, dos estados mentales– son distintas si son seguidas por estados diferentes o por diferentes *outputs*. De este modo, si un pinchazo con un alfiler hace que *A* diga «¡Ay!» y que *B* exclame «¡Oh!», entonces, si el modelo funcionalista de las máquinas de Turing fuera cierto, habría que aceptar que los estados de dolor de *A* y de *B* son distintos estados psicológicos. Sin embargo, nosotros no individuamos los estados mentales de una forma tan fina ni tampoco hay razones para hacerlo así: una individuación tan detallada resultaría inútil para la psicología. Además, si se asume que hay un camino que lleva de un estado cualquiera a otro estado cualquiera, entonces, el funcionalismo de las máquinas de Turing tiene la consecuencia inaceptable de que no hay dos sistemas que tengan alguno de sus estados en común a no ser que tengan también todos los demás.

Es posible que la principal versión del funcionalismo sea la *teoría causal de la mente*. Mientras que el funcionalismo de las máquinas de Turing se basa en una teoría psicológica o de tipo técnico y computacional, la teoría causal de la mente se apoya en una interpretación de sentido común: de acuerdo con la teoría causal de la mente, el concepto de estado mental es el concepto de un estado capaz de dar como resultado ciertos tipos de conducta (David Armstrong). Los términos relativos a los estados mentales se definen a través de las trivialidades de sentido común en que ocurren (David Lewis). Los filósofos pueden determinar a priori lo que son los estados mentales (por medio de un análisis conceptual o por definición). Una vez hecho esto los científicos habrán de determinar qué estados físicos ocupan los *roles* causales que definen los estados mentales. Si resultase, por ejemplo, que no hay ningún estado físico que ocupe el *rol* causal del dolor (esto es, que sea causado por pinchazos y que produzca temor, etc.), se seguiría, para la teoría causal, que el dolor no existe. Estar en un estado mental *M* es estar en un estado físico *N* que ocupa un *rol* causal *R*.

Una tercera versión es la del funcionalismo teleológico u «homuncular», asociado a William G. Lycan y a las primeras obras de Daniel Dennett. De acuerdo con el funcionalismo homuncular, un ser humano se asemeja a una gran empresa, formada por departamentos que colaboran unos con otros y cada uno de ellos con su propia tarea que realizar. Estos departamentos interpretan los estímulos y producen respuestas de tipo conductual. Cada departamento está formado a su vez por unidades, repitiéndose el esquema hasta llegar al nivel neurológico. La distinción *rol*-ocupante se relativiza de este modo a cada nivel: un ocupante en un nivel es un *rol* en el nivel inmediatamente inferior. Desde esta perspectiva, estar en un estado mental de tipo *M* consiste en tener un sub-... subordinado ψ que está en su estado característico *S* (ψ).

Todas las versiones del funcionalismo afrontan problemas relativos a la naturaleza cualitativa de los estados mentales. La dificultad es que reconoce estados en unos términos puramente relacionales; sin embargo, el olor acre de una prensa de papel parece tener un carácter cualitativo y no relacional que el funcionalismo no es capaz de interpretar co-

rrectamente. Si dos personas que ven, por ejemplo, una cáscara de plátano están en estados que tienen las mismas causas y efectos, entonces, por la definición del funcionalismo, se encuentran en el mismo estado mental –el de tener la sensación de algo amarillo, por llamarlo de algún modo–. Pero es posible imaginar que uno de ellos tenga una especie de «espectro visual invertido» con respecto al otro de modo que sus estados sean cualitativamente diferentes. Imaginemos que al ver el plátano uno de ellos se encuentra en un estado indistinguible con respecto al que tendría el otro si viera un tomate. Al margen de si tales situaciones son posibles o no desde un punto de vista más general, según el funcionalismo no lo son. Un problema relacionado con éste es el que se plantea en el siguiente ejemplo: la población de China, o incluso la economía de Bolivia, podrían ser funcionalmente equivalentes al cerebro humano –es decir, podrían tener una función que enviase las relaciones entre *inputs*, *outputs* y estados internos de la población de China sobre los elementos correspondientes en el cerebro humano–. En cualquier caso, la población de China, con independencia del modo en que sus miembros interactúan unos con otros y con las otras naciones, no tiene, desde un punto de vista intuitivo, estados mentales. El *status* de estos razonamientos es algo aún muy controvertido.

Véase también CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, INTENCIONALIDAD, MÁQUINA DE TURING.

LRB

FUNCIONALISMO ANALÍTICO, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

FUNCIONALISMO DE MÁQUINA DE TURING, véase FUNCIONALISMO.

FUNCIONES VERITATIVAS, véase TABLA DE VERDAD.

***FUNCTOR*,** véase LÓGICA FORMAL.

FUNDACIÓN, AXIOMA DE, véase TEORÍA DE CONJUNTOS.

FUNDACIONALISMO, punto de vista según el cual el conocimiento y la justificación (relevante desde el punto de vista del conocimiento) poseen una doble estructura: algunas porciones del conocimiento y la justificación son de tipo no inferencial o, lo que es lo mismo, son de tipo fundamental o fundacional; todas las restantes son, en consecuencia, inferenciales o de tipo no fundamental, en la medida en que derivan en última instancia de aquellos otros que son de tipo fundacional. Esta concepción estructural tiene su origen (al menos en lo que respecta al conocimiento) en las *Segundas analíticas* de Aristóteles, recibe una formulación extrema en las *Meditaciones* cartesianas y termina floreciendo, con aspectos diferenciales, en las obras de pensadores del siglo XX tales como Russell, C. I. Lewis y Roderick Chisholm. Las distintas versiones del fundacionalismo difieren en dos propósitos básicos: *a)* la explicación precisa de la naturaleza del conocimiento o la justificación de tipo no inferencial o fundacional, y *b)* la explicación precisa del modo en que el conocimiento o la justificación de tipo fundacional puede ser transmitida a creencias u opiniones no fundacionales. El fundacionalismo tolera diferencias en estos aspectos en la medida en que es una doctrina acerca de la *estructura* del conocimiento y la justificación epistémica.

La cuestión de si el conocimiento tiene unos fundamentos es en esencia la cuestión relativa a si el tipo de justificación que precisa el conocimiento tiene una estructura dual. Algunos filósofos han considerado la primera cuestión como una pregunta acerca de si el conocimiento depende de creencias ciertas en algún sentido (por ejemplo, creencias indubitables o infalibles). Esta consideración se aplica, no obstante, a una sola especie de fundacionalismo: el fundacionalismo *radical*. Este tipo de fundacionalismo, representado principalmente por la figura de Descartes, precisa que las creencias de tipo fundamental sean ciertas al punto de garantizar la certeza de las creencias no fundacionales que se apoyan en ellas. El fundacionalismo radical es bastante impopular en la actualidad por dos motivos. En primer lugar, muy pocas de nuestras creencias perceptuales, si es que hay alguna, son ciertas (esto es, indubitables); y en segundo lugar, aquellas de nuestras creencias que pudieran ser buenos candidatos a la certeza (por ejemplo, la creencia en el «pienso luego existo») carecen del contenido necesario para garantizar el conocimiento mucho más rico y elaborado acerca del mundo exterior (por ejemplo, el de la física, la química y la biología).

Los fundacionalistas contemporáneos apuestan, por lo general, por una versión *moderada* del fundacionalismo, una en la que las creencias fundamentales que no son inferencialmente justificadas no tienen que poseer o suministrar certeza y tampoco tienen que servir de apoyo a creencias justificadas no fundacionales. Las creencias (o enunciados) fundacionales suelen recibir el nombre de creencias (o enunciados) *básicas,* aunque la interpretación precisa de «básico» es algo controvertido entre los propios fundacionalistas. En lo que sí coinciden todos ellos es en la interpretación de las creencias fundacionales, no justificadas de modo inferencial, como creencias cuya *justificación* no procede de otras creencias, aunque dejan abierta la cuestión de si la *base causal* de las creencias de

tipo fundamental incluye otras creencias. La justificación epistémica se da en grados, pero, para simplificar, se puede restringir la discusión a aquel grado de justificación que es suficiente para justificar el conocimiento. Podemos restringir también la discusión a lo que supone que un conocimiento *tenga* una justificación, omitiendo cualquier preocupación ante lo que supone *mostrar* que una creencia tenga justificación.

Hay tres tratamientos distintos de la justificación no inferencial que quedan al alcance de un fundacionalismo moderado: *a)* auto-justificación, *b)* justificación mediante experiencias no credenciales y no proposicionales y *c)* justificación por medio de una creencia con un origen no credencial digno de confianza. Los defensores de la autojustificación (incluyendo al mismo tiempo a autores como Ducasse y Chisholm) consideran que las creencias de tipo fundacional pueden justificarse a sí mismas sin tomar apoyos de ninguna otra parte. Los defensores de la segunda opción evitan hablar de autojustificación en un sentido literal. Consideran, siguiendo a C. I. Lewis, que las creencias fundacionales de tipo sensorial pueden ser justificadas por medio de experiencias sensoriales no credenciales (por ejemplo, el hecho de estar viendo un diccionario) que hacen verdaderas, o que son explicadas por, o que apoyan de otra forma a esas creencias (por ejemplo, a la creencia de que hay, o parece haber, al menos, un diccionario aquí delante). Los defensores de la justificación fundacional por medio de orígenes fiables encuentran la base para una justificación de tipo no inferencial en los procesos de formación de creencia (por ejemplo, percepción, memoria, introspección), los cuales están orientados a la verdad, esto es, tienden a producir creencias verdaderas en lugar de creencias falsas. Este punto de vista apela, por tanto, a la fiabilidad de los orígenes no credenciales de una creencia, mientras que el punto de vista anterior lo hace a la experiencia sensorial o perceptual particular que corresponde a una creencia fundacional.

Al margen de los desacuerdos acerca de la base de la justificación fundacional, los fundacionalistas moderados suelen coincidir en que la justificación fundacional es *revocable*, es decir, puede ser revocada, socavada o superada por alguna suerte de ampliación de la evidencia o de las creencias justificadas que uno posee. Por ejemplo, la creencia relativa a la presencia de un diccionario de color azul delante de uno puede perder su justificación (por ejemplo, aquella justificación derivada de las experiencias sensoriales actuales) si la persona adquiere una nueva evidencia que le informa de la existencia de una luz azul que ilumina el diccionario. La justificación de tipo fundacional puede variar en el tiempo si se ve acompañada por cambios relevantes en la evidencia perceptual de la persona. No se sigue, en cualquier caso, que la justificación fundacional dependa, es decir, se base en la existencia de fundamento para negar la existencia de elementos que puedan revocarla. El tipo relevante de dependencia puede considerarse más bien como algo de tipo negativo en el sentido de que basta con que haya una ausencia de elementos falsadores genuinos. Los críticos al fundacionalismo rechazan en ocasiones esta última distinción relativa a la dependencia epistémica.

La segunda gran tarea del fundacionalismo consiste en explicar de qué modo se transmite la justificación desde las creencias fundacionales a aquellas creencias no fundacionales que están inferencialmente justificadas. Los fundacionalistas radicales insisten en la existencia de relaciones de entrañamiento que garantizan la verdad o la certeza de las creencias no fundacionales. Los fundacionalistas moderados son más flexibles y admiten conexiones inferenciales de tipo probabilístico como medio para transmitir la justificación. Por ejemplo, un fundacionalista moderado puede apelar a conexiones inferenciales explicativas, como, por ejemplo, cuando una creencia de tipo fundacional (por ejemplo, me parece estar mojado) resulta mejor explicada mediante la creencia en un objeto físico particular (por ejemplo, la creencia en el hecho de que el aparato de aire acondicionado que está justo sobre mi cabeza está goteando). Hay otras formas de inferencia probabilística que están a disposición de un fundacionalista moderado y no hay nada en principio que exija de ellos el limitarse a creencias acerca de lo que uno «parece» sentir o percibir.

La motivación original para el fundacionalismo proviene de un argumento de tipo circular que es expuesto en (por lo que hace al conocimiento) las *Segundas analíticas* de Aristóteles. El argumento, en su forma abreviada, viene a afirmar que el fundacionalismo es un tratamiento correcto de la estructura de la justificación debido a que todos los otros tratamientos posibles fallan. Una justificación *inferencial* es un tipo de justificación en la que una creencia *B1* se justifica a partir de otra creencia *B2*. ¿Cómo se justifica, si es que lo hace, la creencia *B2*? Es evidente, dice Aristóteles, que no se puede admitir un círculo vicioso en el que esa creencia *B2* se justifique a partir de *B1*, y tampoco se puede admitir una cadena de justificación que se extienda de forma indefinida, sin una base última para su justificación. Además, no se puede admitir que *B2* permanezca sin justificación, a no ser que *B1* deje de tener la suya. Si todo esto es cierto, la estructura de la justificación no puede involucrar círculos viciosos, cadenas de justificación infinitas o creencias iniciales no justificadas. En otras palabras, su estructura ha de ser entonces fundacionalista. Éste

es, en forma muy esquemática, el argumento circular a favor del fundacionalismo. Cuando se dota de un contenido apropiado y se presta la debida atención al escepticismo acerca de la justificación, este argumento es capaz de plantear un serio desafío a los tratamientos no fundacionalistas de la estructura de la justificación epistémica, como, por ejemplo, el coherentismo epistémico. Lo más significativo de todo ello es que el fundacionalismo será capaz entonces de presentarse como uno de los tratamientos más vigorosos en lo que se refiere a la estructura del conocimiento y la justificación. Esto explica, al menos en parte, por qué el fundacionalismo ha sido tan importante desde un punto de vista histórico y aún tiene una amplia aceptación en la epistemología contemporánea.

Véase también **COHERENTISMO, EPISTEMOLOGÍA, JUSTIFICACIÓN.**

PKM

FUNDACIONALISMO MODERADO, véase **FUNDACIONALISMO.**

FUNDAMENTUM DIVISIONIS **(**latín, «fundamento de una división»), término perteneciente a la lógica y a la ontología escolásticas que significa «fundamentos para establecer una distinción». Algunas distinciones ubican en categorías separadas a cosas existentes, por ejemplo, los hombres y las bestias. Ésta es una distinción *real* y el *fundamentum divisionis* existe en la realidad. Algunas distinciones categorizan cosas que no pueden existir separadamente, pero que sí pueden ser distinguidas mentalmente, como, por ejemplo, la diferencia entre encontrarse entre los seres humanos y tener sentido del humor, o entre el alma y alguna de sus capacidades, como, por ejemplo, la de pensar. Una distinción *mental* recibe también el nombre de *formal*. Duns Escoto es conocido por la idea de una *formalis distinctio cum fundamento ex parte rei* (una distinción formal con fundamento en la cosa), concebida principalmente para manejar los problemas lógicos que surgen con el concepto cristiano de Dios. Dios es considerado como un ser absolutamente simple, esto es, no puede haber en él la multiplicidad de la composición. Sin embargo, y de acuerdo con la teología tradicional, hay una multiplicidad de propiedades que pueden ser predicadas de él con verdad. Es sabio, bueno y poderoso. Para preservar el carácter simple de Dios, Duns Escoto ha sostenido que la diferencia entre la sabiduría, la bondad y el poder era sólo formal, aunque tuviera aun algún fundamento en el propio ser de Dios.

APM

FUNG YU-LAN (1895-1990), filósofo chino. Se educó en la Universidad de Pekín y obtuvo el grado de doctor por la de Columbia. Su *Historia de la filosofía china* es la primera historia completa de gran calidad elaborada por un erudito contemporáneo. Durante la Segunda Guerra Mundial intentó reconstruir la filosofía de Chu Hsi en términos del Nuevo Realismo que había aprendido de la cultura occidental y desarrolló su propio sistema de pensamiento, una nueva filosofía en torno al *li* («principio»). Tras la toma del poder por los comunistas en 1949, abandona su pensamiento anterior y llegó a denunciar la filosofía confuciana durante la Revolución Cultural. Tras este periodo cambia de nuevo su posición y reescribe su *Historia de la filosofía china* en siete volúmenes.

Véase también **CHU HSI, FILOSOFÍA CHINA.**

S-HL

FUTUROS CONTINGENTES, sucesos singulares o estados de cosas que pueden llegar a pasar en el futuro, pero que es también posible que no pasen. Hay tres problemas tradicionales relacionados con los contingentes futuros: el problema de la validez universal del principio de bivalencia, la cuestión del libre albedrío y del determinismo y la cuestión de la presciencia.

El debate acerca de los futuros contingentes en la moderna lógica filosófica fue revivido por J. Łukasiewicz en su obra acerca de la lógica trivaluada. Pensó que para evitar consecuencias fatalistas debíamos admitir que el principio de bivalencia (para cualquier proposición *p*, o bien *p* es verdadero, o bien no-*p* es verdadero) no resulta adecuado para proposiciones acerca de futuros contingentes. Muchos autores han considerado este punto de vista un tanto confuso. De acuerdo con G. H. von Wright, por ejemplo, cuando se dice de una proposición que es verdadera o falsa y «es» figura en la locución «es verdadero que», esa afirmación es atemporal y el problema del determinismo no surge. Éste tiene sus raíces en una oscilación tácita entre una lectura temporal y otra atemporal de la locucion «es verdadero que». En una interpretación temporal, o en las variantes verbales que indican tiempo, tales como «era/será verdadero que», es posible reemplazar «verdadero» por palabras como «cierto», «fijo» o «necesario». Cuando se aplica esta necesidad diacrónica a afirmaciones atemporales de la verdad es cuando se obtiene la tesis del determinismo lógico.

En las discusiones contemporáneas sobre el tiempo y la modalidad, los futuros contingentes se tratan por lo general con la ayuda de un modelo del tiempo como una línea que se ramifica cuando uno se mueve de izquierda a derecha (es decir, del pasado al futuro). Pese a que la concepción de la verdad en un determinado instante ha sido juzgada como algo filosóficamente problemático, el mode-

lo de las modalidades históricas y el tiempo que se ramifica se usa frecuentemente en los trabajos acerca de la libertad y la determinación.

En *Sobre la interpretación* IX de Aristóteles se puede encontrar una discusión clásica sobre los futuros contingentes en la que figura el ejemplo clásico «Mañana habrá una batalla naval». Debido a las distintas ambigüedades en el texto y a las concepciones modales aristotélicas en general, el significado de ese pasaje es aún objeto de disputas. En la *Metafísica* VI. 3 y en la *Ética a Nicómaco* III. 5, Aristóteles intenta mostrar que no todas las cosas están predeterminadas. Los estoicos representaron una cosmovisión causalmente determinista; un antiguo ejemplo de determinismo lógico es el famoso argumento fundamental de Diodoro Crono contra la contingencia.

Boecio era de la opinión de que el punto de vista de Aristóteles podía ser formulado como sigue: el principio de bivalencia es universalmente válido, pero las proposiones relativas a los futuros contingentes, a diferencia de aquellas otras relativas a los sucesos pasados o presentes, no cumplen el principio más fuerte de acuerdo con el cual cada proposición es o bien determinadamente verdadera o determinadamente falsa. Una proposición es indeterminadamente verdadera en tanto en cuanto las condiciones para hacerla verdadera no han sido aún fijadas. Ésta fue la doctrina latina estándar desde Abelardo hasta Tomás de Aquino. Hay discusiones similares en los comentarios árabes a *Sobre la interpretación*.

En el siglo XIV, muchos pensadores llegaron a considerar que Aristóteles había abandonado el principio de bivalencia para las proposiciones en las que hay futuros contingentes. Esta restricción fue, por lo general, refutada, pero encontró algunos defensores como Pedro Aureoli. Duns Escoto y Ockham criticaron duramente el punto de vista de Boecio y Tomás de Aquino que sostiene que Dios puede conocer los futuros contingentes sólo a causa de que el flujo del tiempo está presente para la eternidad divina. De acuerdo con ellos, Dios anticipa de forma contingente su conocimiento de los actos libres. Explicar este aspecto demostró ser una cuestión bastante compleja. Luis de Molina (1535-1600) sugirió que Dios sabe lo que las posibles criaturas llegarían a hacer en cualquier situación posible. Esta especie de teoría del «conocimiento medio» relativa a los contrafácticos de la libertad ha seguido siendo un tema vivo en la filosofía de la religión; cuestiones análogas son tratadas en las teorías sobre el razonamiento subjuntivo.

Véase también ARISTÓTELES, BOECIO, LÓGICA MULTIVALUADA, LÓGICA TEMPORAL, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, VAGUEDAD.

SK

G

Gadamer, Hans-Georg (1900-1993), filósofo alemán y propulsor fundamental de la corriente hermenéutica durante la segunda mitad del siglo XX. Estudió en Marburgo en la década de 1920 con Natorp y Heidegger. Su primera obra, *La ética dialéctica de Platón* (1931), lleva su impronta dejando ver el profundo interés de Gadamer por la filosofía griega. Pero es en *Verdad y método* donde Gadamer obtiene reconocimiento como pensador original y adquiere proyección sobre una amplia variedad de disciplinas más allá de la filosofía, incluyendo, entre otras, la teología, la teoría legal y la crítica literaria.

En las tres partes de que consta *Verdad y método* se combinan para desplazar el intento de las concepciones científicas de la verdad y el método como modelo de razonamiento y comprensión en las ciencias sociales. En la primera parte, que se presenta a sí misma como una crítica de la abstracción inherente a la conciencia estética, Gadamer sostiene que la obra de arte presenta una apelación a la verdad. Más adelante se sirve del papel que la obra de arte desempeña en la experiencia de la belleza para establecer una analogía con el modo en que un texto lleva a sus lectores ante el fenómeno de la verdad por medio de una apelación. En la parte central de esta obra, Gadamer presenta a la tradición como una condición para el conocimiento. La tradición no constituye, desde su punto de vista, un objeto de estudio histórico, sino parte del mismo ser de la persona. La sección final de *Verdad y método* está dedicada al estudio del lenguaje como morada de la tradición. Gadamer intentó cambiar el foco de atención de la hermenéutica desde los problemas asociados a la oscuridad y el error hacia la comunidad del conocimiento que los participantes en una conversación comparten a través del lenguaje.

Gadamer se vio involucrado en tres debates a través de los que se define su contribución filosófica. El primero de ellos fue su permanente debate con Heidegger, el cual se refleja sobre toda su obra. Gadamer no estuvo dispuesto a aceptar todas las innovaciones que Heidegger introduce en su pensamiento durante la década de 1930 y, en particular, su resconstrucción de la historia de la filosofía como la historia del ser. Gadamer también rechaza la elevación que Heidegger hace de la persona de Hölderlin a la categoría de una autoridad. La mayor accesibilidad de los textos de Gadamer ha llevado a Habermas a caracterizar su obra como una «urbanización de la provincia de Heidegger». El segundo debate se entabla con el propio Habermas. Habermas critica el rechazo que Gadamer hace del «prejuicio en contra del prejuicio» propio de la Ilustración. Mientras que Habermas sostiene sus objeciones haciendo notar el conservadurismo inherente a la rehabilitación que Gadamer lleva a cabo del prejuicio, este último lo explica como el mero intento de establecer las condiciones para la comprensión y el conocimiento, condiciones que no excluyen la posibilidad de un cambio radical. El tercero de estos debates, el cual constituye la base de *Diálogo y deconstrucción* (1989), se produce con Derrida. La deconstrucción planteada por Derrida se origina en la última etapa del pensamiento heideggeriano, de modo que este debate es también un debate acerca de la dirección que la filosofía debería tomar después de Heidegger. De todos modos, muchos comentaristas opinan que nunca hubo un diálogo real entre Gadamer y Derrida. Para algunos, el rechazo de Derrida a aceptar los términos en que Gadamer quería establecer el debate ha tenido el efecto de mostrar los límites impuestos por la hermenéutica. Para otros, se trata de la confirmación de que cualquier intento de escapar a los términos planteados por la hermenéutica gadameriana es autodestructivo.

Véase también Derrida, Heidegger, hermenéutica.

RLB

Galeno (*ca.* 129-*ca.* 215), médico y filósofo procedente del Asia Menor de influencia helenística. Viajó a lo largo y ancho del mundo grecolatino para terminar estableciéndose en Roma, donde llegó a ser médico de corte bajo Marco Aurelio. Sus intereses filosóficos se refieren principalmente a la filosofía de la ciencia *(Sobre el método terapéutico)* y de la naturaleza *(Sobre la función de las partes)* y a la lógica *(Introducción a la lógica,* en la cual expone un tratamiento poco refinado, aunque completamente novedoso, de la lógica de relaciones). Galeno abrazó un modelo extremo de explicación teleológica de los fenómenos naturales e intentó desarrollar una imagen sincrética de la causa y la explicación que se remota a Platón, Aristóteles, los estoicos y otros eruditos de la medicina como Hipócrates, cuyos puntos de vista intentó armonizar con los de Platón *(Sobre las doctrinas de*

Hipócrates y Platón). Se preocupó por la psicología filosófica *(Sobre las pasiones y los errores del alma)* y su tratamiento materialista de la mente *(Las características mentales están causadas por las concidiones del cuerpo)* es notable por su cuidado a la hora de analizar problemas (tales como la naturaleza real de la substancia del alma y de la edad del universo) que consideró indecidibles. En fisiología, adoptó una versión de la teoría de los cuatro humores, según la cual la salud consiste en un equilibrio apropiado de los cuatro constituyentes corporales básicos, mientras que la enfermedad proviene de su desequilibrio (un punto de vista que pertenece en última instancia a Hipócrates). Se puso del lado de los médicos de inspiración racionalista, oponiéndose a la tradición empirista y sosteniendo que es posible elaborar y apoyar teorías relativas a los fundamentos básicos del cuerpo humano. No obstante, también hizo hincapié en la importancia de la observación y el experimento, en particular en anatomía (descubrió la función del nervio laríngeo mediante disección y ligación). A través de la tradición árabe, Galeno llegó a ser el médico más influeyente de toda la Antigüedad. Su influencia persiste, al margen de los descubrimientos habidos durante el siglo XVII, hasta el final del siglo XIX. También elaboró diversos escritos de semántica, pero estos se han perdido.

RJH

GALILEO GALILEI (1564-1642), astrónomo, filósofo natural y físico italiano. Sus *Diálogos acerca de los dos sistemas máximos del mundo* (1632) constituyen una defensa de Copérnico en la que se argumenta en contra los principales dogmas de la cosmología aristotélica. Desde su punto de vista, hay un tipo de movimiento que es capaz de reemplazar los múltiples movimientos celestiales y terrestres postulados por Aristóteles; las matemáticas son aplicables al mundo real y la explicación de los fenómenos naturales debe apelar tan sólo a causas eficientes, no a supuestos fines naturales. Galileo fue requerido por la Inquisición, siendo obligado a renunciar a las tesis copernicanas y a pasar los últimos años de su vida bajo arresto domiciliario. El *Discurso acerca de las dos nuevas ciencias* (1638) creó la moderna ciencia de la mecánica: en él se demuestra la ley de caída libre de los cuerpos, haciendo así posible el estudio de los movimientos acelerados; se propone el principio de independencia de las fuerzas; y, finalmente, la teoría de la balística parabólica. Su obra fue posteriormente desarrollada por Huygens y Newton.

Los logros científicos y tecnológicos de Galileo fueron prodigiosos. Inventó un termómetro atmosférico, un mecanismo para la elevación del agua y una especie de máquina calculadora para calcular magnitudes en geometría y en balística. Sus descubrimientos en ciencia pura incluyen el del isocronismo del péndulo y la balanza hidrostática. Sus observaciones telescópicas condujeron al descubrimiento de cuatro de los satélites de Júpiter (las estrellas medíceas), de las montañas lunares, las manchas solares, la libración de la Luna y la naturaleza de la Vía Láctea. En metodología, Galileo aceptó el antiguo ideal griego de las ciencias demostrativas, empleando el método de inferencia retroductiva, por el cual se atribuyen causas lejanas al fenómeno bajo investigación. Gran parte de su trabajo se sirvió del método hipotético-deductivo.

REB

GALLINA MOTEADA, véase **PROBLEMA DE LA GALLINA MOTEADA.**

GANDHI, MOHANDAS KARAMCHAND, conocido también por Mahatma (1869-1948), Gandhi fue el principipal líder del nacionalismo hindú, un defensor de la acción política no violenta y declarado oponente a la discriminación racial en Sudáfrica (1893-1914) y al gobierno colonial británico en la India. Denominó a su forma de enfocar las cosas *Satyagraha* (del sánscrito *satya,* «verdad», y *agraha,* «fuerza») considerándola como una ciencia cuyo fin es la verdad (que identificó con Dios) y su método la no violencia *(ahiṁsā)*. Hizo hincapié en la resolución constructiva, más que en la eliminación, del conflicto, en la interrelación de los medios y los fines (evitando medios perversos para la obtención de buenos fines) y en la importancia de sufrir uno mismo con paciencia antes de infligir dolor a los adversarios.

Gandhi consideró que el conocimiento limitado de la verdad nos priva de cualquier derecho al uso de la violencia. Consideró que la no violencia era algo más que una simple abstención ante el uso de la violencia, incluyendo, además, el valor, la disciplina y el amor por el adversario. Las personas corrientes pueden practicar la no violencia sin tener una plena comprensión de la Satyagraha, algo que él mismo rechazó. Estableció una diferencia entre la Satyagraha y la resistencia pasiva, un arma que el débil puede tornar en violencia cuando se ve enfrentado al fracaso. Satyagraha precisa fuerza y consistencia y no puede ser usada para defender causas injustas. Aunque sin afirmarlo en un sentido absoluto, Gandhi sostuvo que, aunque la no violencia siempre es preferible, cuando uno se ve forzado a elegir entre la violencia y la cobardía, se debería optar por la violencia. Fue un hombre de acción, no un teórico, y sostuvo que la superioridad de la Satyagraha con respecto a la violencia sólo podría establecerse por medio de la demostración, no por medio de los argumentos. Contempló su obra como

un experimento con la verdad. Se vio principalmente influido por el *Bhagavad Gita* del pensamiento hindú, el Sermón de la Montaña de la tradición cristiana y los escritos de Tolstoi, Ruskin, Emerson y Thoreau.

Véase también *BHAGAVAD GITA*, NO VIOLENCIA, PACIFISMO.

RLH

GASSENDI, PIERRE (1592-1655), filósofo y científico francés, conocido por haber defendido una especie de *vía media* hacia el conocimiento científico del mundo material empíricamente observable que evite tanto el dogmatismo de los pensadores de inspiración cartesiana, quienes dicen estar en posesión de un conocimiento cierto, y el escepticismo de Montaigne y Charron, quienes dudan de la posibilidad de tener conocimiento acerca de algo. Gassendi presentó el atomismo epicúreo como un modelo adecuado para explicar el modo en que los cuerpos están estructurados e interactúan. Avanzó una especie de método hipotético-deductivo al proponer que los experimentos se usaran para verificar las hipótesis mecánicas. Al igual que los antiguos escépticos pirronianos, no quiso desafiar la información inmediatamente aportada por los sentidos, pero, a diferencia de ellos, sostiene que, aunque no somos capaces de conocer la esencia interna de las cosas, lo que sí podemos hacer es desarrollar una ciencia fiable acerca de sus apariencias. En esto representa a la perfección el escepticismo moderado de la ciencia moderna, abierta siempre a revisión a partir de la evidencia empírica.

La primera obra de Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae Adversis Aristoteleos* (1624), constituye un ataque directo a Aristóteles. Sin embargo, es más conocido por ser el autor de la quinta de una serie de objeciones hechas a propósito de las *Meditaciones* de Descartes, en la cual Gassendi sugirió que incluso las ideas más claras y distintas pueden llegar a representar objetos que carecen de existencia fuera de nuestra mente, una posibilidad que Descartes denominó la objeción de objeciones, y que consideró como potencialmente destructora de toda la razón. El *Syntagma Philosophiae Epicuri* (1649) contiene lo que es su propio desarrollo de la filosofía epicúrea y de la ciencia. Su elaboración del modelo mecánico atomista y su defensa de la contrastación experimental de las hipótesis fueron de una importancia crucial para la aparición de la ciencia moderna.

La carrera de Gassendi, en la que se combina su condición de miembro de la Iglesia católica, su epicureísmo atomista, su escepticismo moderado y su cientificismo de corte mecanicista, constituye un rompecabezas –al igual que en las carreras de otros muchos filósofos-religiosos durante el siglo XVII– relativo a lo que son sus verdaderas creencias. Por un lado, profesó su fe católica dejando a un lado la doctrina cristiana como algo no abierto a la crítica. Por otra parte, hizo uso de un arsenal de argumentos de corte escéptico capaces de minar y destruir eventualmente los fundamentos racionales de la Iglesia. Gassendi parece ser, por tanto, un tipo de pensador casi desconocido en la actualidad, indiferente a las discrepancias entre su creencia en la doctrina cristiana y su defensa de la ciencia materialista.

Véase también DESCARTES, EPICUREÍSMO, ESCÉPTICOS.

RAW

GAUSS, CARL FRIEDRICH, véase **GEOMETRÍA NO EUCLÍDEA.**

GAY, JOHN (1699-1745), moralista británico; intentó reconciliar la teoría de los mandatos divinos con el utilitarismo. Hijo de un ministro de la Iglesia, Gay fue elegido *fellow* del Sidney Sussex College de Cambridge, donde enseñó Historia eclesiástica, hebreo y griego. Su único ensayo filosófico, «Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality» (1731), sostiene que la obligación se fundamenta en la voluntad divina, la cual, puesto que la gente se halla destinada a alcanzar la felicidad, nos dirige llevándonos a actuar para promover la felicidad general. Gay ofrece una psicología asociacionista de acuerdo con la cual perseguimos objetos que hemos aprendido a asociar con la felicidad (por ejemplo, el dinero), al margen de si realmente nos hacen ahora felices. Aprovecha para argumentar en contra de Hutcheson sosteniendo que nuestro sentido moral es condicionado más que natural. La mezcla que realiza Gay entre el utilitarismo y la psicología asociacionista ofrece la base para la psicología moral de David Hartley, la cual influyó luego sobre la formulación clásica que hace Bentham del utilitarismo.

Véase también HARTLEY, HUTCHESON, TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.

ESR

GAYO, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

GEACH, PETER (n. 1916), filósofo y lógico inglés; sus principales esfuerzos han estado dedicados a la lógica y la filosofía del lenguaje. Como gran admirador de McTaggart, Geach ha publicado una exposición apologética de la obra de aquél *(Truth, Love and Immorality,* 1979) animando siempre a imitar lo que él considera como la claridad y rigor del pensamiento idealista escocés. Su obra se ha visto muy influida por el pensamiento de Frege y Wittgenstein, al punto de ser reconocido por su uso

de lo que él mismo ha llamado la «tesis de Frege», aunque sería mejor denominarlo como la «tesis de Frege-Geach», según la cual el mismo pensamiento puede darse como algo proferido o no proferido y retener en ambos casos el mismo valor de verdad. Esta tesis ha sido empleada para refutar las doctrinas de la adscripción en la teoría de la responsabilidad. También puede emplearse contra las teorías anticognitivistas en ética, las cuales afrontan el llamado problema de Frege-Geach, consistente en dar cuenta del sentido de las atribuciones morales en contextos como «Si lo hizo mal, será castigado». También se debe a este autor el mérito de difundir la obra de Frege en el mundo anglosajón a través de traducciones hechas en colaboración con Max Black (1909-1988). En lógica, Geach destaca por haber probado, de forma independiente a Quine, una contradicción en el modo en que Frege responde a la paradoja de Russell *(Mind*, 1956), y por su defensa de la moderna lógica postulada por Frege y Russell en contra de la lógica escolástica tradicional de origen aristotélico. También ha demostrado su profunda admiración por los lógicos polacos.

En metafísica, Geach es conocido por su defensa de la *identidad relativa*. Según esta tesis, un objeto *a* puede ser *F* en el mismo sentido que un objeto *b* mientras que pueden ser *G* ambos, pero no en el mismo sentido. Su encendida defensa de esta tesis ha conocido ataques igual de vigorosos y no ha llegado a obtener una general aceptación. Una aplicación evidente de esta tesis se produce en la doctrina de la Trinidad (por ejemplo, el Padre es el mismo dios que el Hijo, pero no son la misma persona), lo cual ha llamado la atención de numerosos filósofos de la religión.

Entre las principales obras de Geach se incluyen *Mental Acts* (1958), donde se atacan las teorías disposicionales de la mente, *Reference and Generality* (1962), que contiene muchas de sus aportaciones a la lógica, y la colección *Logic Matters* (1972). Geach ha sido también un notable defensor del catolicismo (con independencia de su aversión a la lógica escolástica). Sus puntos de vista religiosos encuentran su mejor expresión en *God and the Soul* (1969), *Providence and Evil* (1977) y *The Virtues* (1977). Estaba casado con la filósofa Elizabeth Anscombe (m. 2001) .

Véase también ASCRIPTIVISMO, FREGE, IDENTIDAD, MCTAGGART, RUSSELL, WITTGENSTEIN.

DSO

***GEGENSTANDSTHEORIE*,** véase **PSICOLOGÍA DEL ACTO-OBJETO.**

***GEIST*,** véase **HEGEL.**

***GEISTESWISSENSCHFTEN*,** véase **WEBER.**

***GEMEINSCHAFT*,** véase **FILOSOFÍA SOCIAL.**

GENEALOGÍA, véase **FOUCAULT, NIETZSCHE.**

GENERAL, JURISPRUDENCIA, véase **LÓGICA FORMAL.**

GENERAL, RELATIVIDAD, véase **RELATIVIDAD.**

GENERAL, TÉRMINO, véase **TÉRMINO SINGULAR.**

GENERAL, VOLUNTAD, véase **ROUSSEAU.**

GENERALIDAD, véase **VAGUEDAD.**

GENERALIZABILIDAD, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

GENERALIZACIÓN, ARGUMENTO DE LA, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

GENERALIZACIÓN, PRINCIPIO DE, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

GENERALIZACIÓN ACCIDENTAL, véase **GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA.**

GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA, generalización que, a diferencia de las *generalizaciones accidentales*, posee necesidad nómica o fuerza contrafáctica. Compárese 1) «Todas las muestras de oro tienen una temperatura de fusión de 1.063 ºC», con 2) «Todas las rocas de mi jardín son sedimentarias». La proposición 2 puede ser verdadera, pero su generalidad está limitada a las piedras de mi jardín. Su verdad es accidental; no informa de aquello que *tiene* que suceder. La proposición 1 es verdadera sin restricciones. Si escribimos 1) en términos de un condicional del tipo «Para todo *x* y para cualquier instante *t*, si *x* es una muestra de oro sometida a una temperatura de 1.063 ºC, entonces *x* se fundirá», enseguida apreciamos que esta generalización estipula lo que *tiene* que suceder. La proposición 1 presta apoyo a la aserción contrafáctica hipotética del tipo «para cualquier muestra de oro *x* y cualquier instante *t*, si *x* se viera sometido a una temperatura de 1063 ºC, entonces *x* se fundiría», lo cual supone que estamos aceptando: 1) como un enunciado nómicamente necesario: resulta verdadero aun cuando se dejen de someter a esa temperatura muestras de oro. Esto, sin embargo, no es cierto para 2), ya que sabemos que es posible que en algún momento posterior en el tiempo llegue a aparecer alguna roca ígnea en mi jardín. Los enunciados del tipo 2) no son nomológicos; no poseen el tipo de necesidad irrestricta que exigimos de los enunciados nomológicos. Nagel ha sostenido que un enunciado nomológico ha de satisfacer dos condiciones ulteriores: tiene que implicar deductivamente o tiene que ser en-

trañado deductivamente por otras leyes, y su alcance en las predicciones tiene que superar la evidencia disponible para el mismo.

Véase también **LEY CAUSAL.**

REB

GENERALIZACIÓN UNIVERSAL, véase **INSTANCIACIÓN UNIVERSAL, UNIVERSALIZABILIDAD**

GENERALIZADA, HIPÓTESIS DEL CONTINUO, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

GENERATIVA, GRAMÁTICA, véase **GRAMÁTICA.**

GENÉRICO, ENUNCIADO, véase **GRAMÁTICA.**

GÉNERO, TEORÍA DE, véase **FILOSOFÍA POSTMODERNA.**

GÉNERO NATURAL, categoría de entidades a la que clásicamente se atribuyen implicaciones modales; por ejemplo, si Sócrates pertenece al género natural *ser humano*, entonces necesariamente es un ser humano. La idea de que la naturaleza fija algunos sortales, como «agua» y «ser humano», como clasificaciones correctas que parecen designar tipos de entidades hunde sus raíces al menos en Platón y Aristóteles. Anil Gupta argumenta que los sortales han de distinguirse de las propiedades designadas por predicados como «rojo» porque incluyen tanto criterios de individuación para los particulares *(porciones* o *trozos* para los términos de masa) que caen bajo ellos como criterios para incluirlos en la clase en cuestión.

W. V. Quine destaca entre quienes encuentran objetables las implicaciones modales de los géneros naturales. Aduce que la idea de género natural descansa en juicios precientíficos intuitivos de semejanza comparativa y sugiere que cuando esas clasificaciones intuitivas se reemplazan por clasificaciones basadas en teorías científicas, las implicaciones modales desaparecen. Saul Kripke y Hilary Putnam señalan que la ciencia usa, de hecho, términos para género natural con las implicaciones modales que a Quine le parecen tan dudosas. Atribuyen un papel importante en la metodología científica a la posibilidad de referirse demostrativamente a esos géneros naturales señalando particulares que caen bajo ellos. Algunas inferencias de la ciencia –como la inferencia de la carga de afinidad a partir de la medida de la carga de uno o varios electrones– parecen ser aspectos adicionales del papel de los géneros naturales en la práctica científica. Recientemente, Ian Hacking y Thomas Kuhn han discutido otras funciones de los conceptos de género natural en la metodología de la ciencia.

Véase también **ESENCIALISMO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PREDICADO CUALITATIVO, TÉRMINO CONTABLE.**

WHAR

GENÉTICA, EPISTEMOLOGÍA, véase **PIAGET.**

GENÉTICA, FALACIA, véase **FALACIA INFORMAL.**

GENOTEXTO, véase **KRISTEVA.**

GENTILE, GIOVANNI (1875-1944), filósofo idealista y reformador de la educación italiano. Practicó la docencia en las universidades de Palermo, Pisa y Roma y llegó a ser ministro de educación durante los primeros años del gobierno de Mussolini (1922-1924). Fue el intelectual más influyente del régimen fascista y promovió una reforma radical del sistema escolar italiano, la mayor parte de la cual no sobrevivió a esa época.

Gentile rechazó la dialéctica hegeliana entendida como el proceso de un espíritu objetivado. Su *factualismo* (o idealismo fáctualista) sostiene que sólo el *acto* puro del pensamiento o el Sujeto Transcendental puede experimentar un proceso dialéctico. Toda realidad, la naturaleza, Dios, el bien y el mal, es inmanente en la dialéctica del Sujeto Transcendental, que es a su vez distinto del sujeto empírico. Entre sus principales obras están *La teoría general del espíritu como acto puro* (1916) y el *Sistema de lógica como teoría del conocer* (1917).

Los puntos de vista pedagógicos de Gentile se vieron también influidos por su factualismo. La educación es un acto que supera las dificultades de la comunicación intersubjetiva y realiza la unidad del maestro y el discípulo dentro del sujeto transcendental *(Sistema de pedagogía como ciencia filosófica,* 1913-14). El factualismo fue influyente en Italia durante la vida de Gentile. Junto con el historicismo de Croce, influyó en los idealistas británicos como Bosanquet y Collingwood.

Véase también **IDEALISMO.**

PGA

GENUS, véase **DEFINICIÓN.**

GENUS, SUMMUM, véase ***GENUS GENERALISSIMUM.***

GENUS GENERALISSIMUM (latín, «el más general de los géneros»), un género que no es especie de ningún otro género de rango superior; clase natural del mayor alcance. Cada una de las 10 categorías aristotélicas también reciben el nombre de *sumum genus* («el mayor de los géneros»). Para Aristóteles y muchos de sus seguidores, las diez categorías no son especies de algún otro género omni-abarcante –por ejemplo, el ser–. De otro modo, ese género omniabarcante incluiría lo que son sus diferencias, pudiendo ser universalmente predicable de todas ellas. Pero ningún género puede predicarse de sus diferencias de este modo. Pocos autores son capaces de explicar este razonamiento con claridad,

pero algunos señalan que si la diferencia «racional» significa precisamente «animal racional», entonces definir «hombre» como «animal racional» sería lo mismo que definirlo como «animal animal racional», lo cual está incorrectamente formulado. Así también, en general, sucede que ningún género puede incluir sus diferencias en este modo. Por tanto, no existe un género omniabarcante y las 10 categorías son, en consecuencia, las categorías más generales.

Véase también DEFINICIÓN, *PRAEDICAMENTA*, PREDICABLES.

PVS

GEOMETRÍA EUCLÍDEA, versión de la geometría que incluye entre sus axiomas el axioma de las paralelas. Este axioma afirma que, dada una línea *L* en un plano, existe una única línea en ese plano que pasa por un punto que no se encuentra en *L* y que nunca llega a cortar a *L*. El término «geometría euclídea» se refiere tanto a la teoría geométrica que se encuentra en los *Elementos* de Euclides (siglo IV a.C.), como a la disciplina matemática que se construye a partir de la base descrita más arriba. Para presentar las propiedades de las líneas rectas y curvas en el plano, Euclides buscó una serie de definiciones, axiomas y postulados en los que fundamentar el razonamiento. Algunos de sus supuestos resultaron pertenecer más a la lógica subyacente que a la geometría propiamente dicha. De aquellos específicamente geométricos, el menos evidente es el que afirma que hay una única línea que pase por un punto en un plano y que sea paralela con una línea no coincidente con ella, y esto al punto de dar lugar a numerosos esfuerzos por demostrar este axioma a partir de los restantes. G. Sacheri, J. Playfair y A. M. Legendre, entre otros, realizaron considerables esfuerzos por proponer resultados lógicamente contradictorios con el axioma de las paralelas (por ejemplo, que la suma de los ángulos de un triángulo es mayor que 180º) y, por tanto, falsos. De todos modos, ninguno de ellos consiguió llevar a paradoja alguna. Tampoco se consiguió que otros axiomas lógicamente equivalentes a éste (como, por ejemplo, el que afirma que la suma de los ángulos de un triangulo es 180º) resultasen más o menos evidentes que el original. Las siguientes etapas de esta línea de razonamiento son las que terminan conduciendo a la geometría no euclídea.

Desde el punto de vista de la lógica y el rigor, la figura de Euclides fue considerada como la apoteosis de la certeza para el conocimiento humano; de hecho, «euclídeo» fue un término usado para sugerir certeza aunque no hubiera conexión alguna con la geometría. Es bastante irónico que las investigaciones llevadas a cabo a finales del siglo XIX mostrasen que, con independencia de la cuestión del axioma de las paralelas, el sistema euclídeo dependía realmente de más axiomas que los que Euclides había considerado y que completar la lista podía ser una tarea ciertamente formidable. El trabajo inicial emprendido principalmente por M. Pash y G. Peano, alcanza un clímax en 1899 gracias a D. Hilbert, quien propone lo que se esperaba que fuera un sistema axiomático completo. (Incluso entonces, tuvo el axioma de continuidad que esperar a una segunda edición.) La tarea resultó tener consecuencias más allá de lo que correspondía a Euclides. Constituyó un importante ejemplo de desarrollo de los métodos axiomáticos en el dominio de la matemática y llevó al propio Hilbert a apreciar que ciertas cuestiones, como las de la consistencia o completitud de un sistema matemático, deben responderse en otro nivel, el cual denominó metamatemática. Dotó a su trabajo de un carácter formalista y sostuvo que el tratamiento axiomático de los puntos, líneas y planos muy bien podía estar referido a otros objetos.

Desde los dominios euclidianos se ha venido a prestar mucha atención durante las últimas décadas a las llamadas geometrías «neoeuclídeas», en las cuales el axioma de las paralelas se conserva y se propone una métrica distinta. Por ejemplo, dado un triángulo plano *ABC*, la distancia euclídea entre *A* y *B* es la hipotenusa *AB;* sin embargo, la «distancia rectangular» *AC* + *CB* satisface igualmente las propiedades de una métrica, siendo una geometría de estas características muy útil, por ejemplo, en geografía económica, como bien entenderá cualquiera que viaje alrededor de una ciudad.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, GEOMETRÍA NO EUCLÍDEA.

IG-G

GEOMETRÍA NO EUCLÍDEA, formulaciones axiomáticas de la geometría en las que se rechaza el axioma de las paralelas de la geometría euclídea, después de tantos esfuerzos infructuosos por demostrarlo. Como sucede en muchas otras ramas de las matemáticas, C. F. Gauss fue quien primero que adelantó buena parte de la cuestión, aunque no publicó la mayoría de sus ideas. Por ello se atribuye su paternidad a J. Bolyai y N. Lobachevski, quienes trabajaron independientemente a finales de la década de 1820. En lugar de asumir que hay exactamente una línea que pasa por un punto de un plano paralela a una línea coplanar coincidente, ofrecieron una geometría en la que una línea admite más de una paralela y la suma de los «ángulos» entre los «lados» de un «triángulo» es menor de 180º. A mediados del siglo, G. F. B. Riemann concibió una geometría en la que las líneas siempre se cortan (y, así, no hay paralelas), y la suma de los «án-

gulos» es mayor que 180º. A este respecto distinguió entre la ausencia de límites del espacio como propiedad de su extensión y el caso especial de una distancia infinita (que depende de la curvatura de ese espacio).

Siguiendo las intuiciones (publicadas) de Gauss, según las cuales la curvatura de una superficie podría definirse exclusivamente en términos de propiedades que dependieran únicamente de la propia superficie (después llamadas «intrínsecas»), Riemann definió también la métrica de una superficie de un modo realmente general e intrínseco, en términos de la longitud diferencial del arco. Con ello clarificó las ideas de «distancia» que sus precursores no euclídeos habían introducido (basándose en funciones trigonométricas e hiperbólicas); la longitud del arco se entendía ahora geodésicamente, como la «distancia» más corta entre dos «puntos» de una superficie, y se especificaba independientemente de la asunción de una geometría en la que se situase esa superficie. También se estudiaron otras propiedades, como las referentes al «volumen» de un «sólido» tri-«dimensional».

Los dos tipos principales de geometría no euclídea, y su pariente euclídeo, pueden resumirse como sigue:

Descubridor	Paralelas	Curvatura	Suma de los ángulos
[euclídea]	uno	cero	= 180º
Bolyai, Lobachevsky	dos o más	negativa	< 180º
Riemann	cero	positiva	> 180º

La reacción a estas geometrías fue lenta, pero su repercusión fue creciendo gradualmente. Como teorías matemáticas, se puso en duda su legitimidad; pero en 1868 E. Beltrami construyó un modelo de espacio bidimensional tipo Bolyai en un círculo plano. La importancia de este modelo fue que mostró que la consistencia de esta geometría dependía de la consistencia de la versión euclídea, ahuyentando así el temor de que no fuera sino un guiño inconsistente de la imaginación. Durante los treinta últimos años del siglo XIX se propusieron múltiples geometrías distintas, estudiándose las relaciones entre ellas, así como sus consecuencias para la geometría descriptiva.

En el aspecto empírico, estas geometrías, y sobre todo el enfoque de Riemann, afectaron a la comprensión de la relación entre geometría y espacio; en concreto, plantearon la cuestión de si el espacio es curvo o no (siendo esta última la respuesta euclídea). Las geometrías desempeñaron así un papel destacado en el surgimiento y articulación de la teoría de la relatividad, especialmente la geometría diferencial y el cálculo tensorial que permiten expresar sus propiedades matemáticas.

Filosóficamente, las nuevas geometrías pusieron de relieve la naturaleza hipotética de la axiomatización, en contra de la visión usual de las teorías matemáticas como verdaderas en algún sentido (normalmente) poco claro. Esto llevó a acuñar el nombre «metageometría» para referirse a ellas; se pretendía (como una propuesta irónica de sus adversarios) enlazar con el carácter hipotético de la metafísica dentro de la filosofía. También contribuyeron a estimular la filosofía convencionalista de la ciencia (con Poincaré, por ejemplo) y a arrojar nueva luz sobre la vieja cuestión de la (im)posibilidad del conocimiento a priori.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, GEOMETRÍA EUCLÍDEA.**

IG-G

GEOMÉTRICO, CONVENCIONALISMO, véase **POINCARÉ.**

GERSON, JUAN DE, originalmente, Jean Charlier (1363-1429). Teólogo, filósofo y eclesiástico francés. Estudió en París y llegó a suceder al nominalista Pierre d'Ailly como rector de la Universidad en 1395. Tanto D'Ailly como Gerson desempeñaron un papel destacado en los trabajos del concilio de Constanza (1414-1418). Gran parte de la influencia de Gerson sobre pensadores posteriores surge de su *conciliarismo,* esto es, el punto de vista según el cual la Iglesia es una sociedad política en la que un concilio general que actúe en representación de la misma tiene el poder de destituir a un papa que no promueva el bien de esa institución. La razón de su influencia es que resultaba plausible aplicar argumentos similares a otras formas de sociedad política. El conciliarismo de Gerson no es un constitucionalismo en un sentido moderno, ya que apela a ideas jerárquicas y corporativas propias del gobierno de la Iglesia y no apoya sus demandas en el principio del derecho de los individuos. Sus escritos principales están dedicados a la teología mística, la cual, piensa Gerson, lleva al creyente más cerca de la visión beatífica de Dios que cualquier otro tipo de teología. Recibió las influencias de san Buenaventura y Alberto Magno, pero especialmente la del Pseudo-Dionisio, a quien vio como un discípulo de san Pablo y no como un platónico. De este modo pudo adoptar una posición antiplatónica en sus ataques contra el místico Ruysbroeck y a los seguidores contemporáneos de Duns Escoto, como, por ejemplo, Jean de Ripa. En sus ataques contra el realismo escotista adoptó posiciones nominalistas, en particular aquellas que pusieron énfasis en la libertad divina. Advirtió a los teólogos contra el riesgo de ser conducidos por el orgullo a suponer que la razón natural puede por sí misma resolver los problemas metafísicos. También hizo hincapié en la importancia de los deberes pastorales del ministerio eclesiástico. A pesar de su tempra-

na influencia, pasó los últimos años de su vida relativamente desapercibido.

EJA

GERSÓNIDES, conocido también por Levi ben Gershom (1288-1344). Filósofo judío francés, matemático, y figura principal de los aristotélicos judíos tras Maimónides. Gersónides fue también un distinguido talmudista, comentarista de la Biblia y astrónomo. Sus escritos filosóficos incluyen comentarios acerca de la mayoría de los comentarios de Averroes sobre Aristóteles (1319-1324); *Sobre la corrección del silogismo* (1319), un tratado sobre el silogismo modal; y un tratado escolástico de importancia, *Las guerras del Señor* (1317-1329). Sucede además que sus comentarios de la Biblia se encuentran entre los mejores ejemplos de exégesis filosóficas de las Escrituras. Es especialmente notable su interpretación del Cantar de los Cantares como una alegoría en la que se describe el ascenso del intelecto humano a la inteligencia agente.

Los mentores de Gersónides en la tradición aristotélica fueron Maimónides y Averroes. De todos modos, Gersónides sostuvo con mayor intensidad que cualquiera de ellos que la verdad filosófica y la verdad revelada son coextensas: no reconoció ni el conflicto que Averroes encontró entre razón y revelación ni el punto de vista crítico de Maimónides sobre las limitaciones del intelecto humano. Además, aunque permaneció dentro del marco aristotélico, Gersónides fue también crítico con él. Su independencia se puede ilustrar en lo que son dos de sus posiciones más características. En primer lugar, y en contra de la opinión de Maimónides, Gersónides sostuvo que es posible demostrar *tanto* la falsedad de la doctrina aristotélica sobre la eternidad del mundo (posición de Averroes), como lo absurdo de una creación *ex nihilo,* punto de vista rabínico tradicional adoptado por Maimónides, aunque por razones ajenas a la demostración. En su lugar, Gersónides defendió la teoría platónica de la creación temporal a partir de la materia primordial. En segundo lugar, y a diferencia de lo que sucede con Maimónides y Averroes, que consideraron que la pretendida contradicción existente entre la presciencia divina acerca de los contingentes futuros particulares y la libertad humana era espuria, Gersónides consideró el dilema como algo muy real. En defensa de la libertad humana, sostuvo que es lógicamente imposible, incluso para Dios, tener conocimiento de los particulares en tanto que *particulares,* ya que su conocimiento lo es sólo de las leyes generales. Al mismo tiempo, al redefinir la «omnisciencia» como el hecho de saber todo lo que es cognoscible, mostró que tal imposibilidad no es una deficiencia para el conocimiento de Dios.

Aunque los comentarios bíblicos de Gersónides tuvieron una amplia e inmediata aceptación, los filósofos medievales judíos posteriores, por ejemplo, Hasdai Crescas, reaccionaron decididamente contra sus posiciones rigurosamente racionalistas. Con el declive del aristotelismo dentro del mundo filosófico, tanto judío como cristiano, fue duramente criticado o simplemente ignorado.

Véase también ARISTÓTELES, AVERROES, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, FILOSOFÍA JUDÍA, MAIMÓNIDES.

JS

GESELLSCHAFT, véase **FILOSOFÍA SOCIAL.**

GESTALT, véase **FIGURA *VERSUS* FONDO, KÖHLER.**

***GESTALT,* PSICOLOGÍA DE LA,** véase **KÖHLER.**

GETTIER, PROBLEMA DE, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

GEULINCX, ARNOLD (1624-1669), filósofo holandés. Nacido en Amberes, se educó en Lovaina, donde llegó a ser profesor de Filosofía (1646) y decano posteriormente (1654). En 1657 fue obligado a dejar Lovaina debido probablemente a su jansenismo o por sus tendencias cartesianas. En 1658 se mudó a Leyden y se adhirió al protestantismo. Aunque impartió allí su docencia hasta su muerte, jamas llegó a tener una plaza permanente de profesor en esa Universidad. Su principal obra filosófica es su *Ética* (1675), de la cual sólo la Parte I apareció durante su vida, bajo el título de *De virtute et primis ejus proprietatibus* (1665). También vieron la luz durante su vida sus *Questiones quodlibeticae* (1652); cuyas ediciones posteriores se publicaron bajo el título de *Saturnalia),* una *Logica* (1661) y un *Methodus inveniendi argumenta* (1665). Sus obras más importantes fueron publicadas, no obstante, de forma póstuma. Aparte de la *Ethica*, hay que citar la *Physica vera* (1688), la *Physica peripatetica* (1690), la *Metaphysica vera* (1691) y la *Metaphysica ad mentem peripateticam* (1691). También hay dos comentarios póstumos sobre los *Principia Philosophiae* de Descartes (1690 y 1691).

Geulincx se vio fuertemente influido por Descartes y sostuvo muchas ideas que se asemejan considerablemente a aquellas de los cartesianos posteriores, así como a las de otros pensadores más independientes, como, por ejemplo, Spinoza y Leibniz. Aunque sus fundamentos eran originales, Geulincx sostuvo, al igual que muchos cartesianos posteriores, una versión del ocasionalismo. De acuerdo con ella, algo o alguien sólo puede hacer aquello que sabe cómo hacer, infiriendo de ahí que nosotros mismos no podemos ser las causas genuinas de nuestros propios movimientos corporales.

Al discutir la relación mente-cuerpo, Geulincx empleó una analogía relativa a un reloj, similar a la que Leibniz utilizó en relación con el problema de la armonía preestablecida. Geulincx sostuvo también un punto de vista acerca de la substancia mental y material con fuertes reminiscencias del que mantuvo Spinoza. Finalmente, propuso un sistema ético basado en la idea de una voluntad virtuosa. Al margen de las evidentes similitudes entre los puntos de vista de Geulincx y los de sus contemporáneos más conocidos, es muy difícil determinar exactamente cuál es la influencia que Geulincx puede haber tenido sobre ellos y cuál la que el propio autor recibió de su parte.

Véase también DESCARTES, LEIBNIZ, OCASIONALISMO.

DGARB

GIL DE ROMA, originalmente, Egidio Colonna *(ca.* 1243-1316). Teólogo y eclesiástico italiano. Fue miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, estudió filosofía con los Agustinos y teología en la Universidad de París (1260-1272), donde fue censurado por la Facultad de Teología (1277) y denegada su licencia para ejercer como maestro. Gracias a la intervención del papa Honorio IV regresó de nuevo desde Italia a París para enseñar Teología (1285-1291), fue nombrado general de su orden (1292) y llegó a ser arzobispo de Burdeos (1295).

Gil defendió y atacó puntos de vista sostenidos por Tomás de Aquino. Mantuvo que la esencia y la existencia son realmente distintas en las criaturas, pero las describió como «cosas»; que la materia primera no puede existir sin alguna forma substancial; y, al inicio de su carrera, sostuvo igualmente la posibilidad de un mundo eternamente creado. Defendió una única forma substancial en los compuestos, incluido el hombre. Apoyó al papa Bonifacio VIII en su disputa con Felipe IV de Francia.

JFW

GILSON, ÉTIENNE (1884-1978), filósofo católico francés, historiador, cofundador del Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, una de las principales figuras del neotomismo. Gilson redescubrió la filosofía medieval a través de su trabajo pionero sobre el trasfondo escolástico en Descartes. Como historiador, argumentó que los inicios de la filosofía moderna resultaban ininteligibles sin el pensamiento medieval y que la filosofía medieval no constituía el tipo de teoría uniforme que los tomistas habían supuesto. Sus estudios sobre Duns Escoto, san Agustín, Bernardo, Tomás de Aquino, san Buenaventura, Dante y Abelardo y Eloísa exploran esta diversidad. Sin embargo, en sus Gifford Lectures (1931-1932), tituladas *El espíritu de la filosofía medieval*, Gilson intenta una gran síntesis de la enseñanza medieval de la Filosofía, la Metafísica, la Ética y la Epistemología, empleándola en su obra dedicada a la crítica de la filosofía moderna titulada *La unidad de la experiencia filosófica* (1937). Lo principal de todo ello es el intento de restablecer la distinción de Tomás de Aquino entre esencia y existencia en los seres creados, tal y como se expone en *El ser y los filósofos* (1949).

Véase también NEOTOMISMO, TOMISMO.

DWH

GIOBERTI, VINCENZO (1801-1852), filósofo y estadista italiano. Ejerció el sacerdocio y fue encarcelado y enviado al exilio a causa de su defensa de la unificación italiana. Llegó a ser una figura central dentro del movimiento conocido bajo el nombre de *Risorgimento*.

Su principal obra política, *Del primato morale e civile degli Italiani* (1843), ofrece argumentos a favor de una federación de los Estados italianos con el papa como líder de todos ellos. La doctrina filosófica de Gioberti, el *ontologismo*, identifica, en contra del idealismo hegeliano, la dialéctica del Ser con la creación divina. Condensó su teoría en una fórmula: «el Ser crea lo existente». La dialéctica del Ser, que es la única substancia necesaria, es una *palingénesis*, o retorno al origen, en el cual lo existente se aparta e imita al creador *(mimesis)* para retornar después a ese creador *(methexis)*. La mente humana se pone en contacto con Dios a través de la intuición, y descubre la verdad retrotrayendo la dialéctica al Ser. De todos modos, el conocimiento de las verdades supranaturales sólo se da a través de la revelación divina *(Teorica del soprannaturale*, 1838, e *Introduzione allo studio della filosofía*, 1841). Gioberti criticó a los filósofos de la modernidad como, por ejemplo, Descartes, por su psicologismo –por intentar buscar la verdad en el interior del ser humano, en vez de buscarla en el Ser en sí mismo y en la revelación–. Su pensamiento tiene todavía alguna influencia en Italia, especialmente en el espiritualismo cristiano.

PGA

GLÁNDULA PINEAL, véase **DESCARTES, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

GLANVILL, JOSEPH (1636-1680), filósofo inglés y ministro anglicano, caracterizado por su defensa de la Royal Society contra las corrientes escolásticas. Glanvill fue de la opinión que la certeza era posible en matemáticas y teología, pero no en el conocimiento empírico. En su obra filosófica de mayor importancia, *The Vanity of Dogmatizing* (1661), sostuvo que la corrupción humana que resultó de la caída de Adán impide cualquier tipo de conocimiento dogmático de la naturaleza. Usando argu-

mentos tradicionales del escepticismo, así como un análisis de la causalidad que se anticipa en parte al de Hume, Glanvill vino a sostener que todo el conocimiento empírico es una variedad probabilitaria adquirida mediante una investigación puntual. Al margen de su escepticismo, defendió la existencia de brujas en *Witches and Witchcraft* (1668).

JWA

Gleason, teorema de, véase **lógica cuántica.**

global, supervenencia, véase **superveniencia.**

gnosticismo, movimiento religioso y filosófico de carácter dualista habido durante los primeros siglos de la Iglesia cristiana, y que resulta especialmente importante en el siglo II bajo el líderazgo de Valentino y Basílides. Enseñaron que la materia es algo negativo que resulta de una corrupción cósmica en la cual una especie de diablo *archon* (asociado en ocasiones al dios del Antiguo Testamento, Yahvé) se rebela contra el *pleroma* celestial (el mundo espiritual al completo). En el proceso, algunas chispas de la divinidad se desprendieron del *pleroma* alojándose en los cuerpos materiales humanos. Jesús fue un *archon (Logos)* de alto rango, enviado a restaurar aquellas almas que contenían chispas de la divinidad al *pleroma,* e impartió un conocimiento esotérico *(gnosis)* con ese propósito.

El gnosticismo influyó y desafió la ortodoxia de la Iglesia desde dentro y desde fuera. Las sectas gnósticas no cristianas rivalizaron con la cristiandad, mientras que los gnósticos cristianos desafiaron a la ortodoxia haciendo hincapié en la salvación a través del conocimiento más que por medio de la fe. Teólogos como Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes sostuvieron la existencia de dos vías hacia la salvación, la vía de la fe, apta para las masas, y la vía del conocimiento místico o esotérico, apta para los filósofos.

El gnosticismo influyó profundamente en la Iglesia de los primeros tiempos obligándola a definir una Escritura canónica y a desarrollar un conjunto de credos y una organización episcopal.

Véase también Clemente de Alejandría, Orígenes.

LPP

Göckel, Rudolph, véase **Goclenio.**

Goclenio, Rodolfo, en Alemania, Rudolf Göckel (1547-1628), filósofo alemán. Tras aceptar diversos encargos menores en varios lugares, Goclenio fue nombrado en 1581 profesor de la Universidad de Marburgo, donde permaneció hasta su muerte enseñando Física, Lógica, Matemáticas y Ética. Aunque fue hombre de una considerable cultura y buen conocedor de los últimos avances en estas disciplinas, sus simpatías básicas fueron hacia el aristotelismo. Goclenio fue muy bien visto por sus contemporáneos, los cuales le llegaron a denominar el Platón de Marburgo, el Aristóteles cristiano y la luz de Europa, entre otras cosas. Publicó un número inusualmente grande de libros, incluyendo su *Psychologia, hoc est de hominis perfectione...* (1590), *Conciliator philosophicus* (1609), *Controversiae logicae et philosophicae* (1609) y un gran número de otras obras en lógica, retórica, física, metafísica y sobre la lengua latina. Su obra más renombrada fue *Lexicon Philosophicum* (1613), junto con su compañera *Lexicon Philosophicum Graecum* (1615). Estos diccionarios suministran definiciones claras de la terminología filosófica de la última filosofía escolástica y son todavía útiles como obras de referencia para el pensamiento del siglo XVI y primeros años del XVII.

DGarb

Gödel, Kurt, véase **teoremas de incompletitud de Gödel.**

Gödel, numeración de, véase **teoremas de incompletitud de Gödel.**

Godofredo de Fontaines *(ca.* 1250-1306 o 1309), filósofo francés. Enseñó teología en París (1285-*ca.* 1299; 1303-1304). Entre sus principales obras es posible encontrar quince «Cuestiones quodlibetales» y otras disputas. Fue un pensador aristotélico en filosofía con influencias neoplatónicas en metafísica. Defendió la identidad de la esencia y la existencia en las criaturas contra las teorías que sostienen su diferencia real o intencional y confió en la posibilidad de hallar una demostración de la existencia de Dios y de algún conocimiento de tipo quiditativo del mismo. Admitió las ideas divinas para las especies, pero no así para los individuos concretos dentro de esas especies. Hizo amplias aplicaciones de la teoría aristotélica de la potencia y el acto –por ejemplo, para distinguir entre el alma y sus capacidades, para la teoría general de la substancia y los accidentes y para una poco habitual presentación de la «composición» esencia-existencia de las criaturas.

JFW

Godwin, William (1756-1836), filósofo, novelista, y escritor político inglés. El principal tratado filosófico de Godwin, *Enquiry concerning Political Justice* (1793), provocó un vivo debate. Expuso argumentos en pro de formas radicales de determinismo, anarquismo y utilitarismo. El gobierno corrompe a las personas promoviendo un pensamiento estereotipado que impide ver a los demás como in-

dividuos. Su novela *Caleb Williams* (1794), retrata a un buen hombre corrompido por los prejuicios. Una vez que se elimina el prejuicio y las desigualdades artificiales podemos ver que nuestros actos están totalmente determinados. Esto hace que el castigo parezca algo absurdo. Sólo en pequeñas sociedades anarquistas pueden ver las personas a los otros como realmente son y sentir de este modo un compromiso afectivo con su bienestar. Sólo de este modo podemos ser virtuosos, ya que la virtud consiste en actuar a partir de sentimientos de afecto llevando la felicidad a los afectados.

Godwin se tomó este principio de forma literal aceptando todas sus consecuencias. La verdad no tiene otro poder sobre nosotros distinto a la felicidad que nos suministra. Si mantener una promesa causa menos bien que el hecho de romperla, entonces no hay razones para sostenerla. Si se ha de elegir entre salvar la vida de un gran benefactor de la humanidad y la de la madre de uno, ha de elegirse, sostiene Godwin, salvar la vida del primero. En un sentido ideal, no se necesitarían reglas morales en absoluto. Éstas nos impiden ver a los demás con propiedad, dañando los sentimientos de afecto que constituyen la virtud. Los derechos son inútiles ya que la persona virtuosa actuará sólo por el deseo de ayudar a los demás. Los utilitaristas posteriores como Bentham tuvieron dificultad en separar sus posiciones de los puntos de vista más significativos de Godwin.

Véase también BENTHAM.

JBS

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON (1749-1832), escritor alemán considerado por lo general la figura cultural más importante de su época. Escribió poesía lírica, dramas, prosa de ficción, ensayística y aforística, así como otras obras relativas a diversas ciencias naturales, incluyendo botánica, anatomía y óptica. Abogado de formación, Goethe fue durante la mayor parte de su vida un funcionario del gobierno en la corte provincial de justicia de Sajonia-Weimar. En sus numerosas contribuciones al mundo de la novela, tales como *Las tribulaciones del joven Werther* (1774), *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1795/1796), *Las afinidades voluntarias, Los años de peregrinación de Wilhelm Meister* (1821/1829) y su tragedia en dos volúmenes *Fausto* (1808/1832), Goethe refleja las tensiones existentes entre individuo y sociedad, así como entre naturaleza y cultura, con un reconocimiento creciente de su oposición trágica y de la necesidad de cultivar la autodisciplina en asuntos artísticos y sociales. En su tratamiento poético y científico de la naturaleza, Goethe se vio fuertemente influido por el panteísmo spinoziano que identifica Dios y naturaleza, manteniendo que todo en la naturaleza está animado y expresa la presencia divina. En su teoría y práctica de la ciencia se opuso al método cuantitativo y experimental e insistió en una descripción de los fenómenos que fuera capaz de aprehender intuitivamente los arquetipos o formas que subyacen a todo desarrollo en la naturaleza.

Véase también PANTEÍSMO, SPINOZA.

GZ

GOLDBACH, CONJETURA DE, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

GOLDMAN, ALVIN I(RA) (n. 1938), filósofo estadounidense, reconocido por sus notables contribuciones a la teoría de la acción, a la epistemología naturalista y social, a la filosofía de la mente y a la ciencia cognitiva. Ha hecho hincapié de manera constante en la relevancia de la ciencia cognitiva y las ciencias sociales para determinados problemas en epistemología, metafísica, filosofía de la mente y ética. En *A Theory of Human Action* (1970) propone una teoría causal de la acción, describe la estructura generativa de las acciones básicas y de las acciones complejas y defiende la compatibilidad del libre albedrío y el determinismo. En «Epistemics: The Regulative Theory of Cognition» (1978), sostiene la conveniencia de cambiar la epistemología tradicional por una «epistémica», la cual difiere de la epistemología tradicional en su caracterización del conocimiento, la opinión y la creencia racional a la luz de la ciencia cognitiva empírica. La epistemología tradicional se ha servido de una noción de creencia excesivamente vasta, ha adoptado un punto de vista excesivamente restrictivo de los métodos cognitivos, se ha dirigido con frecuencia a sujetos ideales más que a unos seres con capacidades cognitivas limitadas y ha ignorado rasgos de nuestro sistema cognitivo que tienen que ser reconocidos si es que la cognición humana tiene que ser mejorada. Los epistemólogos tienen que estar pendientes de los resultados de la ciencia cognitiva si quieren remediar estas deficiencias de la epistemología tradicional. Goldman ha venido a desarrollar estos punto de vista en *Epistemology and Cognition (*1986), obra en la cual desarrolla una teoría histórica del conocimiento y de la justificación epistémica y emplea la ciencia cognitiva empírica para caracterizar el conocimiento, evaluar el problema del escepticismo y los recursos cognitivos del ser humano. En *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (1992) y en *Knowledge in a Social World* (1999), defiende y elabora una evaluación alética de las creencias comunes y de las instituciones y prácticas sociales (por ejemplo, la práctica de restringir la evidencia admisible en un juicio). Se ha opuesto a la teoría ampliamente aceptada según la cual los estados mentales son estados funcionales («The Psycho-

logy of Folk Psichology», *Behavioral and Brain Sciences*, 1993) defendiendo en su lugar la teoría de la simulación de los estados mentales. En ésta se atribuyen estados mentales a otros imaginando el estado mental que uno mismo tendría si estuviera en la situación del otro («In Defense of the Simulation Theory», 1992). También ha sostenido la utilidad de la ciencia cognitiva para la ética en la medida en que suministra información relevante para la naturaleza del juicio moral, la elección moral, y otros estados asociados con lo bueno (por ejemplo, la felicidad) («Ethics and Cognitive Science», 1993).

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; CIENCIA COGNITIVA; EPISTEMOLOGÍA; EPISTEMOLOGÍA SOCIAL; TEORÍA DE LA SIMULACIÓN.

FFS

GOODMAN, NELSON (1906-1998), filósofo estadounidense, reconocido por sus contribuciones seminales a la metafísica, la epistemología y la estética. Al igual que Quine, Goodman rechaza el concepto de analiticidad y otras nociones afines. De hecho, la obra de Goodman puede ser vista como una serie de investigaciones acerca del modo de hacer filosofía prescindiendo de tales conceptos. Uno de sus temas centrales se refiere al modo en que los símbolos estructuran los hechos y nuestra comprensión de los mismos. En *The Structure of Appearance* (1952) Goodman presenta su peculiar constructivismo. Las creencias preteoréticas son vagas y mutuamente inconsistentes. Al diseñar un sistema formal interpretado capaz de derivar esos mismos enunciados a partir de nociones primitivas adecuadas, establecemos relaciones lógicas entre todos ellos, eliminamos las inconsistencias y somos capaces de obtener conexiones lógicas y conceptuales antes no apreciadas. Pueden darse múltiples sistemas divergentes que hagan justicia a las mismas opiniones preteoréticas. Todos los sistemas que satisfagan nuestras condiciones de adecuación son igualmente aceptables. No hay nada que favorezca uno de ellos frente a los restantes. En *Ways of Worldmaking (Maneras de hacer mundos)* (1978) aporta un tratamiento algo menos formal de estos mismos temas. Los criterios categoriales son los encargados de establecer criterios de identidad entre sus objetos. De este modo, dos esquemas categoriales que resulten mutuamente irreductibles no pueden tratar de los mismos objetos. Puesto que el mundo está formado por aquellas cosas que contiene, los esquemas que resulten irreductibles hablarán de mundos diferentes. Goodman concluye de aquí la existencia de múltiples mundos, si es que hay alguno. En la medida en que las categorías que identifican las condiciones de identidad entre objetos son construcciones humanas, se puede decir que nosotros creamos mundos.

En *Languages of Art* (1968) sostiene que el arte, como la ciencia, crea y revela mundos. La estética constituye la rama de la epistemología que investiga las funciones cognitivas del arte. Goodman analiza las estructuras sintácticas y semánticas de los sistemas simbólicos, tanto literales como figurados, y muestra cómo aportan conocimiento y comprensión en el arte y en cualquier otro terreno. En *Fact, Fiction and Forecast* (1954), fija un nuevo puzzle en relación a la inducción. Algo es *verdul* si y sólo si es verde cuando se examina antes de un cierto instante *t* o no se examina y es azul a partir de *t*. De este modo, todas las esmeraldas examinadas hasta ahora son tanto verdes como verdules. ¿Qué justifica nuestra expectativa de que todas las esmeraldas futuras sean verdes y no verdules? La validez inductiva, muestra este puzzle, depende de caracterizaciones previas, así como de la clasificación de las clases de evidencia. La atribución del calificativo «verde» es preferible en este caso, sostiene Goodman, porque se encuentra bien apoyado en la práctica inductiva. Esto no garantiza que las inferencias que empleen el calificativo «verde» arrojen siempre enunciados verdaderos. Nada garantiza eso. No obstante, los predicados bien apoyados en la práctica inductiva resultan pragmáticamente ventajosos porque encajan en nuestros hábitos mentales y en los recursos cognitivos del resto de las personas. Entre las restantes obras de Goodman hay que mencionar *Problems and Projects* (1972), *Of Mind and Other Matters (De la mente y otras materias)* (1984), y *Reconceptions* (1988), escrito con Catherin Z. Elgin.

Véase también DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, ESTÉTICA, PARADOJA DEL VERDUL.

CZE

GORGIAS *(ca.* 483-*ca.* 376 a.C.), sofista griego. Maestro de retórica de Leontini, en Siracusa, Gorgias llegó a Atenas en el 427 a.C. en calidad de embajador de su ciudad, causando una profunda sensación debido a su capacidad oratoria. Es conocido a través de referencias y breves citas de escritores posteriores y a través también de unos pocos textos que han sobrevivido –dos discursos y un tratado filósofico–. Enseñó un estilo retórico ampliamente imitado en la Antigüedad por el procedimiento de entregar discursos modelo a una audiencia de pago. A diferencia de otros sofistas, no impartió una instrucción formal en otras materias ni elaboró tampoco un manual de retórica.

Fue conocido por sus puntos de vista sobre el lenguaje, la naturaleza de la realidad y la virtud. El estilo retórico de Gorgias fue notable por su uso de recursos poéticos como la rima, el metro, las palabras elegantes, así como por su dependencia de los paralelismos artificiales y las antítesis equilibradas. Los discursos que han sobrevivido, las defensas de

Helena y Palamedes, presentan una serie de argumentos que se apoyan considerablemente en lo que los antiguos denominaron *eikos* («plausibilidad» o «probabilidad»). Gorgias sostuvo en su «Helena» que un discurso puede impulsar a su audiencia a la acción; en otro lugar destacó que en el teatro es más sabio dejarse engañar a no hacerlo.

El breve libro de Gorgias titulado *De la naturaleza (o Acerca de lo que no es)* sobrevive en dos paráfrasis, una de Sexto Empírico y la otra (considerada en la actualidad de mayor confianza) en una obra de Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*. Gorgias ofreció argumentos a favor de tres tesis: que nada existe; que si existe no puede ser conocido, y que si puede ser conocido, en cualquier caso, no puede ser comunicado. Aunque esto puede parecer más la parodia de un argumento, la mayoría de los estudiosos lo consideran en la actualidad como un genuino argumento. Con respecto a la ética, Platón refiere que Gorgias consideró la existencia de virtudes diferentes para los hombres y para las mujeres, tesis que Aristóteles defiende en la *Política*.

Véase también SOFISTAS.

PWO

GOTINGA, ESCUELA DE, véase **NEOKANTISMO.**

GRACIA EFICIENTE, véase **ARNAULD.**

GRACIÁN, BALTASAR (1601-1658), escritor español; moralista, y figura fundamental en la teoría de la literatura durante el Barroco español. Nacido en Belmonte, ingresó en los jesuitas en 1619 y llegó a ser rector del Colegio de los Jesuitas en Tarragona y favorito del rey Felipe III. Las obras más importantes de Gracián son *Agudeza y arte de ingenio* (1642-1648) y *El criticón*. El primero de ellos suministra un sustento filosófico al *conceptismo*, movimiento literario español que intenta crear nuevos conceptos a través del desarrollo de un estilo elaborado que se caracteriza por su agudeza y por el uso de ingeniosos artificios literarios. *El criticón*, escrito en el estilo conceptista, es una novela filosófica que critica con pesimismo los males de la civilización. Gracián se anticipa al buen salvaje de Rousseau al sostener que, pese a que los seres humanos son esencialmente buenos en su estado natural, se corrompen a causa de la civilización. Haciéndose eco de un tema típico en el pensamiento español de la época, atribuye la nefasta influencia de la civilización a la confusión que ésta crea entre apariencia y realidad. Pero el pesimismo de Gracián se ve atemperado por su fe: el hombre tiene esperanza en la otra vida, donde finalmente se revela la realidad.

Gracián escribió otros libros de gran influencia. En *El héroe* (1637) y en *El político* (1640) sigue a Maquiavelo en su discusión de los atributos del príncipe ideal; *El discreto* (1646) explora el ideal del caballero, tal y como es juzgado por la sociedad española. La mayoría de las obras de Gracián fueron publicadas bajo pseudónimo para evitar la censura de su propia orden. Entre los autores no españoles que utilizaron sus ideas se encuentran Nietzsche, Schopenhauer, Voltaire y Rousseau.

JJEG

GRADO, véase **ARIEDAD.**

GRADO DE CREENCIA, véase **PROBABILIDAD, TEOREMA DE BAYES.**

GRADO DE INSOLUBILIDAD, conjunto maximal formado por conjuntos de números naturales en los que su complejidad relativa se considera como un orden de reducibilidad en términos de la teoría de la recursión. Los especialistas en teoría de la recursión investigan diversas nociones de reducibilidad entre conjuntos de números naturales, es decir, varios modos de ajustarse a la siguiente definición esquemática. Para cualesquiera dos conjuntos *A* y *B* de números naturales, *A* es reducible a *B* syss (si y sólo si) hay un algoritmo mediante el que cada pregunta acerca de la pertenencia de un número a *A* (por ejemplo, «¿$17 \in A$?») podría ser contestada recurriendo a la consulta de un «oráculo» que fuera capaz de contestar adecuadamente cada una de las preguntas relativas a la pertenencia de un número a *B*. Esto no supone que deba existir un oráculo «real» para *B*, ya que la idea que motiva lo anterior es, en realidad, de carácter contrafáctico: *A* es reducible a *B* syss si fuera el caso que las preguntas acerca de la pertenencia a *B* fueran decidibles, entonces las preguntas acerca de la pertenencia a *A* también lo serían. No obstante, las definiciones matemáticas de reducibilidad no involucran condicionales subjuntivos u otras construcciones intensionales. La noción de reducibilidad está determinada por requisitos acerca del modo en que el algoritmo puede hacer uso del oráculo. Si no se imponen requisitos extra, se obtiene la *T-reducibilidad* («T» para indicar Turing), la más importante y estudiada de las nociones de reducibilidad.

Una vez fijada una cierta interpretación, de la reducibilidad, *r: A* es *r*-equivalente a *B* syss *A* es *r*-reducible a B y viceversa. Si la *r*-reducibilidad es transitiva, entonces la *r*-equivalencia es una relación de equivalencia sobre la clase de los números naturales, una que refleja la idea de igual complejidad para conjuntos de números naturales. Un grado de insolubilidad *r* constituye una clase de equivalencia bajo dicha relación de equivalencia, es decir, una clase maximal formada por conjuntos de números naturales tales que cualesquiera dos miembros de la misma clase son *r*-equivalentes, es decir, una clase maximal de conjuntos numéricos de igual complejidad

(en el sentido de la *r*-reducibilidad). La ordenación de conjuntos de números naturales en términos de *r*-reducibilidad se extiende a los propios grados de complejidad: dados cualesquiera dos grados *r, d* y *d'*, se afirmará que $d \leq_r d'$ syss para algún $A \in d$ y $B \in d'$, *A* es *r*-reducible a *B*. El estudio de los grados *r* consiste en su estudio bajo dicha ordenación.

Los grados generados por medio de la T-reducibilidad son los grados de Turing. Si no se especifica otra cosa, «grado de insolubilidad» significa «grado de Turing». El menor grado T es el formado por todos los conjuntos recursivos de números naturales (es decir, aplicando la tesis de Church, los solubles). Sucede que la expresión «grado de *in*solubilidad» es entonces un tanto confundente ya que el menor de esos grados es el que corresponde a la «solubilidad».

Aplicando una codificación efectiva de las funciones de los naturales sobre los naturales entendidas como conjuntos de números naturales, es posible considerar que las funciones pertenecen a un grado determinado: el del conjunto codificado que le corresponde.

Los especialistas en teoría de la recursión han extendido las nociones de reducibilidad y grado de insolubilidad a otros dominios, por ejemplo, el de los ordinales transfinitos y los tipos superiores considerados sobre los números naturales.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, TEORÍA DE FUNCIONES RECURSIVAS, TESIS DE CHURCH.

HTH

GRADO DE TURING, véase **GRADO DE INSOLUBILIDAD.**

GRAMÁTICA, sistema de reglas que define un lenguaje. El término se ha usado a menudo como sinónimo de «sintaxis», es decir, como los principios que gobiernan la construcción de oraciones a partir de palabras (tal vez incluyendo, al mismo tiempo, los sistemas de derivación e inflexión, como, por ejemplo, los indicadores de caso, de tiempo verbal y similares). En el uso que la lingüística moderna hace del término, éste incluye también otros componentes del sistema lingüístico, como, por ejemplo, la fonología y la semántica, así como la propia sintaxis. Las gramáticas tradicionales que hemos estudiado en nuestros días de escuela, por ejemplo, la gramática del latín o del castellano, eran habitualmente fragmentarias y *prescriptivas* –eran, básicamente, un catálogo selectivo de formas y patrones oracionales, junto con construcciones que debían ser evitadas–. Las gramáticas lingüísticas contemporáneas, por el contrario, intentan ser *descriptivas* e incluso *explicativas,* esto es, pretenden presentarse dentro de una teoría general que ofrece razones fundadas para explicar por qué los lenguajes naturales tienen el aspecto que tienen. Esto se halla conforme con el punto de vista generalmente aceptado según el cual la lingüística es una ciencia que considera el lenguaje humano como un fenómeno natural que tiene que ser entendido, justamente del mismo modo que los físicos intentar dar sentido al mundo de los objetos físicos.

Desde la publicación de *Syntactic Structures* (1957) y *Aspects of the Theory of Syntax* (1965) por Noam Chomsky, las gramáticas han llegado a ser concebidas casi de un modo unánime como mecanismos *generativos*, es decir, como sistemas deductivos formulados con todo rigor que son capaces de generar todas –y nada más que– las oraciones bien formadas del lenguaje y de especificar lo que son sus propiedades estructurales relevantes. Así visto, una gramática del castellano tiene el aspecto de una *teoría* de la lengua castellana, en la que las oraciones gramaticalmente correctas (y sus estructuras) son sus teoremas y donde las reglas gramaticales desempeñan el papel de las reglas de inferencia. Como cualquier teoría empírica, se ve sujeta a la refutación de aquellas de sus predicciones que no concuerdan con los datos –si, por ejemplo, la gramática implica que «blanca o nieve es la» es una oración gramaticalmente correcta o que «la nieve es blanca» no lo es.

El objetivo de esta construcción teórica es modelar el sistema de conocimiento que poseen aquellos capaces de hablar y entender un número ilimitadamente nuevo de oraciones de un cierto lenguaje. Una gramática considerada desde este punto de vista es una entidad psicológica –un componente de la mente humana– y la tarea de los lingüistas es la de determinar en qué consiste exactamente ese conocimiento. Al igual que otros fenómenos mentales, no es directamente observable, teniendo noticia suya a través sólo de sus efectos. Por este motivo, la *competencia* lingüística subyacente tiene que ser convenientemente diferenciada de la *realización* lingüística real, que forma parte de la evidencia de la primera, pero que no es necesariamente un reflejo fiel y puede contener, como a menudo sucede, errores, falsos inicios, etc. Uno de los problemas centrales es el de ver cómo surge esa competencia en el individuo concreto, esto es, cómo puede un niño inferir una gramática a partir de una colección de ejemplos finita, variable e imperfecta reunida en el curso de un desarrollo normal. Hay muchos tipos de observaciones que sugieren que las gramáticas no se construyen enteramente *de novo* a partir de la experiencia y que los niños se sirven en esa tarea de una predisposición significativa y genéticamente determinada a construir gramáticas según unos patrones bien definidos. Si esto es así, y puesto que aparentemente ningún lenguaje muestra ventajas sobre algún otro en lo que es su proceso de aprendizaje, este componente innato de

la competencia lingüística podría ser adecuadamente reconocido bajo el nombre de *gramática universal*. Viene a representar aquello que todas las gramáticas de cualquier lenguaje natural, real o potencial, tienen necesariamente en común gracias a la competencia lingüística innata de los seres humanos. La diversidad aparente de los lenguajes naturales ha conducido con cierta frecuencia a desestimar el alcance de la gramática universal.

Una de las iniciativas más influyentes de las orientadas al estudio de la naturaleza de la gramática universal es la teoría de la *gramática transformacional* de Chomsky. En este marco, la estructura sintáctica de una oración viene dada no por un único objeto (por ejemplo, un árbol gramatical, como en la gramática de la estructura oracional), sino más bien por una secuencia de árboles conectados mediante operaciones que reciben el nombre de *transformación*. El árbol inicial en esa secuencia está determinado (generado) por una cierta gramática de la estructura oracional, junto con un diccionario, y es conocido por el nombre de *estructura profunda*. El árbol final en esa secuencia, la *estructura superficial,* contiene los morfemas (unidades con significado) de la oración en el mismo orden en que son escritos o pronunciados. Por ejemplo, las oraciones «Juan golpeó la pelota» y su correlato en pasiva «La pelota fue golpeada por Juan» podrían ser derivadas de la misma estructura profunda (en este caso, del árbol que se asimilaría considerablemente al de la estructura superficial de la oración en activa) teniendo en cuenta la aplicación de una regla de transformación para voz pasiva en el segundo caso. Esta regla reordena los constituyentes del árbol de modo que, entre otras cosas, el objeto directo («la pelota») de la estructura profunda pasa en la estructura superficial a sujeto de la oración en pasiva. Resulta así una característica importante de esta teoría que las relaciones gramaticales tales como sujeto, objeto, etc., de una oración sean relativas al nivel de la estructura. Esto da cuenta del hecho de que oraciones que parecen similares en estructura en su superficie se perciban, no obstante, como oraciones con una estructura subyacente (profunda) diferente. De hecho, se ha sostenido que cualquier teoría gramatical que dejase de recoger la distinción entre estructura profunda y superficial no podría ser adecuada.

La teorías lingüísticas contemporáneas han demostrado, no obstante, una cierta tendencia a minimizar la importancia de las reglas transformacionales con la correspondiente elaboración de la función que desempeña el diccionario y de los principios que regulan el comportamiento de las gramáticas en general. Teorías tales como la gramática generalizada de la estructura oracional y la gramática de la función léxica no postulan reglas de transformación de ningún tipo, capturando la relación de pares como el de voz activa y pasiva por otros medios distintos. El tratamiento de los principios y los parámetros de Chomsky (1981) reduce el componente transformacional a un único movimiento general que está controlado por la interacción simultánea de un cierto número de principios o subteorías: ocultación, gobierno, control, etc. El componente universal de la gramática resulta así ampliado, al tiempo que se disminuye la contribución de las reglas específicas del lenguaje. Los defensores de esta posición señalan las ventajas que esto podría tener en la adquisición del lenguaje. Es presumible que una porción considerable de la tarea de construir una gramática consistiera simplemente en fijar los valores de un pequeño número de parámetros que pudieran ser determinados rápidamente a partir de un pequeño número de instancias de oraciones gramaticalmente correctas.

Un tratamiento bastante diferente del problema que ha llegado, no obstante, a tener bastante influencia es el que surge de la obra de Richard Montague, en la que se aplican a los lenguajes naturales las mismas técnicas de teoría de modelos que se utilizan para lenguajes lógicos tales como el cálculo de predicados. La llamada *gramática de Montague* emplea una *gramática categorial* como su componente sintáctico. En esta forma de gramática, categorías léxicas y oracionales complejas pueden ser de la forma *A/B*. Estas categorías se suelen combinar mediante un tipo de regla de «cancelación»: $A/B + B \rightarrow A$ (alguna cosa de la categoría *A/B* se combina con alguna otra de la categoría *B* para arrojar una tercera de la categoría *A).* Existe, además, una estrecha correspondencia entre la categoría sintáctica de una expresión y su tipo semántico; por ejemplo, nombre comunes tales como «libro» o «niña» son del tipo *e/t,* y sus valores semánticos son funciones de individuos (entidades o cosas del tipo-*e)* a valores de verdad (cosas del tipo-*t),* o, equivalentemente, conjuntos de individuos. El resultado es una combinación explícita de sintaxis y semántica que especifica no sólo la estructura sintáctica de las oraciones, sino también sus condiciones de verdad. La obra de Montague se encuadraba dentro de su propia gramática universal, la cual no ha sido considerada adecuada por los lingüistas. Durante los últimos años se ha venido dedicando un considerable esfuerzo a combinar las evidentes virtudes de la gramática de Montague con un punto de vista lingüísticamente más aceptable acerca de la gramática universal.

Véase también **ANÁLISIS, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, FORMA LÓGICA.**

REW

GRAMÁTICA CATEGORIAL, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMÁTICA DE MONTAGUE, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMÁTICA LÓGICA, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMÁTICA PROFUNDA, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMÁTICA SUPERFICIAL, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMÁTICA UNIVERSAL, véase **GRAMÁTICA.**

GRAMATICAL, FORMA, véase **FORMA LÓGICA.**

GRAMATICALES, INTUICIONES, véase **INTUICIÓN.**

GRAMSCI, ANTONIO (1891-1937), ideólogo y político italiano. Hecho prisionero por los fascistas debido a su relación con el Partido Comunista, su encarcelamiento tuvo la consecuencia irónica de apartarle del estalinismo, permitiendo una mejor articulación de lo que es su filosofía política más característica. En 1917 dio la bienvenida a la revolución bolchevique considerándola como una «revolución contra *El capital*» más que contra el capitalismo: como una revolución que refutaba el marxismo más determinista, según el cual el socialismo sólo podría surgir de la evolución gradual del capitalismo y que confirmaba, además, la posibilidad de una transformación radical de las instituciones sociales. En 1921 apoyó la creación del Partido Comunista Italiano; como secretario general del mismo desde 1924, intentó su reorganización dentro de una línea más democrática. En 1926, los fascistas ilegalizaron todos los partidos de oposición. Gramsci pasó el resto de su vida en diferentes prisiones, donde escribió más de mil páginas de notas que abarcan desde escritos de unas pocas líneas hasta ensayos del tamaño del capítulo de un libro. Estos *Cuadernos de la prisión* plantean un considerable reto interpretativo, pero, no obstante, revelan una mente abierta, aguda y penetrante que se encaró con importantes problemas sociales y políticos.

La interpretación más frecuente de su obra es la que procede de Palmiro Togliatti, sucesor de Gramsci al frente del Partido Comunista. Tras la caída del fascismo y el final de la Segunda Guerra Mundial, Togliatti hizo una lectura de Gramsci en lo que se ha conocido bajo el nombre de la vía italiana al socialismo: una estrategia para alcanzar los objetivos marxistas tradicionales de una sociedad sin clases y la nacionalización de los medios de producción a través de las armas de la cultura, como, por ejemplo, la educación y la persuasión. En contra de lo que plantea el bolchevismo, lo primero es conquistar las instituciones sociales, y entonces su control arrojará los cambios políticos y económicos deseados. Esta interpretación democrática de la revolución marxista fue considerada por muchos como algo especialmente relevante para las sociedades industriales en Occidente, y esto, junto con otros motivos, bastó para que Gramsci se convirtiera en figura clave para el marxismo occidental. Esta misma teoría es conocida en ocasiones por el nombre de teoría de la hegemonía de Gramsci, en referencia a la relación existente entre dos unidades políticas donde una domina a la otra con el consentimiento de esta última.

Esta interpretación es una reconstrucción política basada principalmente en el compromiso comunista de Gramsci y en una lectura muy selectiva de ciertos pasajes de sus *Cuadernos*. Se apoya igualmente en una exageración de la influencia que sobre el pensamiento de Gramsci tuvieron Marx, Engels, Lenin y Gentile, minimizando el impacto de Croce, Mosca, Maquiavelo y Hegel. Aún no se puede decir que se haya alcanzado un consenso en este punto. Para ello es necesario un laborioso trabajo preliminar de tipo histórico y de análisis que apenas ha comenzado. Uno de los principales asuntos a aclarar es si, a la vez que los medios, también puso en cuestión los fines del marxismo tradicional. Desde un cierto punto de vista, su compromiso con la persuasión racional, el realismo político, el falibilismo metodológico, la democracia y el pluralismo es mucho más profundo que sus inclinaciones hacia una sociedad sin clases, la abolición de la propiedad privada, el partido burocráticamente centralizado y similares; en particular, su pluralismo es un aspecto de su compromiso con la dialéctica como un modo de pensar, concepto que tomó de Hegel a través de Croce.

MAF

GRAN CADENA DEL SER, véase **PRINCIPIO DE PLENITUD.**

GRAN ENSEÑANZA, véase **TA-HSÜEH.**

GRAN FELICIDAD, PRINCIPIO DE LA, véase **UTILITARISMO.**

GRANDES NÚMEROS, LEY DE LOS, véase **TEOREMA DE BERNOULLI.**

GREEN, T(HOMAS) H(ILL) (1836-1882), representante del idealismo absoluto británico y filósofo social. Hijo de un clérigo, Green estudió y enseñó en Oxford. Su principal preocupación fue la de resolver lo que consideró como la crisis espiritual de su época analizando el conocimiento y la moral a partir de planteamientos inspirados en Hegel y Kant. En su extensa introducción al *Treatise* de Hume, Green sostiene que lo que éste consigue es mostrar que el conocimiento y la moral resultan imposibles

sobre las bases que aporta el empirismo. En su obra principal, *Prolegomena to Ethics* (1883), Green considera que el pensamiento es capaz de imponer relaciones sobre las impresiones e impulsos de los sentidos (cuya fuente es una especie de conciencia eterna) a la hora de constituir los objetos de conocimiento y de deseo. Sucede, además, que al actuar a partir de deseos, los agentes racionales buscan la satisfacción de una identidad que se realiza a través de sus propias acciones. Esto requiere que los agentes racionales vivan en armonía entre ellos mismos, siguiéndose de ahí una conducta moral. En sus *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1885) Green transforma el liberalismo clásico al afirmar que aunque el Estado no tiene un valor intrínseco, su intervención en la sociedad es necesaria para suministrar las condiciones que permiten a los seres racionales alcanzar la autosatisfacción.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, HUME, IDEALISMO.

JWA

GREGORIO I, papa e influyente político romano. Fue santificado, siendo conocido por el nombre de Gregorio Magno *(ca.* 540-604). De origen patricio, fue educado para el servicio público llegando a ser prefecto de Roma en el 570. En el 579 fue nombrado representante papal en Constantinopla; retornó a Roma en el 586 como consejero del papa Pelagio II. Fue elegido papa en el 590 y adoptó el nombre de Gregorio I. Cuando los Lomabardos atacaron Roma en el 594, Gregorio consiguió librarse de ellos. Puesto que Constantinopla ni cedería ni ayudaría a Roma, Gregorio tomó la decisión de convertirse en un gobernante secular de los que llegarían a ser los Estados papales. Proclamó la jurisdicción universal del obispo de Roma y su calidad de patriarca de Occidente. Sus escritos incluyen una serie de importantes epístolas; las *Moralia,* que ofrecen una exposición del *Libro de Job* donde se resume la teología cristiana; *El cuidado pastoral,* que definió los deberes del clero durante la Edad Media; y los *Diálogos,* que versan principalmente de la inmortalidad del alma y en los que se considera que ésta podría entrar directamente en el Cielo sin esperar al Juicio Final. Su pensamiento, básicamente agustiniano, no es original, lo que no impide que fuera ampliamente citado durante la Edad Media.

Véase también AGUSTÍN, SAN.

JLO

GREGORIO DE NISA, SAN (335-398), teólogo y místico griego; intentó reconciliar el platonismo con la cristiandad. Como obispo de Capadocia en el oriente de Asia Menor, líderó la ortodoxia y fue una figura destacada en el primer concilio de Constantinopla. Conectó la doctrina de la Trinidad con la doctrina platónica de lo Uno y lo Mucho. Siguió a Orígenes al creer que la naturaleza material del hombre se debía a su caída y al creer también en la *apocatástasis*, la redención final de todas las almas, incluida la de Satán, en el reino de Dios.

Véase también APOCATÁSTASIS, ORÍGENES.

LPP

GREGORIO DE RÍMINI *(ca.* 1300-1958), filósofo y monje italiano. Estudió en Italia, Inglaterra y Francia y enseñó en las universidades de Bolonia, Padua, Perugia y París, antes de llegar a ser prior general de la Orden de los Ermitaños de San Agustín en su ciudad natal de Rímini, dieciocho meses antes de morir.

Gregorio se ganó el apelativo de «Doctor Auténtico» debido a que fue considerado por muchos de sus contemporáneos como un intérprete fidedigno de san Agustín y, por tanto, como un defensor de la tradición, justo en el momento álgido del escepticismo de Ockham y sus discípulos acerca de lo que podía llegar a ser conocido en filosofía natural y teología. Por ello no es extraño que en su comentario a los Libros I y II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Gregorio rechace el punto de vista según el cual Dios, en su omnipotencia, puede hacer cualquier cosa y que por ello es incognoscible en su naturaleza y modos. Gregorio sostiene igualmente que tras la caída de Adán los hombres precisan, junto a lo que es su libre albedrío, la ayuda de Dios para realizar buenas acciones.

En asuntos no religiosos, Gregorio suele aparecer asociado con la teoría del *complexe significabile,* según la cual el objeto del conocimiento que se adquiere mediante demostración científica no es, ni un objeto existente fuera de nuestra mente ni una palabra *(simplex)* o una proposición *(complexum),* sino más bien el *complexe significabile,* el cual es completa y adecuadamente significado por la proposición expresada en la conclusión de la prueba en cuestión.

Véase también *COMPLEXE SIGNIFICABILE*.

GS

GRELLING, PARADOJA DE, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

GRICE, H. P(AUL) (1913-1988), filósofo inglés; inicialmente dedicado al problema de la percepción y a la filosofía del lenguaje, su contribución más influyente ha sido el concepto de implicatura conversacional y la maquinaria teórica asociada a los postulados conversacionales. El concepto de implicatura conversacional se emplea por primera vez en su artículo de 1961 sobre la teoría causal de la referencia. Grice distingue entre el significado de las palabras que se emplean en un enunciado y

aquello que implica la elección particular que el hablante hace de esas palabras. Si alguien dice «Parece como si hubiera un buzón de correos enfrente de mí» la elección de las palabras implica que el hablante tiene alguna duda al respecto. Grice sostiene, sin embargo, que sólo se trata de un problema de elección de palabras y que no tiene por qué haber dudas al respecto.

El término «implicatura conversacional» fue introducido por Grice a lo largo de sus Conferencias William James en 1968 (publicadas en 1988) y empleado para defender el uso del condicional material como una traducción lógica de «si-entonces».

Junto con Strawson («In Defence of Dogma»), Grice ha llevado a cabo una encendida defensa de la distinción analítico-sintético en contra de las críticas de Quine. En una serie de artículos dedicados al tema, Grice ha intentado, entre otras cosas, ofrecer un fundamento teórico de esta distinción.

Aunque los primeros trabajos de Grice forman parte de la tradición oxoniense del lenguaje ordinario, su obra posterior, tras su mudanza a Berkeley en 1968, es más teórica y formal. Durante la última década de su vida, se concentró más en la metafísica y en especial en el concepto de valor absoluto.

Véase también **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, IMPLICATURA.**

REG

GRIEGO, ESCEPTICISMO, véase **ESCÉPTICOS.**

GROCIO, HUGO (en holandés, Huigh de Groot) (1583-1645). Humanista holandés, fundador de algunas doctrinas modernas referentes al derecho internacional y gran teórico de la ley natural. Abogado y latinista, Grocio desarrolló un nuevo punto de vista acerca de la ley natural dirigido a combatir el escepticismo moral y a mostrar cómo puede llegarse a acuerdos en disputas morales al margen de los desacuerdos religiosos. En *La ley de la guerra y de paz* (1625) sostiene que los seres humanos son, por naturaleza, tanto competitivos como sociables. Las leyes naturales muestran cómo podemos vivir juntos al margen de nuestra tendencia al conflicto. De hecho, pueden ser obtenidas mediante observación a partir de nuestra naturaleza y situación. Estas leyes reflejan el hecho de que cada individuo posee unos derechos, los cuales delimitan el espacio social dentro del cual somos libres para perseguir nuestros propios fines. El gobierno legítimo surge cuando renunciamos a algunos derechos con el fin de salvar o mejorar nuestras vidas. Las obligaciones que la ley natural nos impone nos atarían, añade Grocio de forma llamativa, incluso en el caso de que Dios no existiera; no obstante, admite que Dios refuerza el valor de esas leyes. Éstas establecen límites sobre las leyes que pueden promulgar los gobiernos de forma legítima. La ley natural refleja tanto nuestra posesión de un perfecto y preciso derecho a la justicia, que puede ser protegido por la fuerza, como la existencia de derechos imperfectos que no pueden ser impuestos y que ni siquiera pueden ser formulados con rigor. Los puntos de vista de Grocio sobre nuestra naturaleza combativa al tiempo que social, sobre la función de la ley natural y sobre los derechos perfectos e imperfectos fueron de importancia central en posteriores discusiones sobre moral y derecho.

Véase también **LEY NATURAL.**

JBS

GROOT, HUIGH DE, véase **GROCIO.**

GROSSETESTE, ROBERT *(ca.* 1168-1253), teólogo inglés; empezó su carrera desde el escalón más bajo de la sociedad feudal de la época y llegó a ser uno de los filósofos más influyentes previos a la Reforma en Inglaterra. Estudió en Oxford y obtuvo el grado de *master of arts* entre 1186 y 1189. Algún tiempo antes de este período, aceptó la hospitalidad de William de Vere, obispo de Hereford. Grosseteste pudo haber estado asociado a la escuela catedralicia local de Hereford, varios de cuyos miembros formaron parte de una tradición científica relativamente avanzada. Éste fue un centro para el estudio de la ciencia natural y la astrología, así como de las profesiones liberales y la teología. Si esa relación fuese cierta, podría explicar, al menos en parte, su permanente interés por los trabajos relacionados con la filosofía natural. Entre 1209 y 1214 Grosseteste obtiene el grado de doctor en Teología, probablemente en París. En 1221 se convierte en el primer rector de Oxford. Durante su permanencia con los franciscanos estudió griego –una práctica poco habitual para un escolástico medieval–. Durante los últimos dieciocho años de su vida fue obispo de Lincoln.

Como erudito ligado a la Universidad, Grosseteste fue un pensador original que se sirvió de las tesis aristotélicas y agustinianas como punto de partida. Creyó, con Aristóteles, que el conocimiento sensible es la base del todo el conocimiento y que el fundamento del conocimiento sensible es el descubrimiento de la causa de lo que se manifiesta o revela a través de los experimentos. Opina igualmente, con san Agustín, que la luz desempeña un papel fundamental en la creación. De este modo sostuvo que Dios generó el mundo creando en primer lugar la materia prima, de la cual surgió a continuación un punto de luz *(lux)*, la primera forma corpórea o potencia, una de cuyas manifestaciones es la luz visible. La difusión de esta luz da lugar a la extensión o tridimensionalidad en la forma de nueve esferas celestiales concéntricas y las cuatro esferas terrestres consistentes en el fuego, el aire, el agua y la tierra.

Según Grosseteste, la difusión de la luz tiene lugar de acuerdo con las leyes de la proporcionalidad matemática (geometría). Todo es, en consecuencia, una manifestación de la luz y la matemática es por ello indispensable para la ciencia y el conocimiento en general. Los principios que Grosseteste emplea para apoyar sus puntos de vista aparecen recogidos, por ejemplo, en su comentario sobre los *Segundas analíticas* de Aristóteles, en *De luce* y en *De lineis, angulis et figuris*. Trabajó en áreas tan aparentemente dispares como la óptica y la angelología.

Grosseteste fue uno de los primeros en mostrar interés y en introducir en el currículum oxoniense los textos aristotélicos recién reencontrados –de algunos de los cuales fue traductor junto con comentarios griegos de los mismos–. Su obra e interés en la filosofía natural, matemática, la Biblia y los idiomas influyó profundamente en su joven contemporáneo Roger Bacon, así como en los objetivos formativos de la orden franciscana. También resultó de ayuda para estimular el trabajo en esas áreas durante el siglo XIV.

Véase también COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.

GS

GUILLERMO DE ALNWICK (m. 1333), teólogo franciscano inglés. Guillermo estudió con Duns Escoto en París y escribió la *Reportatio Parisiensia,* una fuente central para las enseñanzas de Duns Escoto. En sus propias obras, Guillermo se opuso a Escoto a propósito de la univocidad del ser y la *haecceitas*. Algunas de sus tesis fueron atacadas por Ockham.

Véase también DUNS ESCOTO, *HAECCEITAS*.

JLO

GUILLERMO DE AUVERNIA *(ca.* 1190-1249), filósofo francés. Nacido en Aurillac, estudió en París, de donde fue nombrado obispo en 1228. Crítico con el nuevo aristotelismo de su tiempo, insistió en que el alma es una forma individual e inmortal de la pura actividad intelectual, de modo que se requiere de una segunda forma para el cuerpo y la sensación. Aunque rechazó la noción de intelecto agente, describió el alma como un espejo que refleja las ideas ejemplares en la mente de Dios y también los singulares sensibles. Entendió el ser como algo común a todo cuanto es, al modo de Duns Escoto, pero rechazó la doctrina de Avicena de que Dios produce necesariamente el universo, alegando que su actividad creadora está libre de toda determinación. Es el primer ejemplo del complejo de ideas que denominamos «agustinismo», que pasaría de Alejandro de Hales a Buenaventura y otros franciscanos, formando un punto de partida para la filosofía de Duns Escoto.

Véase también AGUSTÍN, SAN; DUNS ESCOTO.

JLO

GUILLERMO DE AUXERRE *(ca.* 1140-1231), teólogo francés, innovador maestro de Gramática, Artes y Teología en la Universidad de París. En 1231 el papa Gregorio IX le nombró miembro de una comisión encargada de editar las obras de Aristóteles para conservar la pureza doctrinal. La comisión nunca envió un informe, debido quizá a la muerte, ese mismo año, de Guillermo.

La principal obra de Guillermo, la *Summa Aurea* (1215-1220), supone uno de los primeros intentos sistemáticos de reconciliar las tradiciones agustina y aristotélica de la filosofía medieval. Guillermo atempera, por ejemplo, la concesión aristotélica de que el conocimiento humano comienza con la recepción en el intelecto material de una especie o representación sensible de una cosa corpórea con la idea agustiniana de que no se puede entender los principios de ninguna disciplina sin una iluminación interior, sobrenatural. También instauró la distinción teológica entre la felicidad perfecta, que es increada y propia de Dios, y la felicidad imperfecta, que corresponde a los seres humanos. Guillermo también fue de los primeros en expresar lo que, siglos después, se convertiría en la importante distinción entre los poderes absolutos, adoptando, con Gilberto de Poitiers, la tesis de que Dios podría, hablando en términos absolutos, cambiar el pasado.

La *Summa aurea* ayudó a muchos filósofos y teólogos importantes, activos en el siglo siguiente, a depurar sus ideas, entre ellos a Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino. Guillermo siguió siendo una autoridad en las discusiones teológicas durante los siglos XIV y XV.

Véase también AGUSTÍN, SAN; ARISTÓTELES.

JAZ

GUILLERMO DE MOERBEKE *(ca.* 1215-1286), erudito francés, traductor más importante del siglo XIII de obras de filosofía y ciencia natural del griego al latín. Tras haberse unido a los dominicos y pasado algún tiempo en territorios de lengua griega, Guillermo sirvió en la corte papal y después como arzobispo (católico) de Corinto (1278-*ca.* 1286). No obstante, desde la década de 1260 trabajó como traductor cuidadoso y fiel al original. Guillermo fue el primero en traducir al latín algunas de las obras más importantes de Aristóteles, entre otras la *Política,* la *Poética* y la *Historia de los animales*. Volvió a traducir o revisó traducciones anteriores de otras obras de Aristóteles. Guillermo también ofreció por primera vez versiones latinas de los comentarios a Aristóteles de Alejandro de Afrodisia, Temisto, Ammonio, Juan Filopón y Simplicio, por no mencionar sus esfuerzos en pro de la óptica, la matemática y la medicina griegas. Cuando por primera vez Guillermo ofreció una traducción al latín

de los *Elementos de teología* de Proclo, los lectores occidentales pudieron reconocer el *Liber de causis* como una compilación árabe de Proclo y no como una obra de Aristóteles.

MDJ

GUILLERMO DE OCKHAM, véase **OCKHAM.**

GUILLERMO DE SHERWOOD, véase **SHERWOOD.**

H

HABERMAS, JÜRGEN (n. 1929), filósofo y teórico social alemán, reconocido como uno de los líderes de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt de crítica social. Su obra supone un retorno sumamente consistente al problema de los fundamentos normativos de la crítica social y la investigación que están ausentes en el marxismo tradicional y en otras formas de crítica social como puede ser la posmodernidad. Su trabajo de *habilitación*, titulado *La transformación estructural de la esfera pública* (1961) constituye un influyente análisis histórico de la aparición de la idea de esfera de lo público durante el siglo XVIII y de su subsiguiente declinar. Habermas vuelve, entonces, a los problemas de los fundamentos y de la metodología de las ciencias sociales, desarrollando una crítica del positivismo y lo que es su propia aproximación explicativa en *La lógica de las ciencias sociales* (1963). Todo esto se aprecia igualmente en la que es su mayor obra de carácter sistemático, *Conocimiento e intereses* (1967).

Habermas rechaza el postulado de la unidad del método característico del positivismo para sostener la existencia de tres tipos de intereses que guían la investigación social: el del control, el del conocimiento y el de la emancipación. Él se muestra especialmente interesado en el uso del móvil emancipatorio como medio para superar las limitaciones del modelo de investigación sólo basado en el conocimiento. Rechaza la «universalidad de la hermenéutica» (defendida por Gadamer) defendiendo la necesidad de complementar las interpretaciones en ciencias sociales con genuinas explicaciones. En la medida en que se va desprendiendo del vocabulario psicoanalítico con el que empieza formulando el móvil de la emancipación, consigue encontrar la base para la comprensión y la investigación social dentro de una interpretación más amplia de la racionalidad.

En la siguiente etapa de su carrera, Habermas desarrolla una teoría social general que culmina en los dos volúmenes de *Teoría de la acción comunicativa* (1982). El objetivo de esta teoría consiste en desarrollar una «teoría crítica de la modernidad» a partir de una teoría general de la racionalidad comunicativa. En el primer volumen se desarrolla una teoría de la racionalidad comunicativa basada en el «discurso», o comunicación de «segundo orden», que tiene lugar tanto en la interacción diaria como en las prácticas instucionalizadas de argumentación que se aprecian en el dominio de la ciencia, el derecho y la crítica. Esta teoría de la racionalidad surge a partir de una pragmática universal o «formal», a partir de una teoría de los actos de habla basada en el hecho de explicitar las reglas y normas que rigen la competencia a la hora de comunicar algo por medio de una interacción lingüística. En el segundo volumen se desarrolla un diagnóstico de la sociedad moderna como una sociedad aquejada por el mal de una «racionalidad unidireccional» que lleva a rupturas del mundo de la comunicación mediante el efecto de «sistemas» tales como los mercados y las organizaciones burocráticas.

Por último, Habermas aplica su concepción de la racionalidad a problemas dentro de la teoría de las normas, incluyendo la ética y el derecho. En «Ética del discurso: notas sobre un programa de justificación moral» (1982) defiende una concepción intersubjetiva de la racionalidad práctica y un tratamiento discursivo para la justificación de las normas universales. Este «principio discursivo» aporta un aversión dialógica del ideal kantiano de universalidad. Una norma adquiere justificación si y sólo si puede contar con el acuerdo razonado de todos aquellos que se ven afectados por ella. En *Entre actos y normas* (1992) combina sus teorías sociales y normativas para dar lugar a lugar a un tratamiento sistemático del derecho y de la democracia. Su contribución en este punto consiste en un tratamiento de la democracia deliberativa adecuada a la complejidad de la sociedad moderna. Su obra en todas estas etapas aporta una defensa sistemática y una crítica de las modernas instituciones, así como una vindicación de los enunciados universales de la razón práctica pública.

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, HERMENÉUTICA, TEORÍA CRÍTICA.

JB

HAECCEITAS **(**del latín *haec*, «este») 1) en términos muy generales puede interpretarse como «estidad»; más en concreto, una categoría irreductible del ser, la realidad fundamental de una entidad existente; 2) una esencia individual, una propiedad que un objeto tiene necesariamente y sin la cual no existiría, o dejaría de existir como el objeto que es, y tal que, además, no hay ningún otro objeto con esa esencia. En la historia de la filosofía es posible encontrar dos concepciones distintas de la *haecceitas*. La idea tie-

ne su origen en el trabajo que realiza Duns Escoto durante el siglo XIII, y fue discutida en ese mismo periodo por Tomás Aquino, quien ve en ella una especie de perfección positiva que sirve como principio de existencia e individuación para los existentes concretos. En el siglo XVII Leibniz transformó el concepto de *haecceitas*, al cual Duns Escoto le había negado explícitamente la categoría de forma o universal, dando lugar a la noción de esencia individual, esto es, una naturaleza distintiva, o un conjunto de características necesarias que identifican esa esencia de forma unívoca bajo el principio de identidad de los indiscernibles. La *haecceitas* escotista se aplica tan sólo al ser de las entidades que existen contingentemente en el mundo real, pero Leibniz extiende el principio para individuar objetos particulares, no sólo a través de los cambios que pueden experimentar en el mundo real, sino en cualquier mundo posible lógicamente alternativo. Leibniz admitió como consecuencia de todo esto la tesis un tanto controvertida según la cual los objetos tienen, en virtud de su *haecceitas*, cada una de sus propiedades de modo esencial o necesario, de tal modo que sólo los correlatos de esos objetos pueden darse en otros mundos posibles lógicamente distintos de éste. Un corolario posterior –debido a que la posesión de partes particulares es también una propiedad y por tanto está involucrada en la esencia individual de cualquier objeto complejo– es la doctrina del *esencialismo mereológico*: todo compuesto está necesariamente formado por una configuración particular de partes propias concretas y pierde su autoidentidad si cualquiera de esas partes son eliminadas o reemplazadas.

Véase también DUNS ESCOTO, ESENCIALISMO, IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES, METAFÍSICA.

DJ

HAECKEL, ERNST (1834-1919), zoólogo alemán, apasionado defensor de la teoría darwiniana de la evolución. Su obra más popular, *Die Welträtsel* (*El enigma del universo*, 1899), llegó a ser un auténtico superventas y adquirió gran influencia en su época. Lenin parece haber reconocido su admiración por ella. La filosofía de Haeckel, que él mismo bautizó como monismo, se caracteriza negativamente por su rechazo del libre albedrío, la inmortalidad y el teísmo, así como por sus críticas a las formas tradicionales de materialismo e idealismo. En su parte positiva se caracteriza por una serie de apasionados argumentos a favor de la unidad fundamental de la naturaleza orgánica e inorgánica y de una cierta forma de panteísmo.

MK

HA-LEVI, YEHUDA *(ca.* 1075-1141), judío español, filósofo y poeta, nacido en Toledo. Estudió literatura bíblica y rabínica así como filosofía. Su poesía tiene la peculiaridad de introducir formas árabes en la expresión religiosa hebrea. Murió mientras se encontraba de peregrinación a Jerusalem. Su obra filosófica más importante es *Kuzari: El libro de la prueba y la defensa de la fe menospreciada*, que intenta ser una especie de discusión entre un cristiano, un musulmán y un judío en el que cada uno de ellos ofrece argumentos al rey de los jázaros (en el sur de Rusia) para adoptar su fe. Alrededor del año 740, el auténtico rey y la mayoría de sus súbditos se convirtieron al judaísmo. Ha-Levi presenta al representante del cristianismo y de los musulmanes como pensadores aristotélicos que fallan a la hora de convencer al rey. El representante del judaísmo inicia su discurso afirmando su fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de la historia y no el Dios de los filósofos. La historia judía constituye el núcleo interno de la historia mundial. A partir de la revelación en el monte Sinaí, el hecho divino más contrastado de aquellos que han sido alguna vez sostenidos por religión alguna, la historia providencial de los judíos ha constituido el modo que Dios ha elegido para dejar claro su mensaje a la humanidad. Los puntos de vista de Ha-Levi constituyen la expresión clásica del particularismo y el nacionalismo judío. Sus ideas han influido en el judaísmo y fueron impresas con prontitud en latín y español.

Véase también FILOSOFÍA JUDÍA.

RHP

HALLDÉN-COMPLETO, véase **COMPLETITUD.**

HAMANN, JOHANN GEORG (1730-1788), filósofo alemán. Nacido y educado en Königsberg, Hamann, conocido como el Mago del Norte, fue uno de los pensadores cristianos más relevantes en Alemania durante la segunda parte del siglo XVIII. Defensor de una teoría irracionalista de la fe (inspirada en Hume), se opuso a la filosofía ilustrada dominante en aquel entonces. Fue un mentor del movimiento literario del *Sturm und Drang* e influyó significativamente sobre Jacobi, Hegel y Kierkegaard. En su calidad de amigo de Kant, tuvo también un considerable impacto en el desarrollo de la filosofía crítica de kantiana a través de sus traducciones de Hume. Las obras más importantes de Hamann, criticadas y admiradas por su estilo oscuro y difícil, son *Sokratische Denkwürdigkeiter* (1759) y *Aesthetica in nuce* (1762), así como diversas obras sobre el lenguaje. Rehusó publicar sus escritos «metacríticos» por respeto a Kant. En cualquier caso, fueron publicados tras su muerte y constituyen ahora la parte más conocida de su obra.

MK

HAMILTON, WILLIAM (1788-1856), filósofo y lógico escocés. Nacido en Glasgow y educado en esa misma ciudad, así como en Edimburgo y Oxford, Hamilton fue durante la mayor parte de su vida profesor de la Universidad de Edimburgo (1821-1856). Aunque difícilmente se le puede considerar como un seguidor ortodoxo o acrítico de Reid y Stewart, llegó a ser considerado como uno de los miembros más destacados de la escuela escocesa del sentido común. Su «filosofía de lo condicionado» tiene un cierto sabor kantiano. Al igual que Kant, sostuvo que sólo podemos conocer «las manifestaciones relativas de algo existente, y forma parte de nuestro más alto saber el reconocer que es imposible para la filosofía el aprehenderlo en sí mismo». Sin embargo, y a diferencia de Kant, ofreció argumentos a favor de un «realismo naturalista» en la tradición de Reid. La doctrina de la relatividad del conocimiento se ha mostrado a los ojos de muchos –incluyendo J. S. Mill– contradictoria con su realismo. Para Hamilton, estas dos posiciones pueden mantenerse juntas gracias a una cierta forma de intuicionismo que pone su énfasis sobre determinados hechos de la conciencia, los cuales son a la vez primitivos e incomprensibles. Éstos son, aunque elementos constitutivos del conocimiento, «formas menos del conocimiento que de la creencia». En lógica sostuvo una doctrina que implicaba la cuantificación sobre predicados y un punto de vista según el cual las proposiciones pueden reducirse a ecuaciones.

Véase también FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN.

MK

HAN FEI TZU, conocido también como el Maestro Han Fei (siglo III a.C.). Teórico del legismo político chino. Fue príncipe del Estado de Han y discípulo de Hsün Tzu. Su pensamiento, compilado en el texto que lleva por título *Han Fei Tzu*, se ocupa principalmente del método de gobierno y está dirigido a legisladores y gobernantes. Han Fei Tzu consideró que los seres humanos son egoístas por naturaleza y que difícilmente pueden ser transformados por la educación o los ejemplos morales. De acuerdo con ello, el gobernante ha de instituir un sistema de leyes *(fa)* precisamente formulado y difundido con claridad que regule su conducta, reforzándolo con castigos adecuados. Los funcionarios, además de verse sujetos a las leyes, deben ser recompensados o castigados dependiendo de si su actuación coincide con sus obligaciones oficiales y con los planes propuestos. El gobernante debería reforzar este sistema actuando estrictamente y sin favoritismos, debería igualmente rehuir el contacto con sus subordinados para evitar una familiaridad impropia, escondiendo sus gustos personales para evitar que sean explotados por sus subordinados. Si se establece adecuadamente la maquinaria de gobierno, éste debería funcionar suavemente con mínimas intevenciones del legislador.

Véase también LEGISMO CHINO.

K-LS

HAN YÜ (768-824), poeta y ensayista chino: pese a carecer de profundidad filosófica, fue, no obstante, el primero en poner de manifiesto la «transmisión correcta» del Camino desde los emperadores sabios a Confucio y Mencio. Sus puntos de vista influyeron profundamente en el pensamiento neoconfuciano durante la dinastía Sung. Hizo una defensa vigorosa del confucianismo frente al budismo y el taoísmo a partir de condicionamientos de tipo cultural: las monjas y monjes son parásitos para la sociedad. Formuló también una teoría tripartita por la cual la naturaleza del hombre tiene grados inferiores, medios y superiores.

Véase también CONFUCIANISMO, CONFUCIO, MENCIO, NEOCONFUCIANISMO, TAO-T'UNG.

S-HL

HARDENBERG, FRIEDRICH VON, véase **NOVALIS.**

HARE, R(ICHARD) M(ERVYN) (1919-2002), filósofo inglés, reconocido como uno de los filósofos morales más influyentes del siglo XX y padre del prescriptivismo en metaética.

Hare fue educado en Rugby y en Oxford y pasó a continuación a servir en el ejército británico durante la Segunda Guerra Mundial. Pasó varios años como prisionero de guerra en Birmania. En 1947 obtuvo una plaza en el Balliol College y en 1966 fue nombrado White's Professor of Moral Philosophy en la Universidad de Oxford. Tras retirarse de Oxford obtuvo el cargo de Graduate Research Professor de la Universidad de Florida (1983-1993). Sus principales obras son *Language of Morals (El lenguaje de la moral)* (1953), *Freedom and Reason* (1963), *Moral Thinking* (1981) y *Sorting out Ethics* (1997). También se han publicado diversas colecciones de ensayos y una colección de artículos de importantes filósofos en los que se hacen comentarios sobre su obra (SEANOR y FOTION [eds.], *Hare and Critics*).

De acuerdo con Hare, una exploración cuidadosa de la naturaleza de nuestros conceptos morales revela que los juicios acerca de aquello que uno debe hacer desde un punto de vista moral consiste en expresiones de la voluntad, o de ciertos compromisos a actuar que se ven sujetos a determinados requisitos lógicos. Debido a que los juicios morales son *prescriptivos,* no podemos subscribirlos de forma sincera a menos que estemos dispuestos también a cumplirlos en las circunstancias apropiadas.

Dado que los juicios morales son, asimismo, prescripciones de tipo *universal*, no podemos suscribirlos de forma sincera si no estuviéramos dispuestos a acatarlos en caso de hallarnos en la circunstancia de otra persona con sus propias preferencias. Hare concede más adelante que imaginarnos de una forma vívida a nosotros mismos por completo en la situación de otras personas implica adquirir preferencias acerca de lo que habría de sucedernos en aquellas situaciones que reflejan perfectamente lo que esa persona quiere para sí misma. De este modo, tomamos idealmente decisiones acerca de una prescripción de tipo universal tomando como punto de partida no sólo nuestras preferencias actuales, acerca de la situación real, sino también las nuevas preferencias que podríamos tener en caso de vernos por completo en la situación de la otra persona. Aquello que cabe prescribir de forma universal es lo que maximiza la satisfacción de esta amalgama de preferencias. De este modo, Hare concluye que su teoría del juicio moral lleva a un utilitarismo en función de la satisfacción de las preferencias. En cualquier caso, y como la mayoría de los utilitarisas, Hare sostiene que el mejor modo de maximizar la utilidad es disponer de, y por lo general actuar sobre, ciertas disposiciones no directamente utilitarias –como, por ejemplo, no agredir o robar, o como puede ser también el mantener las promesas o decir al verdad, el responsabilizarse de la propia familia, etcétera.

Véase también EMOTIVISMO, ÉTICA, PRESCRIPTIVISMO, UTILITARISMO.

BWH

HART, H(ERBERT) L(IONEL) A(DOLPHUS) (1907-1992), filósofo inglés, responsable de la recuperación de la filosofía del derecho y política tras la Segunda Guerra Mundial. Tras colaborar con la inteligencia militar durante la guerra, Hart abandona una prometedora carrera legal para unirse a la Facultad de Oxford, donde se convierte en un brillante profesor, un crítico habil y un generoso mentor para muchos colegas.

Al igual que otros «positivistas legales» anteriores como Bentham y John Austin, Hart acepta la «separación de la ley y la moral»: los estándares morales pueden ser deliberadamente incorporados a la ley, pero no existe una conexión necesaria o sistemática entre la ley y los principios morales correctos. En *The Concept of Law* (1961) critica la idea defendida por Bentham y Austin según la cual las leyes son órdenes sostenidas por la amenaza del soberano de una comunidad política –alguna persona o personas que disfrutan de la obediencia habitual de la comunidad y que no deben obediencia a ninguna otra– para desarrollar una concepción más compleja en la cual la ley es una «unión de reglas primarias y secundarias». Hart admite que un sistema legal debe contener algunas reglas «primarias» destinadas a «imponer y obligar» que limiten la libertad. Pero muestra que también ha de incluir reglas independientes capaces de «conferir poder» y destinadas a facilitar la elección. Demuestra que el sistema legal precisa ciertas reglas «secundarias» destinadas a crear cargos públicos y a autorizar la acción legal tales como el acto de legislar. También se incluyen aquí «reglas de reconocimiento» destinadas a determinar qué otras reglas son válidas dentro del sistema.

Hart sostiene que las reglas que establece la ley poseen una «textura abierta», con un núcleo formado por un significado bien determinado y un anillo en el que el significado es indeterminado. De este modo, se entiende por qué en ocasiones es posible responder a algunas cuestiones legales pero no a todas. Considera que las reclamaciones ante los tribunales están destinadas a descubrir el significado de la ley en aquellos casos en los que existen interpretaciones rivales razonables de la misma y reconoce que la justicia debe decidir en esos «casos difíciles» a través de la importante tarea de rellenar los huecos «legislativos» que deja la ley.

La primera obra de Hart constituye un influyente estudio (con A. M. Honoré) sobre la causalidad en el derecho *(Causation in the Law*, 1959). Su lección inagural como profesor de Jurisprudencia, titulada «Definition and Theory in Jurisprudence» (1953), da inicio a un largo estudio sobre los derechos que tiene reflejo también en *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and political Theory* (1982) y en *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (1983).

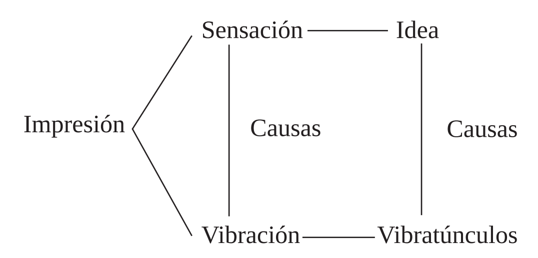
Fue un defensor de las políticas públicas de tipo liberal. En *Law, Liberty and Morality* (1963) refuta la advertencia que formula lord Devlin según la cual una sociedad tiende a reforzar el código de su mayoría moral, sea el que sea. En *The Morality of the Criminal Law* (1965) y en *Punishment and Responsability* (1968), Hart contribuye substancialmente al desarrollo de las teorías normativas y de las teorías analíticas del delito y el castigo.

Véase también DERECHOS, FILOSOFÍA DEL DERECHO, FILOSOFÍA POLÍTICA, LIBERALISMO.

DL

HARTLEY, DAVID (1705-1757), físico y filósofo británico. Aunque el concepto de asociación de ideas es antiguo, Hartley ha sido considerado como el fundador del asociacionismo como una disciplina autosuficiente en psicología. Al margen de las similitudes entre su psicología asociacionista y la de Hume, Hartley desarrolló su sistema de forma independiente mostrando reconocimiento tan sólo a los escritos del padre John Gay (1699-1745). Hartley fue uno de los muchos pensadores ilustrados

que aspiraron a ser, en palabras de Peter Gay, «Newtons de la mente». En Hartley, este propósito tomó la forma de un intento de unir la psicología asociacionista con la fisiología, un proyecto desarrollado en profundidad más tarde por Bain. Su principal obra, *Observation on Man* (1749), describe los sucesos mentales y neurológicos como algo que opera en vías paralelas en las cuales los sucesos neurológicos provocan sucesos mentales. En el lado de lo mental, Hartley distingue (como Hume) entre sensación e idea. En la parte fisiológica, Hartley adoptó la concepción newtoniana de la transmisión nerviosa por medio de las vibraciones de una fina substancia granular que se halla dentro de los conductos nerviosos. Las vibraciones dentro de los nervios sensoriales que rodean el cerebro corresponden a las sensaciones que las causan, mientras que las pequeñas vibraciones en el cerebro, *vibratúnculos*, corresponden a las ideas. Hartley propone una única ley de asociación, contigüidad modificada por la frecuencia, la cual toma dos formas, una para la parte mental y otra para la parte neurológica: las ideas o vibratúnculos que ocurren juntos con regularidad acaban por ser asociados. Hartley distinguió entre *asociación simultánea*, la conexión entre ideas que ocurren al mismo tiempo, y *asociación sucesiva*, entre ideas que se suceden una a continuación de la otra. Las asociaciones sucesivas tienen lugar sólo en una dirección de avance; no hay asociaciones hacia atrás, una tesis que genera una gran controversia en los últimos estudios experimentales de la memoria.



Véase también ASOCIACIONISMO.

THL

HARTMANN, EDUARD VON (1842-1906), filósofo alemán; intentó sintetizar el pensamiento de Schelling, Hegel y Schopenhauer. El más importante de sus quince libros fue *Philosophie des Unbewussten (Filosofía de lo inconsciente,* 1869). Para Hartmann, tanto la voluntad como la idea están interrelacionadas y son expresión de una «cosa-en-sí-misma» absoluta. Lo inconsciente es la esencia activa en los procesos psíquicos y naturales y constituye la teleología dinámica de la vida orgánica. Sostuvo, de forma algo paradójica, que la teleología inmanente en el orden del mundo y en el proceso de la vida conduce al conocimiento de la irracionalidad de la «voluntad-de-vivir». La maduración de la conciencia racional conduciría, según él, a la negación de todo el proceso volitivo haciendo que todo el proceso del mundo cese en su actividad. Las ideas indican el «qué» de la existencia y constituyen, junto con la voluntad y lo inconsciente, los tres modos del ser. Al margen de su pesimismo, este trabajo gozó de considerable popularidad.

Hartmann supuso una combinación inusual de idealista especulativo y filósofo de la ciencia (defendiendo el vitalismo y atacando el materialismo mecanicista): su ética pesimista fue parte del drama cósmico de la redención. Algunos de sus últimos trabajos tienen que ver con una forma crítica de darwinismo que le conduce a adoptar una posición evolucionista positiva que socavó su pesimismo previo. Su posición filosófica general es descrita por él mismo como un «realismo trascendental». Hay pocas dudas de que su metafísica de lo inconsciente prepara el camino para la doctrina freudiana del inconsciente.

Véase también **FREUD, HEGEL, SCHELLING, SCHOPENHAUER.**

GJS

HARTMANN, NICOLAI (1882-1950), filósofo alemán de origen lituano. Impartió docencia en las universidades de Marburgo, Colonia, Berlín y Gotinga y escribió más de una docena de grandes obras dedicadas a la historia de la filosofía, la ontología, la epistemología, la ética y la estética. Realista en epistemología y ontología, Hartmann vino a sostener que la cognición es la aprehensión de algo independiente del acto de aprehensión o de cualquier otro suceso mental. Una fenomenología adecuada, como la de Husserl, habría de reconocer, en su opinión, que aprehendemos no sólo objetos espaciotemporales particulares, sino también «objetos ideales», «esencias», que Hartmann identificó explícitamente con las Formas platónicas. Entre éstos se encuentran los valores éticos y los objetos de la lógica y las matemáticas. Nuestra aprehensión de los valores tiene un carácter emocional, tal y como Scheler había mantenido. Este punto de vista es compatible con su objetividad y con su independencia frente a la mente, ya que las emociones son, precisamente, otro modo de aprehensión. Este aspecto se aplica, de todos modos, sólo a los valores éticos. Los valores estéticos son esencialmente subjetivos; existen sólo para el sujeto que los experimenta. El número de valores éticos es, en realidad, más grande de lo que generalmente se ha considerado y los valores no son, además, derivables a partir de un único valor fundamental. En el mejor de los casos, sólo somos capaces de apreciar un número limitado de ellos, y éstos no son, además, sa-

tisfacibles de forma simultánea. Esto explica, y en alguna medida justifica, la existencia del desacuerdo moral tanto entre las personas como entre culturas enteras.

Hartmann se vio influido claramente por Platón, Husserl y Scheler. No obstante, fue un filósofo original por derecho propio. Ha tenido menos reconocimiento del debido a causa, posiblemente, de que su pensamiento fue bastante diferente del imperante en su época en la tradición anglosajona y también en la continental. La que es posiblemente su principal obra, *Ética,* fue publicada en alemán en 1926, un año antes de que apareciese en alemán *El ser y el tiempo* de Heidegger, y finalmente traducida al inglés en 1932.

PB

HARTSHORNE, CHARLES (1897-2000), máximo exponente de la filosofía de los procesos y de la teología en el último periodo del siglo XX. Tras obtener su doctorado en Filosofía por Harvard en 1923, su actividad comienza a verse influida por Whitehead, para publicar más adelante junto con Paul Weiss *The Collected Papers of C. S. Peirce* (1931-1935). En *The Philosophy and Psychology of Sensation* (1934) Hartshorne sostiene que todas las sensaciones vienen a formar una especie de *continuo afectivo*. Estas ideas se incorporan más adelante en una especie de *metafísica neoclásica* caracterizada por su pampsiquismo, indeterminismo y teísmo. La naturaleza es un teatro en el que tienen lugar las distintas interacciones entre núcleos efímeros de la actividad creativa, cada uno de los cuales se hace objetivamente inmortal en la memoria de Dios.

En *Man's Vision of God* (1941) Hartshorne critica con severidad a los filósofos por haberse mostrado escasamente interesados por las diversas formas de teísmo. Su alternativa, denominada *ateísmo dipolar,* defendido en *The Divine Relativity* (1948), presenta a Dios como un ser supremamente conectado y en perfecta correspondencia con la realidad entera. El universo es el cuerpo de Dios. Lo divino es, desde diferentes aspectos, finito e infinito, eterno y temporal, necesario y contingente. Establecer la existencia de Dios se convierte en un proyecto metafísico que es caracterizado por Hartshorne en *Creative Synthesis* (1970) como la búsqueda de verdades necesarias sobre Dios. El elemento central en su búsqueda de la existencia de Dios, denominado *argumento global,* constituye una versión modal del argumento ontológico, el cual intenta ser recuperado en *The Logic of Perfection* (1962) y en *Anselm's Discovery* (1965).

En *Creative Synthesis* articula también la teoría de que los valores estéticos son los de mayor universalidad y de que la belleza constituye un elemento mediador entre los extremos del orden/desorden y simplicidad/complejidad. En *The Zero Fallacy* (1997), que constituye el vigésimo libro de este autor, resume su evaluación de la historia de la filosofía –igual que en *Insghts and Oversights of Great Thinkers* (1983) y en *Creativity in American Philosophy* (1984)– e introduce una serie de importantes refinamientos en su metafísica.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, FILOSOFÍA PROCESAL, PAMPSIQUISMO, WHITEHEAD.

DWV

HC, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

HEBREO, LEÓN, véase **ABRABANEL, JUDAH.**

HECHO, véase **ESTADO DE COSAS.**

HEDONISMO, punto de vista según el cual el placer (incluyendo aquí la ausencia de dolor) es el único bien intrínseco en la vida. El hedonismo puede sostener que, moral aparte, las personas buscan inevitablemente el placer (hedonismo psicológico); que, dejando la psicología a un lado, la moral nos impulsa a buscar el placer (hedonismo ético), o que inevitablemente buscamos, y debemos buscar, el placer (hedonismo ético y psicológico combinados).

El hedonismo psicológico admite una variedad de posibles formas. Se puede sostener, por ejemplo, que toda motivación se basa en la expectativa de un placer presente o futuro. Es más plausible, no obstante, considerar que todas las elecciones relativas a acciones futuras están basadas en el hecho de obtener un mayor placer actual sobre la *hipótesis* de actuar de un modo y no de otro. Todavía es posible encontar un tercer tipo de hedonismo –que tiene sus raíces en la psicología empírica– que sostiene que el logro del placer es una motivación fundamental para una amplia clase de organismos (incluyendo el ser humano) y que es responsable, a través de algún tipo de condicionamiento, de todas las motivaciones adquiridas.

El hedonismo ético puede recurrir, aunque no necesariamente, a alguna forma de hedonismo psicológico para apoyar sus posiciones. En el peor de los casos, puede suceder que la verdad de alguna forma de hedonismo psicológico haga del hedonismo ético una posición vacía de contenido, pero no falsa. Como teoría de los valores (una teoría acerca de lo que en última instancia es bueno), el hedonismo ético ha acabado llevando a una de las dos concepciones de la acción moralmente correcta. Ambas son, en cualquier caso, expresiones del consecuencialismo moral en la medida en que juzgan las acciones estrictamente en función de lo que son sus consecuencias. Para las formulaciones habituales del utilitarismo, las acciones son juzgadas por la cantidad de placer que ellas suministran para todos (los seres

sentientes); para alguna de las versiones del egoísmo ético, las acciones son juzgadas más bien por sus consecuencias para el *propio* placer. Ni el egoísmo, ni el utilitarismo, de todos modos, deben ser en última instancia asociados a la teoría hedonista del valor.

Una teoría hedonista del valor admite una variedad de afirmaciones acerca de las fuentes y tipos característicos del placer. Un asunto problemático ha sido determinar qué actividades arrojan la mayor *cantidad* de placer; algunos de los principales candidatos son ciertas formas de discurso intelectual o filosófico, la contemplación de la belleza y otras actividades que estimulan el «placer de tipo sensorial». La mayoría de los hedonistas filosóficos, al margen de las asociaciones típicas del término, no han abrazado la idea del placer sensual. Otro problema, planteado por J. S. Mill, es si las diferentes variedades de placer admiten diferencias *cualitativas* (así como cuantitativas). Suponiendo incluso que sean iguales en cantidad, ¿podemos decir, por ejemplo, que los placeres de la actividad intelectual son cualitativamente superiores a los que se producen al ver deportes por televisión? Si se sostienen tales afirmaciones, ¿estaríamos entonces apartándonos del hedonismo estricto al introducir una distinción del valor no basada realmente en los placeres?

La mayoría de los filósofos ha encontrado el hedonismo –tanto ético como psicológico– exagerado en sus afirmaciones. Una dificultad para ambos tipos de hedonismo es la llamada *paradoja del hedonismo,* que puede formularse como sigue. La mayor parte de los mejores y más profundos placeres de la vida (el amor, la crianza de los niños, el trabajo) parecen surgir con mayor frecuencia en aquellas personas que realizan una actividad por razones distintas de la búsqueda del placer. Por tanto, no sólo es dudoso que siempre busquemos (o sólo valoremos) el placer, sino que es además dudoso que el mejor modo de alcanzarlo sea precisamente el buscarlo.

Otro campo problemático es el de la felicidad en lo que tiene que ver con el placer. En la tradición aristotélica, la felicidad es ampliamente entendida como algo próximo al bienestar, y es vista, entonces, de forma bastante plausible, como un tipo de fin natural de todas las actividades humanas. Pero la «felicidad» vista en este sentido es más amplia que el «placer», ya que este último designa un tipo particular de sentimiento, mientras que el «bienestar» no lo hace. La atribución de felicidad parece ser, además, normativa en un sentido en que no lo son las atribuciones de placer. Se supone que una persona que sea realmente feliz ha alcanzado, está alcanzando o espera alcanzar ciertos logros relativos a las preocupaciones «auténticamente centrales» de la vida humana. Es evidente que tales logros habrán de provocar sensaciones placenteras, pero es igualmente obvio que ello involucra estados de disfrute activo de ciertas tareas –donde, como en primer lugar señala Aristóteles, no hay sentimientos de placer diferentes de lo que es ejecutar la actividad misma–. En resumen, la tesis aristotélica de que la felicidad es el fin natural de toda actividad humana, incluso si fuera cierta, no parece prestar mucho apoyo al hedonismo, ya sea ético o psicológico.

Véase también ARISTÓTELES, ÉTICA, EUDAIMONISMO, UTILITARISMO, VALOR.

JAM

HEDONISTA, CÁLCULO, véase **BENTHAM.**

HEDONISTA, PARADOJA, véase **HEDONISMO.**

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1770-1831), uno de los filósofos idealistas alemanes más influyentes y sistemático que sobresale también por su filosofía de la historia y de la religión.

Vida y obra. Hegel nació en Stuttgart, siendo el mayor de tres hermanos e hijo de un funcionario de finanzas de rango inferior en la corte del ducado de Wüttemberg. Su madre murió cuando él tenía tan sólo once años. Con dieciocho años, comienza a asistir al seminario de teología o *Stift* que está asociado a la Universidad de Tubinga; estudió Teología y lenguas clásicas y literatura y entabló por entonces amistad con el que sería su futuro colega y adversario, Schelling, así como con el gran genio de la poesía alemana, Hölderlin. En 1793, inmediatamente después de su graduación, acepta un trabajo como tutor para una familia de Berna; en 1897 se muda a Frankfurt con un encargo similar. En 1799 su padre le lega una pequeña pensión que le permite librarse del trabajo de tutor, disponer de libertad para perseguir su propio trabajo e intentar ganar una posición dentro del mundo académico universitario. En 1801, con la ayuda de Schelling, se muda a la ciudad universitaria de Jena, que por entonces ya es ampliamente conococida por ser el hogar de Schiller, Fichte y los hermanos Schlegel. Tras ocupar un puesto de lector durante algunos años, obtiene un cargo de profesor en 1805.

Antes de mudarse a Jena, los escritos de Hegel estaban dedicados principalmente a tratar problemas en el terreno de la moral, la teoría de la cultura y la filosofía de la religión. Hegel compartió con Rousseau y los románticos alemanes muchas dudas acerca de las consecuencias morales y políticas de la Ilustración europea y de la filosofía moderna en general, pese a liderar con entusiasmo lo que indentificó como el *principio de la modernidad*, la «libertad absoluta». Como muchos otros, mostró su temor ante el hecho de que el ataque moderno contra la po-

lítica feudal y la autoridad religiosa diese simplemente como resultado la reformulación de nuevos modos de autoridad dotados aún de capacidad de persuasión. Hegel formó parte de la legión de pensadores alemanes apasionadamente enamorados de la Grecia clásica y de la superioridad de su supuesta armonía social y contrarios por tanto al carácter legalista y autoritario de la religión judía y cristiana.

En Jena coeditó una revista junto con Schelling, *La Revista Critica de Filosofía,* trabajando en los problemas generados por la filosofía crítica o el «idealismo trascendental» de Kant y lo que es su legado a través de la obra de Rheinhold, Fichte y Schelling. Su obra escrita se vio fuertemente influida por estos proyectos y por el intento de extender la búsqueda kantiana de las categorías básicas necesarias para la experiencia, así como por una teoría del sujeto que, a través de algún método no empírico, dé cuenta de dichas categorías. Los problemas relativos a la completitud, interrelación y *status* ontológico de cada una de las estructuras categoriales fueron ciertamente destacados y también lo fueron aquellos que se refieren a la relación entre un agente libre y autodeterminado y las pretendidas restricciones que imponen los principios morales y los demás agentes.

Durante los primeros años en Jena (especialmente antes de que Schelling la abandonara), Hegel se mostró principalmente preocupado por el problema de una filosofía sistemática, entendiendo por tal un modo de dar cuenta de las categorías básicas del mundo natural y de la actividad humana que pudiera fundamentar todas estas categorías a partir de principios comúnmente supuestos, los cuales estuviesen, además, lógicamente relacionados aunque conservaran su independencia mutua. En sus propios términos, se trata de la relación entre una «lógica» y una «filosofía de la naturaleza» y una «filosofía del espíritu». Pasado el año de 1803, mientras prepara la publicación de su propio sistema filosófico, lo que había sido planeado como una breve introducción a este sistema cobra vida y se desarrolla hasta convertirse en una las obras más provocativas e influyentes de Hegel. Trabajando de forma frenética, termina *La fenomenología del espíritu* en un periodo de gran agitación personal y política. Durante la redacción final de la obra, recibe la noticia de que Christina Burkhard va a dar a luz al que sería su hijo ilegítimo (Ludwig nace en febrero de 1807). Se supone que Hegel consiguió finalizar el texto hacia el 13 de octubre de 1807, el mismo día en que las tropas napoleónicas entran en Jena.

Se trata ciertamente de una obra sin precedentes. Aunque parece estar concebida como un tratado acerca del género humano tomado como un sujeto en desarrollo y cada vez más autoconsciente, su contenido recoge un gran número de tópicos que van desde lo que son problemas técnicos en epistemología empirista hasta el significado de los ritos funerarios. El abanico de problemas es tan amplio y éstos tan heterogéneos que aún no se ha alcanzado un acuerdo acerca de si existe algún tipo de unidad de rango superior o, por el contrario, fue todo ello reunido en el último minuto. Se añade a este problema de interpretación el hecho de que Hegel haya inventado un lenguaje propio habitado por «palabras invertidas», «batallas a muerte por el reconocimiento», «conciencias desgraciadas», «reinos animales espirituales» y «almas bellas».

Continuar su carrera universitaria en esta época parecía completamente imposible, así que Hegel intenta procurarse trabajo en Bamberg editando un periódico, para aceptar al año siguiente un encargo por ocho años como director y profesor de Filosofía en el Gymnasium (escuela secundaria) de Nuremberg. En este periodo, cuando cuenta con cuarenta y un años, contrae matrimonio con Marie von Tucher, de sólo veinte. Data también de esta época la que posiblemente es su obra más difícil, su magistral composición en dos volúmenes que lleva por título *La ciencia de la lógica,* y que intenta ser un tratado filosófico sobre los conceptos necesarios en todas las formas posibles de dar cuenta de lo dado.

En 1816 se le ofrece una cátedra en la Universidad de Heidelberg, donde publica la primera de las muchas versiones de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* una obra donde presenta su propio tratamiento sistemático de la relación entre la «lógica» del pensamiento humano y la expresión «real» de tales categorías interconectadas en nuestro modo de entender el mundo natural y en el modo de entender y evaluar nuestras propias actividades. En 1818 acepta un puesto mucho más prestigioso en la Universidad de Berlín, en la que permanece hasta su muerte en 1831. Poco tiempo después de su llegada a Berlín, su influencia empezó a hacerse patente en las letras y la vida intelectual alemana. En 1821, en medio de una creciente crisis política de tipo nacionalista en Prusia, publica su controvertido texto dedicado a la filosofía política, *La filosofía del derecho*. Los textos de sus clases fueron reunidos para ser más tarde publicados como su filosofía de la historia, de la estética y de la religión, así como su historia de la filosofía.

Filosofía. Las ideas más importantes de Hegel se fueron constituyendo de forma gradual como respuesta a una serie de problemas en filosofía y en ocasiones también a sucesos históricos. El lenguaje y tratamiento de los mismos fueron tan heterodoxos como para provocar una profunda controversia tanto sobre el significado de sus posiciones como sobre su corrección. Esto explica que cualquier resumen lo sea tanto de las controversias como de su posición básica.

Su insatisfacción con la ausencia de un dominio de lo público, de cualesquiera formas de solidaridad en los Estados alemanes y en la modernidad en general, y su disgusto hacia lo que llamó la «positividad» de las religiones ortodoxas de su tiempo (por su confianza en la ley, las escrituras y los llamamientos abstractos a la autoridad) le llevaron a diversos intentos de hacer uso de la polis griega y el arte clásico, así como de la interpretación que el cristianismo primitivo hace del amor y de una renovada «religión popular», como contrapesos críticos a estas tendencias. Durante algún tiempo, también consideró mucha de la filosofía moderna y tradicional como meras clasificaciones sin vida alguna que sólo contribuyen a la fragmentación, la miopía y la confusión contemporáneas.

Estas preocupaciones le acompañaron durante toda su vida y hacen que sea justamente reconocido como uno de los primeros pensadores modernos en sostener que lo que había llegado a ser aceptado como uno de los principales problemas de la vida política y social, la legitimidad del poder del Estado, había sido concebido de una forma excesivamente estricta. Existen en la actualidad todo tipo de circunstancias, sostiene, ante las cuales la gente puede satisfacer el criterio moderno de legitimidad y «consentir» el uso de la fuerza, sin llegar a entender los términos dentro de los cuales se plantean esos casos o llegando a aceptarlos en formas atenuadas, manipuladas o confusas. En tales circunstancias, se podría llegar a experimentar la ausencia de conexión entre lo que es la voluntad individual y el contenido real de las instituciones que se supone que esos individuos sancionan. El problema moderno afecta tanto a la *alienación (Entfremdung)* como a la soberanía, un ejercicio de la voluntad en el cual el producto de esa propia voluntad se muestra «extraño» o «ajeno», «otro», y que tiene como consecuencia que la vida moderna, sea como sea que se elija o desee, resulte fundamentalmente insatisfactoria.

De todos modos, durante sus años de Jena, sus puntos de vista acerca de este asunto cambiaron substancialmente. Lo más significativo es que los problemas genuinamente filosóficos pasan a ocupar un lugar central dentro del drama hegeliano. Dejó de considerar la filosofía como un tipo de actividad que se socava a sí misma y que simplemente puede prepararnos para un salto hacia la genuina «especulación» (básicamente la posición de Schelling al respecto) y empezó a avanzar un tipo único de reflexión comprehensiva y determinada acerca de la interrelación entre todas las alternativas clásicas en filosofía. Mucho más controvertido es su intento de entender el modo en que tales relaciones y transiciones quedaron también reflejadas en la historia del arte, la política y las religiones de las diversas comunidades históricas. De este modo, llega a ver la filosofía como algún tipo de reunión de toda su historia pasada, como una realización de la mera parcialidad, más que de la falsedad. Mediante la comprensión de la «lógica» de tal desarrollo sería posible obtener una suerte de reconciliación con las consecuencias de dicho proceso racional o, al menos, con las potencialidades inherentes en la vida contemporánea.

Es en estas influencias y desarrollos donde se hace patente uno de los aspectos revolucionarios de Hegel. Mientras que Hegel afirma con frecuencia que el tema central de la filosofía es la «razón», o el «Absoluto», el supuesto incondicionado de toda justificación y evaluación humanas, y, por ello, una interpretación de la «totalidad» dentro de la cual el mundo natural y los fines humanos son «partes», también considera esta afirmación como expresión del tema central de la filosofía, el cual no es sino la experiencia humana en cuanto tal. La filosofía versa, por tanto, acerca del mundo real en que tiene lugar el desarrollo y el cambio humanos, entendidos éstos como la educación colectiva que la especie humana lleva a cabo por sí y para sí misma. Esto puede ser así, y satisfacer, además, las ideas más tradicionales, porque, dicho con una de sus más famosas afirmaciones, «lo real es racional», o, lo que es lo mismo, porque siempre es posible dar cuenta de la lógica o el orden teleológico, de la necesidad, incluso, de los grandes cambios políticos y conceptuales habidos a lo largo de la historia de la humanidad. Gracias a ello podemos darnos garantías de que el modo en que nuestra especie ha venido a conceptualizar y evaluar no es finito o contingente, sino que es «idéntico» con «lo que hay, en cuanto a verdad». Esta *teoría de la identidad* o *conocimiento absoluto* supone que seremos capaces entonces de estar «en casa» en el mundo y, así, que seremos capaces de entender lo que los filósofos han intentado entender siempre, «cómo las cosas, entendidas éstas en el sentido más amplio del término, dependen unas de otras, también en el sentido más amplio del término». El modo en que las cosas dependen unas de otras se debe, en última instancia, «a nosotros mismos» en algún sentido colectivo, histórico y «lógico». En un pasaje muy discutido de sus clases dedicadas a la *Filosofía de la religión,* Hegel llega a sugerir que con dicha comprensión la historia misma cesaría.

Hay muchos elementos alrededor de esta posición general que han inspirado una cantidad considerable de agitación y controversias. Para sostener afirmaciones como éstas, Hegel tiene que ofrecer argumentos contra un supuesto previo, poderoso y profundamente influyente en el pensamiento occidental: la prioridad del sujeto individual autoconsciente. Este supuesto significa, por ejemplo, que

casi todas las relaciones sociales, casi todas las relaciones mantenidas con otros seres humanos existen, y sólo por ese motivo, porque son establecidas, porque son queridas por individuos que de otro modo permanecerían naturalmente desconectados unos respecto de los otros. Por lo que hace a las afirmaciones que implican conocimiento, supone que mientras que puede haber muchas creencias en una tradición común que podemos compartir de forma irreflexiva con otros, estas creencias compartidas han de ser tomadas también como el *resultado* de la continua reafirmación de los individuos en torno a esas creencias, no importa cuán implícitas o irreflexivas resulten. El hecho de que sean compartidas es simplemente una consecuencia de ser simultáneamente afirmadas por todos los individuos afectados.

El tratamiento de Hegel requiere una presentación muy distinta del problema, una en la que se insiste en la prioridad de algún tipo de sujeto colectivo al cual denomina «espíritu» del hombre o *Geist*. Su teoría general del cambio histórico y conceptual precisa del supuesto de un sujeto colectivo tal, que de él se pueda llegar a afirmar que está en «proceso hacia la autoconciencia», lo cual exige a su vez ofrecer argumentos que impidan que todo esto pueda ser visto como el resultado de la voluntad y la reflexión individuales. Hegel intentó, por contra, mostrar de formas muy diferentes que la formación de lo que puede parecerle a un individuo concreto su propia voluntad, deseo o creencia refleja ya una compleja herencia social que podría ser vista en evolución, en una evolución progresiva dotada de una «lógica» propia. La compleción de este intento colectivo en el autoconocimiento da lugar a lo que Hegel denomina la realización del *Espíritu absoluto,* expresión mediante la cual parece aludir tanto a la compleción absoluta del objetivo de la humanidad de conocerse a sí misma, como de la realización en los acontecimientos humanos de algún tipo de transcendencia ajena al hombre, o lo que podría entenderse como la plena expresión de un Dios infinito.

Hegel intentó proponer todas estas tesis acerca de la subjetividad social sin llegar a hipostasiar o reificar en algún sentido ese sujeto, como si existiese de forma independiente de las acciones y pensamientos de las personas. Esta afirmación acerca de la profunda dependencia que muestran los individuos unos respecto de los otros (incluso por lo que respecta a su propia identidad), aunque mantengan al mismo tiempo su independencia, es uno de los ejemplos más conocidos del intento hegeliano de resolución *dialéctica* de muchas de las oposiciones y antinomias tradicionales del pensamiento pasado. Hegel suele afirmar que muchos de los términos que se presentan como contrarios en filosofía, tales como mente/cuerpo, libertad/determinismo, idealismo/materialismo, universal/particular, Estado/individuo, o incluso Dios/hombre, parecen ser incompatibles sólo debido al desarrollo parcial y a la perspectiva incompleta dentro de las que se formulan estas oposiciones.

De este modo, en lo que es uno de sus más famosos ataques a dichos dualismos, Hegel sostiene que la libertad humana no puede ser entendida coherentemente como una autodeterminación puramente racional, independiente de impulsos heterónimos, ni tampoco es posible entender al ser humano como una perpetua oposición entre razón y sensibilidad. En su teoría moral, Kant ha ofrecido argumentos a favor de este último punto de vista, razón por la cual Hegel vuelve con frecuencia a analizar la oposición kantiana entre deber e inclinación como algo completamente típico del dualismo moderno. Hegel sostuvo que la versión kantiana de un principio de racionalidad, el «imperativo categórico», era tan formal y falta de contenido como para no ser de utilidad en la orientación de la acción (no sería capaz de aconsejar o descartar coherentemente ninguna acción) y que «la perspectiva moral» demandaba una motivación tan pura y conforme al deber que ningún ser humano sería capaz de amoldarse a ella. Por el contrario, Hegel sostuvo que los dualismos de la moral pueden ser superados en la *vida ética (Sittlichkeit),* mediante aquellas modernas instituciones sociales, se afirma, que suministran el contenido de los verdaderos «objetos» de la voluntad racional. Estas instituciones, la familia, la sociedad civil y el Estado, no precisan deberes en conflicto potencial con sus propios fines sustantivos, sino que son más bien experimentados como la «realización» de nuestra libre voluntad individual. Es un asunto controvertido saber lo que significa para Hegel una autodeterminación racional auténticamente libre que coopere con, más que coartar, nuestro deseo de felicidad y autorrealización. Muchos comentaristas han podido apreciar que, entre los filósofos modernos, sólo Spinoza, a quien Hegel admiraba profundamente, mostró una insistencia tan destacada en el *compatibilismo,* y en el consiguiente rechazo de la concepción cristiana del hombre como un ser permanentemente dividido en contra de sí mismo.

En sus análisis más ambiciosos de tales oposiciones, Hegel fue lo suficientemente lejos como para afirmar que no sólo se podía mostrar que las alternativas eran últimamente compatibles cuando se pensaban conjuntamente dentro de algún «concepto» *(Begriff)* de orden superior que resolviera o «superase» la oposición, sino que un término en una de esas oposiciones podría ser visto como implicando o requiriendo su contrario, que «postular» una noción tal precisaría, para mantener su consis-

tencia, su propia «negación» y que es este tipo de oposición dialéctica la que podría ser mostrada como pendiente de superación, o *Aufhebung* (término que en alemán significa «anular», «conservar», «elevar»).

Esta propuesta relativa al desarrollo dialéctico de nuestras nociones fundamentales ha sido la más fuertemente criticada de toda la filosofía de Hegel. Muchos críticos han mostrado sus dudas de que un cambio conceptual tan básico pueda ser explicado por medio de una especie de crítica interna, una que simplemente desarrolla los supuestos inherentes en la afirmación de alguna noción, posición, etc. Este problema ha hecho que las críticas se dirijan principalmente a la *Ciencia de la lógica* hegeliana, lugar en el que se intenta mostrar que el intento de categorizar lo que es, simple e inmediatamente, como «ser» es un intento que conduce a la «negación de ello mismo», o que finaliza por categorizar lo que es como «nada» para buscar a continuación una resolución de esta autonegación en la categoría del «devenir». Este análisis se prolonga en un extenso argumento que pretende mostrar que cualquier intento de categorizar cualquier cosa en absoluto debe hacer uso finalmente de la distinción entre «esencia» y «apariencia» y de elementos de silogística, así como de la propia lógica dialéctica hegeliana. Los detalles e incluso el esquema general de esta idea han resultado ser altamente polémicos. Por desgracia, buena parte de esta polémica se ha confundido con la popularización que asocia el complejo formado por «tesis», «antítesis», «síntesis» a la teoría de la dialéctica hegeliana. Estas rudas nociones mecánicas fueron introducidas en 1837 por un poco sensible comentarista de la obra de Hegel llamado Heinrich Moritz Chalybäus, pero nunca fueron ultilizadas de nigún modo por el propio Hegel.

Otros autores han sostenido que las tensiones que Hegel identifica en diversas doctrinas y prácticas precisan un análisis mucho más amplio del contexto histórico, y en especial económico, en el que se formulan y adquieren importancia, o que precisan también una atención mucho más detallada a los descubrimientos empíricos o paradojas que, en última instancia, contribuyen al cambio conceptual básico.

Aquellos que se han ocupado de este último problema han suscitado igualmente preguntas que afectan a la relación lógica entre lo universal y lo particular que se desprende del análisis hegeliano. Hegel, siguiendo en esto a Fichte, radicaliza una de las afirmaciones que hace Kant a propósito de la inaccesibilidad de la singularidad pura en las sensaciones («las intuiciones sin conceptos son ciegas»). Hegel imputa a Kant no haber obtenido conclusiones lo suficientemente radicales a partir de esa afirmación tan marcadamente antiempírica y le imputa, igualmente, no haber repensado completamente la diferencia tradicional entre «lo que le es dado a la mente» y «lo que la mente hace con lo dado». Al contrario, Hegel se muestra seguro de disponer de una teoría de lo «universal concreto», conceptos que no pueden ser entendidos como pálidas generalizaciones o representaciones abstractas de singulares dados, ya que aquellos son precisos en primer lugar para aprehender los singulares. Éstos no son dependientes de un conocimiento inmediato de los singulares, no existe de hecho tal conocimiento. Los críticos se preguntan si Hegel deja algo de lo que podría ser una teoría de lo particular y si no sostiene, más bien, que lo singular, o lo que corresponda a esa noción, no es ahora sólo una especie de colección de interrelaciones entre conceptos, en la que los detalles concretos de la organización del mundo natural y la historia humana se deducen como necesidades conceptuales en la *Enciclopedia* de Hegel. Esta interpretación, según la cual Hegel opina que todas las entidades son realmente los pensamientos, expresiones o modos de una única substancia mental y que esta mente se desarrolla y postula a sí misma con algún tipo de necesidad conceptual, ha recibido el nombre de *panlogismo*, término filosófico acuñado por Hermann Glockner, un comentarista de la obra de Hegel de la primera mitad del siglo XX. Esta lectura es muy polémica.

Sus críticos se han centrado principalmente en las implicaciones de esta tesis en la teoría política hegeliana, donde la gran oposición establecida por la modernidad entre individuo y Estado parece sujeta a la misma lógica, por lo que se puede afirmar entonces que la auténtica individualidad reside en, y sólo en, el universal político, esto es, en el Estado. Así, por una parte, se ha valorado la filosofía política de Hegel por su pronta identificación y análisis de un nuevo aspecto fundamental de la vida contemporánea, el dominio totalmente distinto de la vida *política* en la modernidad o la independencia del «Estado» frente al mundo social constituido por sujetos particulares envueltos en competición y asociación privada («sociedad civil»). Por otra parte, su intento de defender la compleción de esos dominios en el Estado, o la afirmación de que los individuos sólo puedan ser libres en alianza con el Estado han sido, al menos desde Marx, uno de los aspectos más criticados de su filosofía.

Por último, los críticos se han dirigido a analizar la intención que subyace a posiciones tales como: la permanente insistencia de Hegel por encontrar algún tipo de unidad básica entre las múltiples esferas en que se halla fragmentado el pensamiento y la existencia modernos, y su demanda de que esa unidad se articule en algún tipo de discurso, yendo

más allá de un mero sentimiento o de una vaga propuesta a realizar en un edificio especulativo. Los pensadores posthegelianos han mostrado siempre sus sospechas hacia la integración de la experiencia moderna en una totalidad, sosteniendo que, con la destrucción del mundo premoderno, tal vez debamos conformarnos con las esferas autónomas y desconectadas en que se dividen los intereses modernos.

A lo largo de sus cursos se desarrollan estos temas mediante una serie de tratamientos de muy amplio alcance que afectan a las instituciones básicas de la historia cultural. La propia historia es tratada fundamentalmente como historia política y, siguiendo el estilo caraterístico de Hegel, se afirma que las épocas principales de la historia política son las que han sido debido a las contradicciones internas de las épocas anteriores, y todo ello ha de ser así hasta que se alcance y realice una conciencia política final. El arte se trata igualmente como una actividad en progreso, evolucionando desde el simbolismo primitivo, pasando por la etapa «clásica», hasta alcanzar la máxima expresión autoconsciente de la subjetividad estética, el arte romántico. Las *Lecciones de filosofía de la religión* encarnan estos temas en una de las formas más polémicas, ya que Hegel trata la religión y su desarrollo como un tipo de descripción o «representación» accesible de sus propios puntos de vista acerca de la relación entre el pensamiento y el ser, la adecuada interpretación de la finitud humana y el «infinito» y la naturaleza esencialmente social y comunitaria de la vida religiosa. Esto ha inspirado uno de los debates más caraterísticos entre los estudiosos de la obra de Hegel, entre los que se puede encontrar un grupo que afirma que la apropiación que Hegel hace de la religión muestra cómo sus propios temas son en esencia religiosos (aunque en una versión algo extraña de un panteísmo cristiano), y aquellos otros que sostienen que el resultado es un tratamiento tan hegelianizado de los problemas religiosos que apenas queda nada en ellos de religioso.

Influencias. Aunque durante las décadas que siguieron a su muerte los autodenominados hegelianos llevan a cabo una considerable tarea en los campos de la filosofía del derecho, la filosofía política y la estética, la mayoría de los defensores de Hegel en el terreno académico se mostraron más bien interesados por su teología, muchos de ellos interesados en defender una interpretación de Hegel consistente con los puntos de vista cristianos tradicionales acerca de un Dios personal y de la inmortalidad individual. Esto empieza a cambiar con la obra de «jóvenes hegelianos» tales como D. F. Strauss (1808-1874), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882), y Arnold Ruge (1803-1880), los cuales vienen a hacer hincapié en las dimensiones humanísticas e históricas del tratamiento que Hegel hace de la religión, rechazando las tendencias del viejo hegelianismo hacia la reconciliación con la vida política contemporánea y reinterpretando y extendiendo el tratamiento hegeliano de la actividad productiva del espíritu humano (concentrándose más en el trabajo que en la vida intelectual y cultural). El propio Strauss caracteriza el debate utilizando los términos de hegelianos de «derecha», «centro» e «izquierda», según se fuese crítico o conservador en política o se mantuviese un punto de vista teísta o humanista acerca del *Geist* hegeliano. El más famoso entre todos los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierdas fue Marx, especialmente durante sus días en París como coeditor junto con Ruge de los *Deutsch-französischen Jahrbücher* (1844).

En Gran Bretaña, debido a su gran tradición escéptica, empirista y utilitaria, la obra de Hegel tuvo poca importancia prácticamente hasta el periodo final del siglo XIX. En ese momento, filósofos como T. H. Green (1836-1882) y Edward Caird (1835-1908) rescatan algunos de los móviles holistas de Hegel y desarrollan una lectura neohegeliana de problemas en política y religión que empezaron a tener influencia en la academia. Los pensadores más destacados de la generación siguiente de neohegelianos fueron Bernard Bosanquet (1848-1923), J. M. E. McTaggart (1866-1925) y especialmente F. H. Bradley (1846-1924), los cuales se mostraron profundamente interesados en muchas de las implicaciones metafísicas del idealismo hegeliano, que tomaron como una especie de propuesta a favor de la «conexión interna» existente entre todos los particulares dentro de una única substancia ideal o mental. Moore y Russell lanzaron un exitoso contraataque en nombre de la tradición empirista y de lo que llegaría a conocerse como «filosofía analítica» poniendo fin dentro de su ámbito a la influencia de Hegel (o de lo que quedó del Hegel histórico en las versiones neohegelianas).

En Alemania, Hegel ha continuado ejerciendo su influencia sobre un número de diferentes escuelas neomarxistas, especialmente la Escuela de Frankfurt, el grupo formado en torno al proyecto de una «teoría crítica» (en particular Theodor Adorno, Max Horkheimer, y Herbert Marcuse). También fue extremadamente influyente en Francia, en especial gracias a las clases de un brillante e idiosincrático emigrante ruso, Alexander Kojève, quien explicó a Hegel en la década de 1930 en la École practique des hautes études a los partidarios de Merleau-Ponty y Lacan. Kojève estuvo tan influido por Marx y Heidegger como por Hegel, pero sus clases animaron a muchos pensadores a volver de nuevo al tratamiento hegeliano de la autodefinición del hombre en el tiempo y a la historicidad de

todas las instituciones y sus prácticas, forjando así una inusual conexión entre Hegel y el existencialismo de posguerra.

Los tópicos del pensamiento hegeliano continúan reapareciendo en la hermenéutica contemporánea, en las corrientes «comunitaristas» en ética y en la creciente atención dada al cambio conceptual en la filosofía de la ciencia. Esto ha supuesto para muchos que Hegel pase a ser considerado no sólo como el origen de una tradición característica en Europa que hace hincapié en la naturaleza histórica y social de la existencia humana, sino también como un contribuyente potencial a muchos nuevos tratamientos, con frecuencia interdisciplinares, de la filosofía.

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, IDEALISMO, KANT.

RBP

HEGELIANOS, JÓVENES, véase **HEGEL.**

HEGESIAS, véase **CIRENAICOS.**

HEIDEGGER, MARTIN (1889-1976), filósofo alemán, caracterizado por su contribución inicial a la fenomenología y al existencialismo (por ejemplo, a través de Sartre) y por haber allanado el camino a la hermenéutica (Gadamer) y al postestructuralismo (Derrida y Foucault) con la ayuda de sus últimas obras. Nació en Messkirch, en la región de la Selva Negra, e inició su formación intentando ingresar en los jesuitas, objetivo que sustituye por su dedicación a la matemática y la filosofía en 1911. En su calidad de colaborador de la Universidad de Friburgo tuvo la ocasión de trabajar con el fundador de la fenomenología, Husserl. Su obra maestra, *Sein und Zeit (El ser y el tiempo,* 1927), fue publicada durante su época de profesor en la Universidad de Marburgo. Esta obra, en contra de la preocupación por la epistemología dominante en aquella época, se centra en la pregunta tradicional de la metafísica: ¿cuál es el ser de los entes en general? Rechaza los intentos abstractos y teóricos por responder esta pregunta para fijar su atención en el individualismo religioso de Kierkegaard y en el influyente movimiento conocido como vitalismo, *Lebensphilosophie,* asociado entonces a los nombres de Nietzsche, Bergson y Dilthey. A partir de aquí viene a desarrollar un tratamiento muy original de los seres humanos en los que éstos son considerados como individuos inmersos en situaciones concretas de acción. Heidegger aceptó la cátedra de Husserl en la Universidad de Friburgo en 1928. En 1933, tras haber sido elegido rector de esa Universidad, se afilió al partido Nazi. Aunque abandona el cargo de rector un año más tarde, hay nuevas evidencias que sugieren que su complicidad con los nazis se prolonga hasta el final de la guerra. A partir de la década de 1930, sus escritos empiezan a girar hacia formas de pensamiento «antihumanistas» y «poéticas» en lo que ha dado en llamarse el «segundo Heidegger».

El proyecto que Heidegger se plantea a lo largo de su vida es dar respuesta a la «pregunta por el ser» *(Seinsfrage).* Esta cuestión se plantea en relación a las cosas en general (rocas, herramientas, gente, etc.), preguntando en qué consiste ser una entidad de este tipo. Ésta es la pregunta ontológica que en primer lugar se plantearon por los filósofos griegos desde Anaximandro hasta Aristóteles. Heidegger considera, no obstante, que los filósofos, ya desde el propio Platón, han errado al proceder a responder esta pregunta debido a que han intentado pensar el ser como una propiedad o esencia presente de forma permanente en las cosas. En otras palabras, han caído en la «metafísica de la presencia», la cual se caracteriza por concebir el ser como substancia. Lo que ha pasado desapercibido para la metafísica tradicional son las condiciones contextuales o de fondo que permiten que las entidades se muestren como algo que cuenta o importa en algún respecto. En sus primeras obras Heidegger intenta traer a la luz esta dimensión olvidada reformulando la pregunta por el ser: ¿qué *significa* ser? O, dicho de otra forma, ¿cómo llegan los entes a mostrarse inteligibles a nuestros ojos en ciertos respectos? Esta pregunta reclama a su vez un análisis de la entidad que tiene algún entendimiento previo de las cosas: la existencia humana o *Dasein* (término que en alemán significa «existencia» o «ser-ahí» y que es usado aquí para referirse a las estructuras de los seres humanos que hacen posible la comprensión del ser). La propuesta de Heidegger sostiene que la comprensión preteórica (o «preontológica») del ser por parte del *Dasein* abre un espacio de «clarificación» en el que las entidades pueden mostrarse *como,* digamos, herramientas, protones, números, acontecimientos mentales, etc. Esta clarificación desveladora en la historia es lo que la tradición metafísica ha obviado.

Para clarificar las condiciones que hacen posible una comprensión del ser, Heidegger inicia su *Ser y tiempo* con una analítica del *Dasein*. Heidegger aprecia que las interpretaciones tradicionales de la existencia humana han sido unilaterales, al punto de centrarse sólo en aquellos modos de la existencia que tienen lugar cuando nos hallamos en un proceso de teorización, desestimando por completo la reflexión. Es esta mirada tan estrecha a la actitud del espectador la que conduce a la consideración, presente en Descartes, del yo como una mente o un sujeto que representa objetos materiales –el modelo conocido como sujeto-objeto–. Para conseguir superar esta concepción tradicional, Heidegger se propone describir la «cotidianeidad co-

mún» del *Dasein*, esto es, la conducta ordinaria y prerreflexiva que mostramos cuando nos hallamos enteramente dedicados a alguna actividad práctica. La «fenomenología de la cotidianeidad» ha de capturar la totalidad de la existencia humana, incluyendo nuestros talantes y humores, la capacidad para una auténtica individualidad, y toda la variedad de relaciones y compromisos con el mundo y con los demás. La analítica del *Dasein* es también una ontología hermenéutica en la medida en que suministra un tratamiento del modo en que es posible en general el conocimiento. El resultado de esta analítica es un retrato de la existencia humana que está de acuerdo con lo que Heidegger considera como la experiencia primitiva del ser en Grecia, en la que éste es un «venir-a-presencia» *(physis):* ser humano es ser un acontecimiento temporal de la propia manifestación que hace que todas las otras cosas vengan «a presencia y habiten» el mundo. Desde el fundamento de esta descripción, el concepto tradicional de substancia –mental o física– simplemente no desempeña papel alguno en la comprensión del ser humano. El brillante diagnóstico heideggeriano o «de-construcción» de la tradición sugiere que la idea de substancia sólo surge cuando las condiciones que hacen posibles los entes han sido olvidadas o están ocultas.

Heidegger sostiene que no existe una esencia humana que esté dada de antemano. Por contra, los seres humanos son seres autointerpretativos, al igual que aquello que hacen de sí mismos a lo largo de su vida. De este modo, como actividad cotidiana, el *Dasein* no es un objeto con propiedades, sino más bien el «acaecimiento» de un curso vital que «se extiende entre el nacimiento y la muerte». Entendido como la «historicidad» de un movimiento en el tiempo o «devenir», el *Dasein* posee tres estructuras básicas que son compartidas por todo modo de vida «existencial» (esto es, específico y local). En primer lugar, el *Dasein* se encuentra a sí mismo *arrojado* a un mundo que no ha elegido, contando con la obligación de vivir su vida en un determinado contexto. Esta «facticidad» en nuestras vidas se manifiesta en los talantes que hacen que las cosas nos importen de un modo u otro –por ejemplo, los considerables sentimientos de compromiso que acompañan al hecho de la paternidad en nuestra cultura–. En segundo lugar, como *proyección*, el *Dasein* está siempre pronto a adoptar una posición en su vida actuando en el mundo. Entendida como actividad, la existencia humana está «al frente de sí misma» en dos sentidos: *a)* el tratamiento de situaciones familiares trazan el esquema de las posibilidades que afectan al modo en que pueden ser las cosas en el futuro, y *b)* cada una de nuestras acciones contribuye a formar nuestras vidas en tanto que sujetos de un cierto tipo. El *Dasein* esta dirigido-a-futuro en el sentido de que el cumplimiento en curso de sus posibilidades a lo largo de su vida constituye su identidad (o ser). Decir que el *Dasein* está «orientado-a-la-muerte» es decir que las posiciones que adoptamos (nuestro «entendimiento») definen nuestro ser como una totalidad. De esta manera, los modos reales que tengo de tratar a mis hijos es lo que define mi *ser* padre, con independencia de las intenciones que pudiera tener. Por último, el *Dasein* es *discurso* en el sentido de que siempre nos encontramos articulando –o «discurseando y discutiendo»– las entidades que se muestran en el compromiso absorbente de las situaciones comunes. Estos tres modos de la existencia humana hacen de ella un desvelamiento en el tiempo. La unidad de estas dimensiones –el ser en el mundo, mostrarse al frente de uno mismo y el verse involucrado en las cosas– recibe el nombre de *cuidado*. Esto es lo que significa decir que los seres humanos son entidades cuyo ser está *en cuestión* ante ellos. Al adoptar una posición ante nuestro propio ser, constituimos nuestra identidad a través de lo que hacemos.

La estructura formal del *Dasein* como temporalidad se hace patente a través de los compromisos específicos con el mundo (donde «mundo» se usa del mismo modo en que aparece en expresiones como el mundo de los negocios o el mundo de la academia). El *Dasein* es la manifestación unitaria del ser-en-el-mundo. Uno de los componentes centrales de los primeros trabajos de Heidegger consiste en su descripción del modo en que la relación práctica del *Dasein* con sus instrumentos define el *ser* de las entidades que se muestran en el mundo. Al dar martillazos en un taller, por ejemplo, lo que se nos muestra no es el martillo con sus propiedades, sino más bien una red de relaciones significativas conformadas por nuestros proyectos. El acto de utilizar un martillo está destinado a construir baldas con las que luego formar una estantería, la cual permitirá que tenga un cómodo despacho. El martillo ha de ser entendido en términos de lo que es su lugar en este contexto general de funcionalidad –lo «dispuesto-a-la-mano»–. En otras palabras, el *ser* de los instrumentos –su «definición ontológica»– consiste en sus relaciones con otros instrumentos y su uso real dentro de un contexto práctico general. Vistos desde esta posición, los objetos brutos y carentes de significado que son considerados como algo básico por la tradición metafísica –lo que «está-presente-a-la-mano»– se pueden mostrar sólo cuando se produce una *interrupción* en el manejo ordinario de las cosas, por ejemplo, cuando el martillo se rompe o se pierde. En este sentido, lo que está-a-la-mano puede ser considerado como más primordial que los objetos materiales que son considerados básicos en las ciencias naturales.

Se sigue de todo ello que el ser de las entidades en el mundo está constituido por la estructura de inteligibilidad o «descubrimiento» que es abierta por la actividad práctica del *Dasein*. Este esclarecimiento es la verdad en el sentido original del término griego *aletheia,* que Heidegger interpreta como «des-velamiento». Pero sería erróneo pensar que lo que se afirma aquí es que los seres humanos son al inicio algo dado y que proceden después a generar esa especie de elucidación. Para la doctrina realmente defendida por Heidegger, nuestro *propio* ser como agentes específicos es definido por el mundo al que hemos sido arrojados: en mi taller puedo ser un profesional o un simple aficionado, pero nunca un samurái ante la corte de un señor de la guerra. Nuestra identidad como agentes se hace posible a través del contexto dado por las formas compartidas de vida y prácticas lingüísticas de una vida pública y mundana. Para la mayoría, existimos como un «ellos» *(das Man),* como participantes en el «co-acaecimiento de la gente» *(Volk)* históricamente constituido.

La inmersión de nuestra existencia en un contexto cultural explica la inveterada tendencia hacia la inautenticidad. Cuando nos iniciamos en lo que son los usos de nuestra comunidad, nos vemos inclinados a amontonarnos con la muchedumbre, haciendo lo que ésta hace, adoptando papeles estereotipados y perdiendo así la capacidad para auparnos y definir nuestras propias vidas. Esta *caída* en lo público es vista por Heidegger como un signo del intento de huir del hecho de ser seres finitos enfrentados a la muerte (entendida como la culminación de todas nuestras posibilidades). Cuando a través de la ansiedad y la llamada de la conciencia somos capaces de encarar el hecho de nuestro «estar-orientados-a-la-muerte», nuestras vidas pueden llegar a transformarse. Ser auténtico consiste en encarar con una mirada-clara las propias responsabilidades hacia aquello que la propia vida añade como un todo. Y puesto que nuestras vidas son inseparables de nuestra existencia en comunidad, la autenticidad supone alzarse sobre las posibilidades que circulan en la propia «herencia» con el fin de realizar un *destino* común.

El ideal heideggeriano de «tomar medidas» de forma resuelta ante las situaciones históricas presentes parece haber sido importante en su ingreso en la política en la década de 1930. Según los escritos de ese periodo, los griegos inauguran un «primer comienzo» para la civilización occidental. Los siglos posteriores de olvido (comenzando por la latinización de los términos originales griegos) nos han apartado de la experiencia primigenia de ser enraizada en esa disposición inicial. Heidegger confiaba en que, guiado por las enseñanzas incorporadas en las grandes obras de arte (especialmente la poesía de Hölderlin), el nacionalsocialismo sería capaz de llevar a cabo un rejuvenecimiento del mundo, un «nuevo comienzo» comparable al primer comienzo en la Grecia antigua.

Los últimos escritos de Heidegger intentan escapar al subjetivismo que, según él, domina el pensamiento occidental desde su inicio con Nietzsche. «El origen del arte» (1935), por ejemplo, muestra cómo una gran obra de arte tal como un templo griego, al conformar el mundo en que vive la gente, es capaz de constituir los tipos de personas que pueden habitar ese mundo. En *Una introducción a la metafísica* intenta recuperar la experiencia griega de los seres humanos como seres cuyas tareas de reunir y nombrar *(logos)* son ante todo una *respuesta* a lo que es más que humano. Sus últimos escritos hacen hincapié en todo aquello que es capaz de resistirse al dominio y entendimiento humanos. Términos como «anonadamiento», «tierra» y «misterio» sugieren que aquello que se nos muestra en sí mismo depende de un fondo que no se muestra, que permanece oculto. El lenguaje viene a ser entendido como aquello a través de lo cual cualquier cosa, incluyendo lo humano, resulta primeramente accesible e inteligible. Puesto que el lenguaje es la fuente de toda inteligibilidad, Heidegger sostiene que los seres humanos no hablamos, sino que es más bien el lenguaje el que nos habla –una idea que llega ser central para las teorías postestructuralistas.

En sus escritos de después de la guerra, Heidegger sustituye las nociones de resolución y activismo politico por un nuevo ideal consistente en el dejar-estar *(Gelassenheit),* una posición caracterizada por una reflexión meditativa, por el agradecimiento ante el «don» del ser y por una apertura ante la silenciosa «llamada» del lenguaje. La «coraza» *(Gestell)* tecnológica de nuestra época es tratada no como algo que los seres humanos hacen, sino más bien como una manifestación del ser en sí. El «antihumanismo» de estas últimas obras se aprecia en la descripción de la tecnología (la movilización total con el único fin de la eficiencia) como un suceso epocal en la «historia del ser», un modo en que las cosas tienen que «venir-a-su-propio-ser» *(Erignis)* más que como un logro humano. La historia del «envío» *(Geschick)* del ser se compone de una serie de épocas cada una de las cuales se aparta aún más que la anterior del comienzo originario habido en los presocráticos. Puesto que las capacidades humanas por sí solas no pueden alumbrar una nueva época, la tecnología no puede ser llevada a término por medio de nuestros esfuerzos. Sin embargo, hay un modo no tecnológico de aprehender las cosas que se insinúa en la imagen de un cántaro de cuatro caras formado por cielo, tierra, seres mortales y dioses, y a partir del cual Heidegger reflexiona sobre ciertas formas de poesía que

apuntan hacia un nuevo modo no metafísico de experimentar el ser. A través de una relación distinta con el lenguaje y el arte, y abandonando la «ontoteología» (el intento de fundamentar todas las entidades en una única entidad suprema) podríamos llegar a prepararnos para alcanzar un modo distinto de entender el ser.

Véase también EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA CONTINENTAL, FILOSOFÍA POSMODERNA, HERMENÉUTICA, HUSSERL, VITALISMO.

CBG

HEIDELBERG, ESCUELA DE, véase NEOKANTISMO.

HEISENBERG, PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE DE, véase MECÁNICA CUÁNTICA.

HELMHOLTZ, HERMANN VON (1821-1894), físico y fisiólogo alemán conocido por sus innovadores trabajos en física, en los aspectos fisiológicos de la óptica, en psicología de la percepción y en filosofía de la geometría. Aunque formado incialmente como médico, se distingue pronto en el campo de la física como codescubridor de la ley de conservación de la energía y llega a ser reconocido al final de su vida como la figura más influyente dentro de la investigación física en Alemania. Desde el punto de vista de la filosofía, su contribución más importante tiene lugar en el campo del estudio del espacio. Los psicólogos de orientación intuicionista venían a sostener que la estructura geométrica del espacio tridimensional estaba dada directamente en la sensación a través de mecanismos fisiológicos innatos. Helmholtz sometió esta teoría a una serie de ensayos empíricos estrictos para concluir que, por el contrario, nuestro conocimiento del espacio viene dado por inferencias a partir de la experiencia acumulada. En la vertiente matemática, atacó los puntos de vista de Kant según los cuales la geometría euclídea es una forma a priori de la intuición externa y mostró que es posible tener una experiencia visual del espacio no euclídeo («De los orígenes y significado de los axiomas de la geometría», 1870). Su principal intuición a ese respecto afirma que la geometría empírica depende de los supuestos físicos acerca de la conducta de los instrumentos de medida. Esto inspiró la doctrina de Poincaré y del empirismo lógico según la cual el contenido empírico de la geometría está determinado por definiciones físicas, e hizo posible el uso de geometrías no euclídeas por parte de Einstein.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, POINCARÉ.

RD

HELVÉTIUS, CLAUDE ADRIEN (1715-1771), filósofo francés, determinante en lo que fueron las primeras etapas de la formación del materialismo durante el siglo XVIII en Francia. Su obra titulada *De l'esprit* (1758) fue ampliamente discutida a nivel internacional, lo cual no evitó que fuera condenada por la Universidad de París y destruida por el gobierno. Helvétius intentó clarificar su doctrina en su obra póstuma *De l'homme*.

Helvétius continúa en la línea crítica iniciada por Locke para resaltar la importancia que posee la experiencia en la adquisición de conocimiento. De conformidad con las doctrinas de d'Holbach, Condillac y La Mettrie, el materialista Helvétius considera las sensaciones como la base de todo nuestro conocimiento. Sólo mediante la comparación, abstracción y combinación se puede alcanzar el nivel de los conceptos. Es característica de Helvétius, sin embargo, la importancia concedida a la determinación social del conocimiento. Los intereses específicos y las pasiones son el punto de partida de todo nuestro esfuerzo por obtener conocimiento. El egoísmo constituye la fuente de nuestros deseos y acciones. Las leyes civiles del Estado ilustrado permiten que el egoísmo se transforme en una competición social y que por tanto revierta en un beneficio público.

Al igual que hiciera su contemporáneo d'Holbach y más tarde Condorcet, Helvétius criticó con agudeza la función social de la Iglesia. Los curas, sostiene, suministran a la sociedad ideas morales negativas. Abogó por una amplia reforma del sistema educativo con el objeto de lograr la emancipación social e individual. A diferencia de lo que sostienen las tesis de Rousseau, Helvétius valoró el desarrollo de la ciencia, el arte y la industria como medios para lograr el progreso histórico de la humanidad. La sociedad ideal es de tipo ilustrado y está formada por ciudadanos con una alta educación que viven bajo unas condiciones confortables y un moderado lujo. Toda persona debería participar en la búsqueda de la verdad por medio de los debates y las discusiones públicas. La verdad está en correspondencia directa con el bien moral. Helvétius ejerció una cierta influencia sobre el materialismo histórico marxista.

HP

HEMPEL, C(ARL) G(USTAV) (1905-1997), eminente filósofo de la ciencia, adherido hasta su marcha a Estados Unidos al Círculo de Viena, un grupo formado por pensadores adscritos a la filosofía del empirismo lógico durante los primeros años de la década de 1930. Tras su marcha a Estados Unidos, empieza a adquirir notoriedad hasta convertirse en uno de los filósofos de la ciencia más influyentes de su época, gracias, muy especialmente, a su trabajo seminal en el análisis lógico de los conceptos de confirmación y explicación científica. Hempel obtuvo el grado de

doctor bajo la dirección de Reichenbach en la Universidad de Berlín en 1934 con una disertación sobre el análisis lógico de la probabilidad. Estudió con Carnap en la Universidad de Viena en 1929-1930 donde participó en el «debate sobre enunciados protocolares» relativo al fundamento observacional que enfrenta en el propio seno de Círculo a Moritz Schlick (1882-1936) y a Otto Neurath (1882-1945).

Hempel se vio atraído hacia el fisicalismo radical defendido por Neurath y Carnap, el cual niega el papel fundamental de la experiencia inmediata, sosteniendo que la totalidad de los enunciados del lenguaje total de la ciencia (incluyendo relatos de observaciones y enunciados protocolares) pueden ser revisados como progresos científicos. Esto lleva a la primera obra de importancia de Hempel «On the Logical Positivists. Theory of Truth» (1935). En el periodo 1937-1938 se desplaza a la Universidad de Chicago a trabajar con Carnap. También imparte docencia en el Queens College y en Yale antes de dar inicio a una larga carrera docente en Princeton (1955-1975). En la década de 1940 colabora con sus amigos Olaf Helmer y Paul Oppenheim en una famosa colección de artículos, de los cuales «Studies in the Logic of Confirmation» (1945) y «Studies in the Logic of Explanation» (en colaboración con Oppenheim) (1948) son, sin duda, los más influyentes. En el último de éstos se propone lo que se denomina el modelo nomológico-deductivo, el cual caracteriza las explicaciones científicas en términos de argumentos deductivamente válidos que proceden de leyes generales y condiciones iniciales dirigiéndose al hecho que tiene que ser explicado. Este texto sirvió de base para toda la obra futura sobre esta materia.

Los artículos de Hempel sobre la explicación y la confirmación (y sobre otros asuntos como el de la formación de los conceptos, el criterio de significatividad y las teorías científicas) fueron reunidos en *Aspects of Scientific Explanation* (1965), una de las obras más decisivas en la filosofía de la ciencia de la posguerra. También publicó un tratado, más popular, aunque tremendamente influyente, titulado *Philosophy of Natural Science* (1966). Hempel y Kuhn fueron colegas en Princeton en la década de 1960. De aquí surge otra fructífera colaboración, a resultas de la cual se opera su progresivo apartamiento de la tradición carnapiana del análisis lógico y su aproximación a una concepción naturalista y pragmática de la ciencia en su obra posterior. Como él mismo explica, este giro también puede ser entendido como el retorno a un naturalismo de corte similar al defendido por Neurath dentro del Círculo de Viena.

Véase también CARNAP, CÍRCULO DE VIENA, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MODELO DE LEYES DE COBERTURA.

MFr

HEMPEL-OPPENHEIM, MODELO DE, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

HENKIN, SEMÁNTICA DE, véase **LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN.**

HENOTEÍSMO, obediencia a una única deidad suprema al tiempo que se admite la existencia de otras; también se describe como monolatría, monoteísmo incipiente o monoteísmo práctico. Ocupa un lugar intermedio entre el politeísmo y el monoteísmo radical, que niega la existencia de todos los dioses salvo uno. En ocasiones se ha sostenido que el judaísmo primitivo atravesó una etapa de henoteísta en que reconoce la existencia de otras deidades del Oriente Medio (aunque condenando su adoración) antes de llegar al exclusivo reconocimiento de Yahvé. Sin embargo, la idea de un progreso desde el politeísmo a través del henoteísmo hasta llegar al monoteísmo es una reconstrucción racional y no se puede pretender que capture el complejo desarrollo de cualquier religión histórica, incluyendo la del antiguo Israel.

AEL

HENTISBERI, HENTISBERUS, véase **HEYTESBURY.**

HERÁCLITO (fl. *ca.* 500 a.C.), filósofo griego. Figura de transición entre los pensadores de Mileto y los pluralistas posteriores, se caracteriza por destacar la unidad dentro de un mundo cambiante. Sigue a los de Mileto al postular una serie de transformaciones cíclicas de los materiales básicos del mundo; así, por ejemplo, sostiene que el fuego se torna en agua y ésta a su vez en tierra. Además, parece aceptar una única fuente o *archē* para las substancias naturales, el fuego. Observa también que las transformaciones naturales involucran necesariamente contrarios tales como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco. De hecho, sin su contrario, sería imposible que uno de éstos existiera y sin contrarios tampoco podría existir el cosmos. De aquí que se afirme que la lucha es la justicia y que la guerra es el padre y el rey de todas las cosas. En el conflicto de los opuestos existe una armonía oculta que sostiene el mundo y que está simbolizada por la tensión del arco o por el afinamiento de la lira. Los estudiosos no se muestran de acuerdo acerca de si la principal doctrina de Heráclito sostiene la existencia de una unidad en la diversidad o si sostiene que el proceso es lo que constituye la realidad. Es evidente que la unidad subyacente de los fenómenos es algo importante para él. Pero también hace hincapié en la transición de las substancias físicas y en la importancia de los procesos y las cualidades. Por otra parte, la fuente subyacente de esa unidad parece ser una ley de los procesos y

la oposición. Por consiguiente, su doctrina parece afirmar tanto la unidad de los fenómenos como la realidad del proceso.

Critica a predecesores tales como Pitágoras y Jenófanes por investigar sin atender a la intuición. Sostiene que debemos escuchar al *logos,* el cual nos enseña que todas las cosas son una. El *logos,* un principio del orden y el conocimiento, es común a todos, pero la mayoría permanecen ignorantes ante él y se muestran, al igual que sonámbulos, inconscientes ante la realidad que les rodea. Todas las cosas tienen lugar según el *logos;* y, por tanto, es él el que constituye la ley del cambio, o, al menos, su expresión.

Heráclito escribió un único libro, organizado, tal vez, en secciones sobre cosmología, política y ética, y teología. Sin embargo, no parece aportar un argumento constante, sino una serie de comentarios epigramáticos destinados a revelar la naturaleza de la realidad a través de un lenguaje enigmático y oracular. Aunque parece haber sido una especie de figura aislada sin discípulos inmediatos, también parece haber sido causa directa de la reacción de Parménides contra el tema de los contrarios. Al final del siglo V d.C., Crátilo predicó una doctrina radical basada en Heráclito según la cual todo fluye y, en consecuencia, no existe conocimiento del mundo. Esta versión de las tesis de Heráclito influyó sobre la doctrina platónica del mundo sensible y motivó que tanto Platón como Aristóteles atribuyeran al propio Heráclito una concepción radical sobre el flujo de la realidad. Demócrito imitó los dichos de Heráclito a propósito de la ética y durante el periodo helenístico los estoicos apelaron a sus tesis para sostener sus principios básicos.

Véase también *LOGOS*, WHITEHEAD.

DWG

HERBART, JOHANN FRIEDRICH (1776-1841), filósofo alemán, conocido por su contribución a la psicología y a la teoría de la educación. Rechazó el idealismo de Fichte y Hegel para intentar establecer una forma de psicología basada en la experiencia. La tarea de la filosofía consiste en el análisis de los conceptos dados en la experiencia ordinaria. La lógica ha de clarificar tales conceptos, a la metafísica le corresponde corregirlos y es tarea de la ética y la estética complementarlos mediante un análisis de los valores. Herbart defendió una especie de determinismo en psicología y ética. Las leyes que rigen los procesos psicológicos son idénticas a aquellas que gobiernan los cielos. Subordinó la ética a la estética argumentando que los valores morales proceden en última instancia de jucios inmediatos e involuntarios acerca de aquello que gusta y acerca de aquello que disgusta. Las cinco ideas básicas de la moral son la libertad interior, la perfección, la bondad, la ley y la justicia o igualdad. Los puntos de vista de Herbart sobre la educación –según los cuales se debería promover la formación de individuos que posean libertad interior y fortaleza de carácter– fue muy influyente durante el siglo XIX en Alemania.

MK

HERDER, JOHANN GOTTFRIED VON (1744-1803), filósofo alemán; figura intelectual y literaria central en el proceso de transición que va de la Ilustración alemana al Romanticismo. Nació en Prusia Oriental y recibió desde muy pronto una educación clásica. Alrededor de 1762, mientras se encuentra estudiando teología en la Universidad de Königsberg, cae bajo la influencia de Kant. Inicia también lo que sería una duradera amistad con Hamann, quien estimuló muy especialmente su interés por las interrelaciones entre el lenguaje, la cultura y la historia. Tras su ordenación como ministro luterano en 1765, se inicia su relación con la Academia de Berlín, le es concedido su prestigioso premio por su «Ensayo sobre el origen del lenguaje» (1772). En 1776 fue elegido *Generalsuperintendent* de la congregación luterana de Weimar gracias a la mediación de Goethe. Esto le permitió concentrar sus capacidades intelectuales y literarias en la mayoría de los asuntos importantes de la época. Son de particular importancia sus contribuciones a la psicología en *Sobre el conocimiento y la sensación en el alma humana* (1778); a la filosofía de la historia y la cultura, en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), tal vez su obra más influyente; y a la filosofía en *Entendimiento y experiencia* (1799), que contiene su extensa *Metakritik* de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Herder fue un disidente en el terreno intelectual y un provocador que escribe cuando la concepción ilustrada de la razón está declinando, pero antes de que su defensa limitada a cargo de Kant o su total rechazo dentro del movimiento romántico se hagan fuertes dentro del pensamiento alemán. Debido al rechazo de cualquier sistematización racional, el pensamiento de Herder debe ser considerado más bien como un mosaico de ideas que se repiten de distintas formas a lo largo de sus escritos. Debido a estas características, no es de extrañar que su pensamiento se haya comparado en ocasiones al de Rousseau.

La filosofía de Herder puede ser descrita como una combinación de naturalismo, organicismo y vitalismo. Rechazó las explicaciones filosóficas apelando al plano sobrenatural o divino, tal como se aprecia en el concepto de un «alma inmortal» en psicología, en el «origen divino» del lenguaje o en la «providencia» en la historia. Intentó identificar

una fuerza primordial subyacente que fuese capaz de explicar la unidad psicológica de las distintas «facultades». Consideró esta tendencia natural hacia la «formación orgánica» como algo que también opera en el lenguaje y en la cultura y que se manifiesta finalmente en el desarrollo dinámico de las diversas culturas bajo la forma de una historia universal. Solía escribir de un modo que sugería el proceso dinámico de la vida misma como la metáfora que subyace a todo su pensamiento.

Su influencia sobre los lingüistas posteriores se puede trazar a través de su impacto sobre Humboldt, mientras que de su importancia para la filosofía de la historia y el historicismo alemán posterior son responsables Schelling y Hegel. Adelantó elementos del vitalismo presentes luego en Schopenhauer y Bergson.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA, NATURALISMO, ORGANICISMO.**

JPSU

HERMACO, véase **EPICUREÍSMO.**

HERMENÉUTICA, arte o la teoría de la interpretación, así como el tipo de filosofía que se inicia con preguntas acerca de la interpretación. Originalmente hace referencia a la interpretación de los textos sagrados, pero empieza a adquirir un significado mucho más amplio en su desarrollo histórico y llega a convertirse finalmente en una corriente filosófica en el siglo XX en Alemania. Existen dos posiciones contrapuestas dentro de la hermenéutica: mientras que la primera sigue a Dilthey y considera la interpretación o *Verstehen* como un método para las ciencias históricas o humanas, la segunda sigue a Heidegger y hace de ella un «suceso ontológico», una especie de interacción entre el intérprete y el texto que es parte de la historia de lo que es entendido. Suministrar reglas o criterios para entender aquello que un autor o un nativo «realmente» dice es uno problema típico para la primera de estas opciones. La interpretación de la ley ofrece un ejemplo para la segunda opción, ya que el proceso de aplicación de la ley inevitablemente la transforma. En general se puede decir que la hermenéutica es el análisis de este proceso y de sus condiciones de posibilidad. Por lo común se ha centrado en la interpretación de textos antiguos y gentes distantes, es decir, en casos en los que el nivel de entendimiento y comunicación cotidianos no pueden ser asumidos.

El análisis que ofrece Schleiermacher de la comprensión y de la expresión relacionada con los textos y el discurso marca el comienzo de la hermenéutica en el sentido moderno de una metodología científica. El énfasis en la metodología continúa en el historicismo del siglo XIX y culmina en el intento de Dilthey de fundamentar las ciencias humanas en una teoría de la interpretación, entendida ésta como la reconstrucción imaginativa, pero públicamente verificable, de la experiencia de los demás. Este método de interpretación revela la posibilidad de un conocimiento objetivo de los seres humanos que no es accesible a una investigación de tipo puramente empírico, constituyendo así una metodología distinta para las ciencias humanas. Uno de los resultados del análisis de la interpretación durante el siglo XIX es el descubrimiento del «círculo hermenéutico» desarrollado por primera vez por Schleiermacher. La circularidad de la interpretación se refiere a la relación de las partes con el todo: la interpretación de cada parte es dependiente de la interpretación del todo. Pero la interpretación es circular en un sentido más fuerte: si toda interpretación está basada en la interpretación, entonces el círculo, aunque no es un círculo vicioso, no permite escapatoria.

La hermenéutica del siglo XX propuesta por Heidegger y Hans-Georg Gadamer radicaliza esta idea de un círculo hermenéutico, considerándolo como una característica de todo conocimiento y actividad. La hermenéutica no resulta ya desde este punto de vista el método de las ciencias humanas, sino un método «universal», y la interpretación es parte del carácter finito y situado de todo conocimiento humano. La «hermenútica filosófica» critica por ello el fundacionalismo cartesiano en epistemología y el universalismo ilustrado en ética, considerando a la ciencia como una práctica cultural y a las concepciones previas como algo no eliminable en los juicios. Hace hincapié en el proceso de comprensión como parte de una tradición histórica, y en la apertura dialógica, en la que se desafían los prejuicios y se extienden los horizontes.

Véase también HEIDEGGER, HISTORICISMO, SCHLEIERMACHER, *VERSTEHEN*.

JBO

HERMENÉUTICO, CÍRCULO, véase **HERMENÉUTICA.**

HERMETICISMO, véase **HERMETISMO.**

HERMETISMO, doctrina teológica y filosófica cuyo impulso básico consiste en la convicción gnóstica de que la salvación humana depende del conocimiento revelado *(gnōsis)* de Dios y de las creaciones humanas y naturales. Los textos atribuidos a Hermes Trimegisto, una especie de versión grecoegipcia del dios egipcio Thoth, pueden datar de fecha tan temprana como el siglo IV a.C., pero el *Corpus Hermeticum* en latín y griego que ha llegado hasta nosotros corresponde a los siglos II y III d.C. Fragmentos de esa misma literatura existen en griego, armenio y copto. Esta última versión forma parte de un descubrimiento hecho en Nag

Hammadi tras la Segunda Guerra Mundial. Todas estas obras de tipo hermético corresponden a la interpretación que se ha dado más arriba. Otras de estas obras correspondientes al mismo periodo, pero que han sobrevivido en lengua árabe y también en latín, incluyen tópicos de astrología, alquimia, magia y otros tipos de ocultismo. Lactancio, san Agustín y otros de los primeros pensadores cristianos citan con frecuencia a Hermes, pero disienten acerca de su valor. Antes de Yámblico, los pensadores paganos demostraron más bien poco interés por esta tradición. Los musulmanes conectaron la figura de Hermes con Idris, un personaje del Corán, llevando de este modo la influencia hermética a la Edad Media. Esta influencia deja sentir sus primeros efectos sobre el Occidente cristiano alrededor del siglo XII en el movimiento de los platónicos de Chartres. El único texto hermético antiguo disponible en aquel entonces fue el *Asclepius* latino, pero en 1463 Ficino interrumpe su magistral traducción de Platón para latinizar 14 de los diecisiete discursos griegos que forman el cuerpo principal del *Corpus Hermeticum* (que difiere de los muchos fragmentos griegos conservados por Stobaeo y que Ficino desconoce).

Ficino se mostró tan dispuesto a este rápido movimiento hacia la obra hermética debido a que consideraba que esta deidad egipcia estaba a la cabeza de una «antigua teología» *(prisca teologia),* una tradición pagana acerca de la revelación que discurre en paralelo a las escrituras cristianas y que culmina en Platón para continuar más tarde a través de Plotino y los neoplatónicos posteriores. La traducción de Hermes que hace Ficino, que él denomina el *Pimander,* no muestra interés en la magia y la astrología, sobre las cuales discutiría más adelante en su carrera. Su motivación original fue su teología trinitaria. El *Pimander* fue enormemente influyente durante el Renacimiento, cuando Giovanni Pico della Mirandola, Lodivico Lazzarelli, Jacques Lefèvre d'Etaples, Symphorien Champier, Francesco Giorgi, Agostino Steuco, Francesco Patrizi y otros vinieron a enriquecer la apreciación de Occidente por Hermes. La primera edición impresa en griego de textos herméticos data de 1554 y corre a cargo de Adrien Turnebus. La última que aparece antes del siglo XIX lo hace en 1630. Este hiato en cuanto a la bibliografía refleja el declive en la reputación de Hermes después de que Isaac Casaubon demostrase en 1614, y desde un punto de vista filológico, que la hermética griega tenía que ser poscristiana y no los restos de un pretendida sabiduría original egipcia. Tras Casaubon, las ideas herméticas pasaron de moda para la mayoría de los filósofos occidentales que respondían al canon del momento, pero la historiografía de la teología antigua siguió siendo influyente para personajes como Newton y para otras figuras menores aun más adelante. Los contenidos del hermetismo resultaron desplazados por la irrupción de la nueva ciencia, de tal modo que se puede afirmar que la datación de Casaubon dejó a Hermes en manos de los herederos teosóficos de Robert Fludd, cuyos oponentes (Kepler, Mersenne, Gassendi) se apartan definitivamente de estas doctrinas y de otras fascinaciones similares producidas por el humanismo de la cultura renacentista. Durante el siglo XIX, sólo la teosofía se toma a Hermes en serio como profeta de una sabiduría pagana. Por aquel entonces es redescubierto por los estudiosos alemanes del cristianismo y de las religiones helenísticas, y especialmente por Richard Reitzenstein, quien publica su *Poimandres* en 1904. La antigua hermética se puede leer ahora en la edición de A. D. Nock y A. J. Festgière de 1946-1954.

Véase también FICINO.

BPC

HERZEN, ALEXANDER (1812-1870), editor, memorialista y filósofo social ruso que vivió exiliado en la Europa occidental desde 1847. Herzen modificó su filosofía de la historia desde una especie de racionalismo hegeliano hasta adoptar una «filosofía de la contingencia» que pone de manifiesto el «torbellino de los cambios» en la naturaleza y en la vida y la «desmañada improvisación» de los procesos históricos. Rechazó el determinismo haciendo hincapié en el «hecho fenomenológico» del «sentido de la libertad» experimentado por la persona. Anticipándose al Dostoievski de *La Leyenda del gran inquisidor,* ofreció un original análisis de la «huida de la libertad» y de la fidelidad a la autoridad moral y política y ofreció, asimismo, el esquema de una teoría ética de corte «emotivista» de un aire curiosamente contemporáneo. Después de 1848, desilusionado ante la Europa «burguesa» y su «individualismo», e igualmente desilusionado con lo que había llegado a ver como el ideal burgués de muchos socialistas europeos, Herzen dirige su atención a la Rusia campesina y a la comunidad rural como una de las mayores esperanzas para el desarrollo de la sociedad. En su «socialismo ruso» anticipa algunas de las ideas del populismo ruso de la década de 1870. Herzen permaneció solo resistiendo la tendencia común de pensadores, por otra parte tan distintos, como Feuerbach, Marx y J. S. Mill a devaluar el presente sobrevalorando el futuro histórico y a tratar a los individuos reales como medios al servicio de fines históricos remotos y tal vez posibles. El principal interés de Herzen recae poderosa y consistentemente en la libertad, la independencia y el valor no instrumentalizable de los seres humanos. Vio más claramente que cualquiera de sus contemporáneos que no hay personas futuras y que es sólo

en el presente donde viven, se desenvuelven y tienen su ser los seres humanos libres.

Véase también FILOSOFÍA RUSA.

GLK

HETEROLÓGICO, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

HETERONOMÍA, véase **KANT.**

HEURÍSTICA, regla, o solución, adoptada para reducir la complejidad de las tareas computacionales, disminuyendo así la demanda sobre recursos tales como el tiempo, la memoria o la atención. Si por algoritmo se entiende un procedimiento capaz de arrojar una solución correcta para un problema, entonces hay que admitir que un *procedimiento heurístico* puede no alcanzar solución alguna incluso si hay una, o puede suministrar también una respuesta incorrecta. El grado de fiabilidad de un procedimiento heurístico puede variar de un dominio a otro. Los defectos resultantes pueden ser predecibles y pueden aportar información sobre el diseño del sistema. El ajedrez, por ejemplo, es un juego finito con un número finito de posibles posiciones, pero no existe ningún algoritmo conocido para encontrar el movimiento óptimo en un momento dado. Tanto los seres humanos como los ordenadores emplean procedimientos heurísticos para evaluar los movimientos intermedios confiando en una serie de elementos relevantes del juego, como, por ejemplo, la seguridad del rey, la disponibilidad de fichas y el control sobre el centro del tablero. El uso de estos criterios permite simplificar el problema haciéndolo computacionalmente tratable. Éstos son guías heurísticas fiables pero con un éxito limitado. No hay garantía de que el resultado sea el mejor de los movimientos, ni siquiera uno bueno. No obstante, son criterios satisfactorios para el jugador competente.

Si se analiza la capacidad humana para juzgar, encontramos similares conclusiones. Ejemplos de errores en el juicio apoyan la idea de que el razonamiento humano viola sistemáticamente los estándares del razonamiento estadístico, ignorando los promedios de partida, el tamaño típico y sus correlaciones. Los resultados experimentales sugieren que los seres humanos utilizan una heurística en la estimación de las probabilidades en las que se tiene en cuenta la *representatividad* o el grado en el cual un individuo o fenómeno se asemeja a un elemento prototípico de esa categoría. Tales procedimientos heurísticos producen conclusiones razonables en muchos casos, pero son de una utilidad limitada cuando se miden según los estándares bayesianos. La heurística asociada a los juicios posee vicios y se halla sujeta a errores sistemáticos. El apoyo experimental a favor de la importancia de esta heurística depende de los casos en los cuales los sujetos se desvían del estándar normativo.

Véase también CIENCIA COGNITIVA, INTELIGENCIA ARTIFICIAL, RACIONALIDAD BAYESIANA, TEORÍA EMPÍRICA DE LA DECISIÓN.

RCR

HEXIS (del griego *hexo,* «tener», «disponer»), condición (buena o mala), disposición o estado. La traducción común, «hábito» (latín: *habitus)* es confundente, ya que tiende a sugerir la idea de una especie de patrón de conducta involuntario y meramente repetitivo. Una *hexis* es, más bien, un tipo de carácter o de mentalidad que nos dispone a elegir deliberadamente una cierta forma de actuar o de pensar. El término adquiere un sentido casi técnico después de que Aristóteles afirmara que la *hexis* es el género de la virtud tanto moral como intelectual. En la *Ética a Nicómaco* distingue *hexis* de las pasiones *(pathē)* y de las facultades *(dinamis)* del alma. Si un hombre que está luchando en la primera línea del frente siente miedo cuando ve aproximarse al enemigo, se puede decir que está experimentando una pasión involuntaria. Su capacidad para sentir temor en esta o en otras situaciones es parte de su constitución, es una de sus facultades. Si elige permanecer en el lugar que sus superiores le han ordenado, esto se debe a una *hexis* o tipo de carácter que denominamos valor o coraje. Del mismo modo, aquel que es razonablemente bueno a la hora de identificar lo que es mejor para él mismo posee la *hexis* de la prudencia. No todos los estados o disposiciones son igualmente positivos. La cobardía o la estupidez también son *hexis*. En las *Categorías* de Aristóteles el término desempeña cierto papel bajo las acepciones de «estado» y «posesión».

Véase también ARISTÓTELES, ÉTICA DE LA VIRTUD.

AG-L

HEYTESBURY, WILLIAM, conocido también como Hentisberus, Hentisberi y Tisberi (antes de 1313-*ca.* 1372). Filósofo inglés, rector de la Universidad de Oxford. Escribió unos *Sophismata*, las *Regulae solvendi sophismata* y el *De sensu compositio et divisio*. Hay otras obras que sólo muy dudosamente se pueden atribuir a este autor. Heytesbury perteneció a la generación que sigue inmediatamente a la de Thomas Bradwardine y Kilvington y llegó a ser uno de los miembros más destacados de los *Oxford Calculators*, un grupo relevante en el desarrollo temprano de la física. A diferencia de Kilvington pero coincidiendo con Bradwardine, apela al cálculo matemático y al uso de la lógica y el análisis conceptual para el tratamiento del cambio, el movimiento y la aceleración, así como de otras nociones de tipo físico. Sus *Regulae* incluyen lo que posible-

mente es el tratamiento más influyente de la paradoja del mentiroso durante la Edad Media. Los trabajos de Heytesbury hacen un amplio uso de experimentos mentales «imaginarios» en que se asumen imposibilidades de tipo físico que resultan, no obstante, consistentes desde un punto de vista lógico. Su influencia fue especialmente fuerte en la Italia del siglo XV, donde sus obras fueron estudiadas profundamente y comentadas en numerosas ocasiones.

Véase también **CALCULISTAS DE OXFORD.**

PVS

HGC, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

HILBERT, DAVID (1862-1943), matemático y filósofo de las matemáticas alemán. Nacido en Königsberg, estudió y prestó sus servicios en su Universidad para aceptar finalmente la cátedra de Weber en Gotinga en 1895. Hizo importantes contibuciones en diferentes áreas de la matemática y obtuvo renombre por su comprensión global de toda esa disciplina. Su obra de orientación más marcadamente filosófica se divide en dos partes. El objetivo de la primera, que le mantiene ocupado durante un periodo de diez años que se inicia al principio de la década de 1890, es la fundamentación de la geometría y culmina en sus muy celebrados *Grundlagen der Geometrie* (1899). Se trata de una obra rica y compleja que persigue una variedad de diferentes proyectos de forma simultánea. Destaca entre todos ellos aquel que se propone determinar el papel que desempeña el razonamiento geométrico en los principios de continuidad. El interés de Hilbert en este proyecto se fundamenta en ciertas motivaciones que se retrotraen a Kant, tal y como se confirma en la inscripción que figura en los *Grundlagen* de la sinopsis que ofrece de la filosofía crítica de Kant: «De este modo, la totalidad del conocimiento humano comienza en la percepción, va de ahí a los conceptos y finaliza en ideas».

Kant era de la opinión de que el continuo no se puede representar en la percepción y que por tanto debe contemplarse como una idea de la razón pura –esto es, como un mecanismo que desempeña un papel puramente regulativo en el desarrollo de nuestro conocimiento geométrico, es decir, de nuestro conocimiento de la diversidad espacial de la experiencia sensorial–. Hilbert estuvo profundamente influido por esta opinión de Kant, al punto de que su trabajo en la fundamentación de la geometría puede ser visto, en buena medida, como un intento de comprobar aquellas tesis determinando si (o en qué medida) la geometría pura puede ser desarrollada sin apelar a principios acerca de la naturaleza del continuo. En general, se puede decir que el trabajo de Hilbert confirmó los puntos de vista de Kant, mostrando, de una forma mucho más precisa que cualquiera de las empleadas por el propio Kant, que el uso del continuo puede de hecho ser eliminado de gran parte de nuestro razonamiento geométrico.

La misma orientación kantiana básica es la que gobierna la segunda etapa de la obra de fundamentación de Hilbert, en la que el interés se desplaza de la geometría a la aritmética y el análisis. Es precisamente esta etapa en la que tiene lugar el desarrollo del llamado programa de Hilbert. Este proyecto empieza a tomar forma en el ensayo de 1917 que lleva por título «Axiomatisches Denken» –el artículo de 1904 titulado «Über die Grunglagen del Logik und Arithmetic», que supone ya un giro desde la geometría hacia la aritmética, no contiene aun más que un tenue resplandor de ideas que serían luego centrales en la teoría de la demostración desarrollada por Hilbert–. Alcanza su forma filosóficamente más madura en el ensayo de 1925 titulado «Über das Unendliche», en la conferencia de 1926 «Die Grundlagen der Mathematik» y en el artículo, algo más popular, de 1930 que lleva por título «Naturerkennen und Logik» (desde un punto de vista técnico, el planteamiento más clásico es posiblemente el que figura en «Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung», un ensayo de 1922). Los elementos clave del programa son: *a)* su distinción entre proposiciones y métodos de prueba y derivación *reales* e *ideales*; *b)* la idea de que los denominados métodos ideales, aunque desempeñan, de nuevo, el papel que corresponde en el pensamiento de Kant a los mecanismos regulativos (como Hilbert declaró explícitamente y con todo énfasis en su ensayo de 1925), son, no obstante, indispensables para cualquier desarrollo razonablemente eficiente de nuestro conocimiento matemático; y *c)* la demanda de que la confianza en los métodos ideales se establezca por métodos reales (o finitarios).

Como es bien sabido, el programa de Hilbert cae pronto abatido por el ataque que para sus objetivos suponen los teoremas de incompletitud de Gödel (especialmente el segundo de ellos), los cuales han sido tradicionalmente considerados como un rechazo de la posibilidad de llevar a término el tercero de los objetivos del programa de Hilbert (es decir, aquel que exige una prueba finitaria de la fiabilidad de los sistemas ideales dentro de la matemática clásica).

Véase también **PROGRAMA DE HILBERT, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.**

MD

HILEMORFISMO, doctrina difundida inicialmente por Aristóteles según la cual la substancia concreta consta de materia y forma *(hyle).* Los detalles de

esta teoría se exploran en los libros centrales de la *Metafísica* aristotélica (Zeta, Eta y Theta).

Véase también ARISTÓTELES, FORMA, *HYLE*, SUBSTANCIA.

PWO

HILOZOÍSMO (del griego *hylē*, «materia» y *zōē*, «vida»), doctrina según la cual la materia es algo intrínsecamente vivo, o que todos los cuerpos, desde el mundo tomado como un todo hasta el más pequeño de los corpúsculos, tienen algún grado de vida o algún tipo de vida. Difiere del pampsiquismo –aunque en ocasiones la diferencia se diluya– al sostener la presencia universal de la vida *per se*, más que la del alma o los atributos psíquicos. En la medida en que puede considerarse que sostiene también que no hay entidades vivas desprovistas de materia, el hilozoísmo ha sido frecuentemente criticado por los filósofos teístas como una forma de ateísmo. El término fue introducido con una intención polémica por Ralph Cudworth, el platónico cantabrigense del siglo XVII, para ayudar a definir una posición que contrastaba significativamente con el dualismo alma-cuerpo (Pitágoras, Platón y Descartes), el materialismo reduccionista (Demócrito, Hobbes) y el hilemorfismo aristotélico. Así entendido, el hilozoísmo tiene muchos defensores en los siglos XVIII y XIX entre los científicos y los filósofos más predispuestos hacia el naturalismo. En el siglo XX el término ha empezado a ser usado, de forma algo desafortunada, para caracterizar los puntos de vista animistas y vitalistas ingenuos de los primeros filósofos griegos, especialmente de Thales, Anaxímenes, Heráclito y Empédocles –quienes difícilmente pueden pasar por hilozoístas en el sofisticado sentido que Cudworth le atribuye.

Véase también HILEMORFISMO, PAMPSIQUISMO, PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE, VIDA ARTIFICIAL.

APDM

HINAYANA, BUDISMO, véase **BUDISMO.**

HINDUISMO, grupo de religiones y tradiciones filosóficas de la India que aceptan la autoridad doctrinal de los Vedas y las Upanishads, y que abarca las escuelas Mīmāmsā, Sankhya-Yoga, Nyāya-Vaushesika y Vedanta. La mayoría de los temas tradicionales en la filosofía greco-europea reciben también un tratamiento independiente en el pensamiento hindú. Tal vez, el término hindú que más se aproxime al término «filosofía» sea *darśana* («visión»). El objetivo de la filosofía no es simplemente la comprensión, sino la iluminación *(moksha),* que supone escapar del círculo de las reencarnaciones y del karma. Todas las escuelas ortodoxas aceptan formalmente la doctrina de que el *Ātman* transmigra desde siempre y por siempre de un cuerpo a otro a no ser que alcance la iluminación, y que en cada vida el *Ātman* actúa acumulando las consecuencias de sus acciones para que surtan efecto en futuras vidas (karma). No obstante, algunas escuelas (en especial la Advaita Vedanta) sostienen puntos de vista metafísicos que alteran radicalmente cualquier significado que quepa atribuir a las doctrinas de la transmigración y el karma.

La «visión» suele implicar la aprehensión del contenido de los textos sagrados y la transformación por éste. Aunque pertenecientes al mismo contexto intelectual y cultural que el hinduismo, el pensamiento *cārvāka* rechaza cualquier concepción tal de la filosofía, mientras que el jainismo, el budismo y algunas otras variedades del hinduismo rechazan el monoteísmo, aunque todos, excepto el pensamiento *cārvāka*, acepten algún tipo de perspectiva religiosa centrada en algún tipo de iluminación.

La metafísica, la epistemología, la lógica y la ética están todas ellas ricamente representadas en el hinduismo. Al igual que sucede en la filosofía greco-europea, y al margen de algunos de los escolásticos medievales o de los lógicos simbólicos contemporáneos, el estudio de la inferencia deductiva y la demostrabilidad no se encuentra nítidamente diferenciado de la epistemología, aunque en el hinduismo sí se presenta generalmente separado de consideraciones psicológicas.

Se dan debates acerca del éxito de la teología natural, con versiones (por ejemplo) de argumentos relativos al orden teleológico o la contingencia, así como discusiones sobre el problema del mal, esto último algo típicamente asociado a consideraciones sobre la justicia y el karma. Los puntos de vista monoteístas suelen considerar el mundo como una entidad eterna dependiente de Brahman más que como algo que ha sido creado tras un periodo en el que nada dependiente existía, o como una condición para la existencia misma del tiempo. Es característico considerar el universo como algo que oscila entre un estado en el que los átomos se reúnen formando cuerpos que suministran una encarnación a las almas que transmigran y otro en el que esos átomos se hallan separados y permanecen inactivos.

Otro campo para la discusión es el que se refiere a la naturaleza de la persona y a la identidad individual, así como el que enfrenta el pluralismo al monismo y una deidad personal a una absoluta. La escuela Advaita Vedanta parece sostener que es lógicamente imposible que un individuo *B* dependa de un individuo *A* y que, no obstante, *B* sea distinto de *A*. Las otras variantes del pensamiento Vedanta sostienen, por el contrario, y de diferentes formas, que la dependencia no es incompatible con la presencia de individuos distintos. El primero de estos puntos de vista es compatible con (aunque no impli-

ca) el monismo, mientras que el segundo admite (aunque no requiere) el monoteísmo. Hay escuelas pluralistas que no son monoteístas. Las escuelas difieren acerca de si la variedad de estados de conciencia y autoconciencia es algo que pertenece a las almas o a los compuestos de cuerpo y alma. Aquellos que sostienen lo primero suelen concebir a las personas o a sus mentes como algo que transmigra de una vida a otra, mientras que los que sostienen el segundo punto de vista suelen tener una concepción mucho más débil y poco convencida de este punto. Existen considerables discusiones entre el hinduismo, el budismo y el jainismo acerca de si es más plausible una concepción sustantiva de las personas y las cosas a otra en términos de sucesos o estados. Para algunas escuelas, las almas inmateriales y los átomos materiales existen desde siempre de forma independiente. Para otras existen desde siempre pero de forma dependiente. Y aun hay escuelas para las que nada de esto existe en absoluto.

La epistemología, la lógica y la filosofía del lenguaje experimentaron un gran auge. Se discuten problemas relativos a la evidencia analizando qué es aquello que puede constituir una fuente válida de conocimiento (por ejemplo, la percepción, la inferencia, el testimonio). Los gramáticos hindúes desarrollaron técnicas para reducir enunciados complejos a otros más simples y establecieron la distinción entre uso y mención. Los filósofos Mīmāmsā se preocuparon por la forma lógica de los mandatos. Los pensadores Vaishesika se ocuparon de la clasificación del significado de las palabras estableciendo las categorías de substancia, cualidad, acción, universalidad, diferencia última, inherencia y ausencia y supieron ver la importancia lógica y ontológica de todo ello.

La ética se halla también ricamente representada, por lo general dentro de una perspectiva en la que el más alto de los bienes *(moksha,* iluminación) se contempla como una escapatoria al ciclo sin principio de la reencarnación y a las garras del karma, aunque el contenido de ese bien supremo sea concebido de maneras distintas. En ocasiones la iluminación es vista como un proceso en el que la identidad personal resulta preservada, mientras que en otras se pierde y existen posiciones que niegan incluso que exista algo que pueda ser preservado. La filosofía moral se desarrolla de este modo al hilo de doctrinas explícitamente religiosas o, al menos, metafísicas. Las posiciones del pensamiento *cārvāka,* al menos tal y como son vistas por sus oponentes, aceptan una especie de hedonismo, o evitan, incluso, un pronunciamiento ético. Para algunos puntos de vista religiosos y metafísicos, la moral tiene que ver con las actividades con las que uno se tiene que comprometer o que uno tiene que evitar para alcanzar una iluminación que no contiene ningún componente moral y que, tal vez, no incluye nada que tenga que ver con la propia identidad de la persona. En un contexto como éste es evidente que los valores morales están al servicio de los valores religiosos, los cuales, a su vez, no contienen elementos morales. En perspectivas distintas a ésta, el *status* de las personas hace que la continuidad de su existencia como individuos resulte precisa para alcanzar la iluminación, de tal modo que los elementos morales entran intrínsecamente en la naturaleza del bien supremo.

El filósofo hindú típico suele aceptar por lo general una afirmación como la que sigue a continuación: las escrituras del hinduismo contienen la verdad acerca de la naturaleza de aquello que es en última instancia real, acerca de la naturaleza del ser humano mismo y acerca del modo de obtener el bien supremo. Algunos críticos –incluyendo los materalistas heterodoxos hindúes– sostienen que no puede haber una genuina filosofía en el hinduismo (problemas similares han surgido, no obstante, en ciertos filósofos medievales en las tradiciones cristiana, mulsulmana o judía). La aceptación de la afirmación que acaba de establecerse no nos dice nada acerca de cuál sea la verdad sobre la realidad última, el yo o el bien supremo. De hecho, las escrituras hindúes presentan posiciones bien distintas acerca de estas cuestiones. Esto genera un problema: puesto que los textos son mandatorios, sus enseñanzas han de ser verdaderas. Las proposiciones inconsistentes no pueden ser verdaderas, así que la demostración de que las posiciones de nuestros contrincantes son autocontradictorias constituye una refutación para el hinduismo filosófico en la misma medida que lo es para los círculos analíticos angloamericanos. Por tanto, las enseñanzas presentes en estos textos han de ser consistentes y, en consecuencia, no todo en ellos se puede tomar de forma literal. En definitiva, no resulta evidente qué es lo que hay que leer literalmente en los textos y qué es lo que no hay que leer de forma tan literal. Pero en la medida en que se ofrecen doctrinas que son palmariamente contradictorias si se leen todas ellas de forma literal, algunas habrán de ser interpretadas de forma no literal (o como algo provisional a la espera de que el lector sea capaz de entenderlas de forma más apropiada). De este modo, cuando se acepta la proposición establecida más arriba, se tiene que decidir también cuál de las interpretaciones de los textos es la más adecuada –aquella que, *ex hypothesi,* se considera como la lectura literal de los textos–. Tomar decisiones a propósito de esto no es una cuestión de simple exégesis. Es preciso decidir qué fundamentos son precisos para establecer que es ésta interpretación y no la otra la que se lee literalmente en el texto. A menudo la respuesta *de facto* es que la perspectiva fa-

vorita es la *verdadera,* dejando el problema de decidir cuál es esa posición verdadera a un apelación substancial a la razón y la experiencia y al «modo en que transcurre el argumento». Sucede, además, que los puntos de vista que figuran en el texto original, una vez que se ha decidido lo que expresan de forma literal, pueden tener más de una implicación filosófica. Por ejemplo, la teoría Rāmānuja del error sensorial se conecta, de forma algo sorprendente, con sus puntos de vista acerca de los atributos divinos. Algunas de estas implicaciones pueden ser falsas, y cuando esto sucede se produce un razonamiento por *modus tollens* que conduce a preguntarse de nuevo qué es lo que significa realmente el texto. Pero incluso en los casos en los que no surgen estos problemas, es preciso explicar las implicaciones filosóficas de una determinada posición para que ésta sea entendida con claridad.

En el hinduismo, la filosofía suele adoptar la forma del comentario, aunque (al igual que en determinados contextos del pensamiento medieval europeo) una vez que el comentarista se adentra en la tarea filosófica, trata con frecuencia asuntos que van mucho más allá de los puntos de vista discutidos en los textos. Es evidente que cuanto mayor es el alcance y los objetivos del texto que se comenta, menos extraño resulta que el comentario vaya mucho más allá que el propio texto original, de modo que es posible ver cómo acaba por surgir una tradición filosófica independiente. El resultado es un considerable cuerpo de literatura y tradiciones filosóficas en la India que puede ser abordado sin asumir, de un modo u otro, la afirmación anterior.

Véase también *ĀTMAN*, BRAHMAN, KARMA, UPANISHADS, VEDAS.

KEY

HINTIKKA, JAAKKO (n. 1929), filósofo finés, reconocido por sus contribuciones a la lógica, la filosofía de las matemáticas, la epistemología, la lingüística, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la ciencia y la historia de la filosofía. Sus trabajos sobre formas normales distribuidas y sobre conjuntos modelo dieron como resultado una lógica inductiva muy desarrollada. Los conjuntos modelo difieren de las descripciones de estado carnapianas por ser descripciones parciales en vez de descripciones completas de «mundos posibles». Sus técnicas simplificaron las demostraciones metateóricas conduciendo a nuevos resultados, por ejemplo, en teoría de la probabilidad y en la teoría semántica de la información. Su principal importe filosófico se localiza, no obstante, en lograr cruzar el espacio que separa la teoría de la demostración de la teoría de modelos.

Los conjuntos modelo al describir distintos mundos posibles «alternativos» llevan directamente a la semántica de mundos posibles y a las lógicas intensionales. Hintikka se ha servido de ellos como medio para fundamentar la lógica de las actitudes proposicionales (lógica epistémica y lógica de la percepción) y para sus estudios sobre la individuación, la identidad y la intencionalidad. La lógica epistémica suministra también la base para la lógica de las preguntas desarrollada por Hintikka, en la cual cabe identificar ciertas condiciones sobre el carácter concluyente de las respuestas. Esto ha llevado a un modelo de la investigación interrogativa en la cual la búsqueda de conocimiento se contempla como la búsqueda de respuestas concluyentes a «grandes» preguntas iniciales por medio de una serie estratégicamente organizada de «pequeñas» preguntas. Entre sus aplicaciones se encuentran el descubrimiento y la explicación científicas. Su lógica concede a todas estas aplicaciones una base unificada.

El planteamiento filosófico de fondo de Hintikka, así como su aproximación a la semántica formal y a sus aplicaciones, es kantiano en un sentido amplio, manifestando un gran énfasis en los métodos de pregunta-respuesta y en la actividad constitutiva del investigador. Aparte de una serie de estudios inspirados en Kant, Hintikka ha escrito abundantemente sobre Aristóteles, Platón, Descartes, Leibniz, Frege y Wittgenstein. Su carrera académica se ha desarrollado en Finlandia, principalmente en la Universidad de Helsinki, y, ante todo, en Estados Unidos, donde ha ocupado plazas en Standford, en Florida State y en Boston (actualmente). Sus estudiantes y colaboradores en la escuela finesa de lógica inductiva y en otras áreas incluyen investigadores como Leila Haaparanta (n. 1954), Risto Hilpinen (n. 1943), Simo Knuuttila (n. 1946), Martin Kusch (n. 1959), Ilkka Niiniluoto (n. 1946), Juhani Pietarinen (n. 1938), Veikko Rantala (n. 1933), Gabriel Sandu (n. 1954), Matti Sintonen (n. 1951) y Raimo Tuomela (n. 1940).

Véase también CONJUNTO DE HINTIKKA, LÓGICA EROTÉTICA, MUNDOS POSIBLES, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, TEORÍA DE MODELOS.

MTS

HIPATIA *(ca.* 370-415), filósofa neoplatónica griega que vivió y enseñó en Alejandría. Fue brutalmente asesinada por un populacho de cristianos a causa de sus relaciones con el prefecto de la ciudad, el cual se hallaba enfrentado a su agresivo arzobispo Cirilo. Se sabe que redató comentarios sobre ciertas obras de matemáticas, pero la única prueba de su actividad literaria es el comentario de su padre Theón al libro tercero del *Almagesto* de Ptolomeo, del cual dice el propio Theón que es una redacción de Hipatia. Hipatia parece haber sido una profesora de filosofía muy popular. Profesó una fe presumiblemente neoplatónica en la

que se hace uso de la matemática como una escalera hacia el mundo intelectual. Es posible obtener una buena idea de sus puntos de vista a partir de sus ensayos, himnos y cartas a su discípulo Sinesio, obispo y personalidad ecléctica en las letras. La fama moderna de Hipatia hay que buscarla en el anticlericalismo de la Ilustración –véase, por ejemplo, el capítulo 47 de la *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* (1778)–. La imagen más difundida de su persona es la que aparece en la novela histórica didáctica de Charles Kingsley titulada *Hypatia or New Foes with an Old Face* (1853). El hecho de que –según un antiguo relato– Hipatia fuera no sólo una persona brillante, sino también de una belleza capaz de despertar la pasión erótica de sus estudiantes y el haber sido masacrada después de desnudarla públicamente parece haber contribuido a reavivar el interés por su persona.

Véase también **NEOPLATONISMO.**

IM

HIPIAS DE ELEA, véase **SOFISTAS.**

HIPÓCRATES (siglo V a.C.), médico semilegendario griego nacido en la isla de Cos. Han sobrevivido cerca de sesenta tratados que llevan su nombre, pero es muy dudoso que realmente sea el autor de alguno de ellos. El corpus hipocrático contiene materiales elaborados desde puntos de vista muy diversos, que van desde un empirismo extremo que rechaza toda teoría general *(Sobre la medicina antigua)* hasta llegar a temas de fisiología teórica altamente especulativos *(Sobre la naturaleza del hombre y sobre el régimen).* Muchos de estos tratados tienen que ver con la observación cuidadosa y la clasificación de las enfermedades *(De las epidemias)* más que con su tratamiento. Algunos textos *(Sobre el oficio)* defienden el derecho de la medicina a gozar del *status* de una ciencia, oponiéndose así a quienes señalan sus imprecisiones y su carácter conjetural; otros *(Juramento, Sobre el decoro)* proponen un esquema de su ética profesional. Casi todos sus tratados son notables por su materialismo y por el rechazo de las «explicaciones» sobrenaturales, por el énfasis en la observación y por su preocupación por el aislamiento *de fact*ores causales. Un gran número de textos están dedicados a la ginecología. El corpus hipocrático llegó a formar una especie de canon con el cual se comparaba la medicina posterior. La rehabilitación y extensión que Galeno lleva a cabo más tarde del método hipocrático llegó a ser la base para la medicina occidental durante dos milenios.

RJH

HIPOSTASIAR, véase **HIPÓSTASIS.**

HIPÓSTASIS (del latín, «substancia»), proceso de considerar un concepto o abstracción como una entidad independiente o real. Las formas verbales «hipostasiar» o «reificar» designan el acto de postular objetos de un cierto tipo determinado para satisfacer objetivos de la propia teoría. En ocasiones se interpreta que en ello hay presente una falacia que afecta a la descripción de esos procesos o actos, como se deduce de afirmaciones como «Platón fue culpable de la reificación de los universales». El problema afecta en gran medida a los criterios de compromiso ontológico.

Véase también **COMPROMISO ONTOLÓGICO, METAFÍSICA.**

CFD

HIPÓTESIS DE SAPIR-WHORF, en sentido lato, la tesis de que la percepción, pensamiento y conducta propios están influidos por el propio lenguaje. La hipótesis recibe su nombre de Benjamin Lee Whorf (1897-1941) y de su maestro Edward Sapir (1884-1939). Podemos distinguir diferentes versiones de la tesis atendiendo a los grados de influencia lingüística, el máximo de los cuales es una determinación completa e inalterable de las estructuras fundamentales de la percepción, el pensamiento y la conducta. En su versión más radical, la hipótesis dice que la realidad de cada cual está determinada por su lenguaje y que lenguajes con estructuras diferentes dan lugar a realidades distintas, que son inconmensurables.

Véase también **CONSTRUCTIVISMO SOCIAL, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA.**

TY

HIPOTÉTICO, CONSENTIMIENTO, véase **CONTRACTUALISMO.**

HIPOTÉTICO, CONSTRUCTO, véase **OPERACIONALISMO.**

HIPOTÉTICO, IMPERATIVO, véase **KANT.**

HIPOTÉTICO, SILOGISMO, véase **SILOGISMO.**

HISTORIA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.**

HISTÓRICA, JURISPRUDENCIA, véase **JURISPRUDENCIA.**

HISTORICIDAD, véase **FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.**

HISTORICISMO, doctrina según la cual el conocimiento de los asuntos humanos tiene un carácter irreductiblemente histórico de modo que no puede haber una perspectiva ahistórica desde la cual comprender la naturaleza humana y la sociedad. Lo que se precisa es una explicación filosófica del conoci-

miento histórico que dé razón del conocimiento correcto de las actividades humanas.

Así visto, el historicismo puede ser tenido por una doctrina filosófica que se origina en los supuestos metodológicos y epistemológicos de la historiografía crítica. A mediados del siglo XIX ciertos pensadores alemanes reaccionan contra el ideal positivista de la ciencia y el conocimiento rechazando los modelos científicos de conocimiento para reemplazarlos por otros de tipo histórico. Aplican este principio no sólo a la disciplina de la historia, sino también al derecho, a la teoría política y a considerables fragmentos de la filosofía. Comprometido inicialmente con problemas metodológicos en disciplinas particulares, el historicismo, tal y como se desarrolló, se vio obligado a ofrecer una doctrina filosófica común capaz de afectar a todas esas disciplinas. Lo que es esencial a la hora de obtener conocimiento en el terreno de las ciencias humanas es servirse de las vías de comprensión que se usan en los estudios históricos. En el campo de las ciencias humanas no se deberían buscar leyes naturales; el conocimiento debería ser interpretativo y hallarse conectado con episodios históricos concretos. De ese modo, sería inherentemente contextual (contextualismo) y dotado de perspectiva. Esto hace surgir el problema de si el historicismo no será un cierto tipo de relativismo histórico. El historicismo parece estar comprometido con la tesis de que dado cierto grupo de individuos, aquello que éstos pueden afirmar de manera incontrovertible está determinado por la perspectiva histórica característica desde la que contemplan la vida y la sociedad. La insistencia en su carácter único y en su especificidad concreta, así como el rechazo a cualquier apelación a leyes de tipo universal del desarrollo humano refuerzan el anterior punto de vista. Sucede, sin embargo, que el énfasis sobre el desarrollo acumulativo que tiene lugar en marcos amplios de nuestro conocimiento histórico pone en cuestión la conveniencia de identificar el historicismo y el relativismo histórico.

El tratamiento anterior del historicismo es el desarrollado por sus principales impulsores: Meincke, Croce, Collingwood, Ortega y Gasset y Mannheim. En el siglo XX, y debido principalmente a pensadores como Popper y Hayek, cobra actualidad una concepción bastante distinta del historicismo. Para éstos, ser historicista equivale a creer en la existencia de «leyes históricas», a creer en una «ley del desarrollo histórico» y en la existencia de un patrón en la historia, e incluso de un fin, y en que su descubrimiento es la tarea central de la ciencia social. Asimismo, creen que esas leyes deben determinar la dirección de la acción política y social. Popper y Hayek atribuyen esta doctrina (aunque de modo incorrecto) a Marx, para denunciar a continuación, y con acierto, su carácter pseudocientífico. No obstante, es verdad que algunos marxistas posteriores (Lukács, Korsch y Gramsci) fueron historicistas en el sentido original no popperiano, al igual que el teórico crítico Adorno, y hermeneutas tales como Gadamer.

Véase también COLLINGWOOD, CROCE, DILTHEY, ENGELS, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

KN

HISTÓRICO, DETERMINISMO, véase **MARXISMO.**

HISTÓRICO, MATERIALISMO, véase **ENGELS.**

HO YEN (m. 249 d.C.), filósofo chino, uno de los primeros líderes del movimiento neotaoísta. Ho Yen desarrolla la idea del «no ser» *(wu)* en la explicación del *tao* y en el origen del ser. El *tao*, concebido como algo sin límite e inagotable constituye la totalidad de lo que hay. No tiene forma ni nombre: es una energía vital creativa *(ch'i)* que, a través de proceso de diferenciación, genera el cielo y la tierra y una miríada de criaturas. Ho Yen es también conocido por la doctrina según la cual el sabio carece de emociones *(ch'ing)*. Esto es así debido a que el sabio se encuentra excepcionalmente entrelazado con la energía pura del *ch'i*, la cual elimina la perturbación que producen las emociones. Desde un punto de vista ético, esta posición se traduce posteriormente en una crítica de la hipocresía y del abuso de poder, que Ho Yen considera el principal pecado de la sociedad china.

Véase también *CH'ING*, NEOTAOÍSMO.

AKLC

HOBBES, THOMAS (1588-1679), filósofo inglés; sus escritos, especialmente la versión inglesa del *Leviathan* (1651), constituyen una influencia fundamental para toda la filosofía moral y política inglesa posterior. Es autor también de una trilogía que incluye *De Cive* (1642), de la cual existe una versión inglesa con el título de *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, (1651), *De Corpore* (1655), y *De Homine* (1658). Junto con el *Leviathan* (cuya edición latina revisada data de 1668), estas obras constituyen su principal contribución a la filosofía. Existe también un resumen temprano de sus obras que lleva por título *The Elements of Law, Natural and Political* (conocido también como *Human Nature* y *De Corpore Politico [Elementos de Derecho natural y político]*) que fue publicado sin su permiso en 1650. Muchas de las malas interpretaciones de los puntos de vista de Hobbes acerca de la naturaleza humana proceden de confundir este trabajo de su primera etapa con lo que sería una presentación de los puntos de vista que sostuvo en su madurez.

Hobbes tuvo influencia no sólo en Inglaterra, sino en toda Europa; de hecho, es el autor de la tercera colección de objeciones al libro de las *Meditaciones* de Descartes. El *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza se halla profundamente influido por Hobbes, y no sólo en lo que se refiere a sus puntos de vista sobre la política, sino también en el modo de tratar las Escrituras. Hobbes no fue simplemente un filósofo, fue también el tutor de Carlos II en todo lo relativo al conocimiento de las matemáticas y un erudito de los estudios clásicos. Su primera obra publicada fue una traducción de Tucídides (1628); entre las últimas, casi medio siglo más tarde, se encuentran sendas traducciones de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero.

Los puntos de vista filosóficos de Hobbes poseen un destacado sabor contemporáneo. En metafísica, sostiene una posición fuertemente materialista, considerando en ocasiones los fenómenos mentales como meros epifenómenos, para evolucionar más adelante hacia posiciones claramente reduccionistas o eliminativas. En epistemología, defiende una variante muy sofisticada del empirismo que pone de manifiesto la importancia del lenguaje para el conocimiento. Si no es el origen del compatibilismo contemporáneo por lo que se refiere a la relación entre el libre albedrío y el determinismo (véanse *The Questions Concerning Liberty* y *Necessity and Chance [Libertad, necesidad y otros escritos]*, 1656), de lo que no cabe duda es que fue uno de los primeros en influir en esa dirección. Fue también uno de los filósofos del lenguaje más destacados e hizo notar explícitamente que el lenguaje no sólo se emplea para describir el mundo, sino para expresar también actitudes y realizar performativamente promesas y acuerdos.

Una de las características más destacadas de Hobbes es su honestidad intelectual. Aunque parece haber tenido un carácter tímido (él mismo lo dice al explicar que su madre dio a luz ante el temor por la inminente llegada de la Armada española), no hay, desde luego, rastro de ello en sus escritos. Durante más de la mitad de su larga vida, Hobbes se vio comprometido en muchas disputas filosóficas que requerían mucho más coraje en su época que hoy en día. Tanto la Iglesia católica de Roma como la Universidad de Oxford prohibieron sus libros y se llegaron a dictar órdenes para quemar, no sólo esas obras, sino al propio Hobbes.

Una interpretación adecuada de Hobbes precisa una cuidadosa atención a su tratamiento de la naturaleza humana, la razón, la moral y la ley. Aunque su pensamiento no es plenamente consistente, su filosofía moral y política es considerablemente coherente. Su teoría política suele ser vista como una doctrina que exige una psicología individualista, cuando en realidad lo único que precisa es que la mayoría de las personas se encuentren comprometidas con lo que es su propio beneficio, y en especial, con su autopreservación. No exige que no lo estén también con el beneficio de los demás. Todo lo que Hobbes viene a rechazar es una especie de bondad natural indiferenciada: «Porque si por naturaleza un hombre debiera amar a otro por el solo hecho de ser humano, entonces sería imposible dar razón de por qué no debería suceder que todo hombre amase a todos los hombres por el hecho también de serlo». Su argumento consiste, en definitiva, en que la bondad limitada no puede constituir una base adecuada sobre la cual construir un estado.

La teoría política de Hobbes no precisa el rechazo de una bondad limitada y, de hecho, incluye la bondad en su lista de pasiones del *Leviathan:* «El *deseo* del bien para otro, LA BONDAD, LA BUENA VOLUNTAD, LA CARIDAD. En definitiva, una BUENA NATURALEZA». El egoísmo psicológico no sólo rechaza la acción bondadosa, sino que rechaza también la acción emprendida desde una perspectiva moral, es decir, aquella que tiene lugar porque uno cree que es eso lo que resulta correcto hacer desde un punto de vista moral. Sin embargo, Hobbes no rechaza ninguno de estos géneros de acción.

> Pero cuando las palabras [«justo» e «injusto»] se aplican a personas, ser justo significa lo mismo que sentirse complacido en hacer o estudiar cómo hacer aquello que es justo; y ser injusto es rechazar ese obrar con justicia, o pensar que éste ha de medirse no de acuerdo a lo que es mi deber, sino por algún beneficio presente.

El pesimismo hobbesiano acerca del número de los justos se debe principalmente a su conciencia de la fuerza de las pasiones y a su convicción de que la mayoría de las personas no han sido convenientemente educadas y disciplinadas.

Hobbes es uno de los pocos filósofos que observan que hablar de esa parte de la naturaleza humana que afecta a las pasiones es hablar acerca de las masas. Así afirma que «aunque los impíos fueran muchos menos que los justos, y precisamente porque no podemos distinguirlos, existe una necesidad de sospechar, atender, anticiparse y proteger de todo incidente a los que son de condición más bonancible y honesta». Aunque podemos mostrarnos tranquilos en pequeñas comunidades en las que la confianza y el respeto mutuo hacen prescindible el refuerzo de la ley, esto no es nunca cierto cuando se trata con un grupo numeroso de personas. La tesis de Hobbes es que si un grupo grande de personas tiene que vivir en comunidad, entonces tiene que existir un poder común dispuesto al efecto de imponer las reglas de esa sociedad. Que no exista,

ni haya existido nunca, un grupo numeroso de personas sin un poder común tal es evidencia suficiente para establecer este punto.

Lo que se suele olvidar con frecuencia es la distinción que Hobbes establece entre las personas cuando se las considera como si fuesen simples animales, sin experimentar ningún tipo de alteración a causa de la educación o la disciplina, y las personas civilizadas. Aunque sea una evidente abstracción, las personas vistas como simples animales pueden ser razonablemente ejemplificadas por los niños. «A menos que se dé a los niños todo aquello que piden, se mostrarán caprichosos, llorarán, gritarán y en ocasiones pegarán a sus padres; y todo esto les viene de la naturaleza.» En estado de naturaleza, la gente no tiene educación o disciplina, así que hay un «miedo constante y una permanente amenaza de morir de forma violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, grosera, embrutecida y breve». Pero las personas reales han nacido en el seno de una familia y son, al menos en cierta medida, civilizadas, y su conducta depende del modo en que se hayan educado. Hobbes no dice que la sociedad esté formada por una colección de inadaptados y que esto sea así porque todo lo que hacemos sea problemático –posición que simpatizaría con el egoísmo psicológico–. No obstante, sí que reconoce que «muchos (tal vez la mayoría), ya sea por deficiencias mentales o falta de educación, permanecen inadaptados durante la mayor parte de sus vidas; sin embargo, todos ellos tienen, ya sean niños o sujetos más maduros, una naturaleza humana; de donde se sigue que el hombre resulta adecuado para vivir en sociedad no a causa de su naturaleza, sino por educación». La educación y la disciplina pueden cambiar a las personas hasta el punto de hacerles actuar en función de auténticos objetivos morales. Ésta es la razón por la que una de las funciones principales del soberano es suministrar la disciplina y la educación apropiadas a los ciudadanos. En el debate actual entre naturaleza y formación que tiene lugar a propósito de la conducta, Hobbes vendría a militar decididamente del lado de la formación.

El concepto de razón que defiende Hobbes tiene más que ver con la tradición filosófica clásica que viene de Platón y Aristóteles, y en la cual la razón establece los fines de la conducta, que con la tradición moderna que procede de Hume en la que la única función de la razón es descubrir los mejores medios para los fines que nos marcan las pasiones. Para Hobbes la razón es muy compleja; ella tiene un objetivo, la autopreservación, y busca el camino para realizar ese fin. También se ocupa de descubrir los medios para los fines que fijan las pasiones, pero gobierna sobre ellas, o al menos lo intenta, de tal modo que su propio objetivo no se vea desafiado. Puesto que este fin es el mismo para todos los sujetos, es la fuente de las normas que se aplican a todas las personas. Todo esto es sorprendentemente próximo a lo que es el tratamiento generalmente aceptado de la racionalidad. Normalmente coincidimos al reconocer que aquellos que se dejan llevar por las pasiones poniendo en juego su vida actúan de forma irracional. También creemos que cada individuo tiene que actuar racionalmente aunque también sabemos que no siempre es así. Posiblemente es la proximidad del tratamiento que hace Hobbes de la razón al punto de vista ordinario a ese respecto lo que ha hecho que haya pasado tan desapercibido.

El fallo a la hora de reconocer que el intento de evitar una muerte violenta es el principal objetivo de la razón ha distorsionado casi todas las descripciones de la filosofía moral y política de Hobbes. En cualquier caso, éste es un punto en el que Hobbes es absolutamente claro y consistente. Lo que sostiene explícitamente es que la razón «enseña a cada hombre a considerar su desaparición contranatural *[mortem violentam]* como el mayor daño que puede sucederle a la naturaleza». Continuamente señala que es un dictado de la justa razón buscar la paz siempre que sea posible, ya que las personas no pueden «esperar cualquier preservación duradera de la vida en el estado natural, esto es, en la guerra». Por ello hace de la templanza y de la fortaleza preceptos de la razón, ya que tienden a asegurar la propia preservación.

Por lo general no se ha sabido reconocer la consideración que hace Hobbes del intento de evitar una muerte violenta como un objetivo de la razón, porque con cierta frecuencia habla de ello en un modo que hace pensar en se trata simplemente de un objeto de las pasiones. Pero es la razón, sin embargo, la que establece todas las medidas necesarias para garantizar la propia preservación; la paz, si es posible, y si no, la defensa. Los dictados de la razón son categóricos: sería trocar el pensamiento de Hobbes afirmar que sus dictados son juicios de tipo hipotético dirigidos a aquellos cuyo deseo de garantizar su propia preservación es mayor que cualquier otro deseo en conflicto. Deplora de forma explícita el poder de los apetitos irracionales y declara expresamente que la autopreservación es un dictado de la razón que no es arrumbado por otros ya que «la mayoría de los hombres preferirían perder sus vidas (no digamos su paz) antes que sufrir la calumnia». Y, por supuesto, no dice que sea mejor morir antes que sufrir calumnias, sería irracional proceder así.

Hobbes, siguiendo a Aristóteles, considera la moral como algo que tiene que ver con los rasgos del carácter o los hábitos. Puesto que la moral es objetiva, sólo aquellos hábitos que son calificados como buenos por la razón constituyen virtudes morales. «La razón, al declarar la paz como algo bue-

no, también declara, y por esa misma razón, que todos los medios para obtener la paz son también buenos; así sucede que la modestia, la equidad, la confianza, la humanidad, la misericordia (que se han mostrado como imprescindibles para la paz) son buenas formas o hábitos, esto es, son virtudes.» Las virtudes morales son aquellos hábitos que la razón de cualquier individuo debe apreciar. Es interesante hacer notar que es sólo en *De Homine* donde Hobbes reconoce explícitamente que desde este punto de vista la prudencia, la templanza y el coraje no son virtudes morales. En *De Cive* distingue la templanza y la fortaleza del resto de las virtudes sin concederles el calificativo de morales, pero tampoco niega explícitamente que sean virtudes morales. En *De Homine* señala explícitamente que no se «debería exigir que el coraje y la prudencia del individuo particular, si sólo son le son útiles a éste, sean apreciados o considerados como virtudes por los Estados o las personas a quienes no son útiles».

Que la moral esté determinada por la razón y que la razón tenga por fin la autopreservación parece llevar a la conclusión de que la moral tiene también como fin la autopreservación. Sin embargo, no es la preservación de un sujeto particular lo que constituye el objetivo de la moral, sino la de la población en cuanto ciudadanos de un Estado. Las virtudes morales son aquellos hábitos de la persona cuya valoración es racional para todo individuo. Estos hábitos no son los que simplemente conducen a la preservación del individuo, sino a la preservación de todos los individuos; esto es, a una sociedad pacífica y estable. De este modo, «Las buenas disposiciones son aquellas que son útiles para acceder a la sociedad civil; y los buenos hábitos (esto es, las virtudes morales) son aquellos gracias a los que es posible preservar lo que ya se tiene». En *De Cive*, al hablar de la moral, afirma: «La bondad de las acciones consiste en el hecho de servir a la paz, y su maldad en el de verse relacionadas con la discordia».

La naturaleza de la moral es una cuestión compleja y discutida. Si, como hace Hobbes, consideramos la moral como algo que se aplica básicamente a aquellas formas o hábitos que conducen a la paz, entonces sus puntos de vista parecen satisfactorios. Arrojan, cómo él mismo nos hace notar, todas las virtudes morales que son ordinariamente consideradas como tales y, además, permite distinguir el coraje, la prudencia y la templanza del resto de las virtudes morales. Tal vez lo más importante es que es capaz de suministrar, de una forma que resulta casi autoevidente, la propia justificación de la moral. Porque qué es justificar la moral sino mostrar que la razón le es favorable. La razón, al buscar la autopreservación, debe favorecer la moral, la cual, a su vez, persigue la paz y una sociedad estable. Y esto es así porque la razón sabe que la paz y una sociedad estable son necesarias para una vida duradera. Esta justificación simple y elegante de la moral tiene la virtud de no reducirla a mera prudencia; más bien, es un intento dentro de la gran tradición filosófica que surge de Platón de reconciliar la razón o el interés propio sostenido racionalmente y la moral.

En el estado de naturaleza cada sujeto está y debe estar gobernado por su propia razón. La razón les dicta buscar la paz, lo que arroja las leyes naturales, pero también permite usar cualquier medio que se considere oportuno para lograr su propia preservación, que es lo que Hobbes denomina *el derecho de la naturaleza*. La intuición de Hobbes consiste en ver que, excepto cuando se está ante un peligro claro, en cuyo caso la persona tiene el derecho inalienable a la propia defensa, el mejor modo de garantizarse una vida duradera es renunciar al derecho a actuar según lo que son las propias decisiones acerca de aquello que resulta más conveniente para asegurarse esa vida duradera, mostrándose de acuerdo en actuar según las decisiones de una única persona o grupo, el soberano. Si a cada persona o grupo se le permite actuar según aquellas decisiones que consideran mejores, sin aceptar los mandatos de su soberano, es decir, las leyes en tanto que guía conminatoria de las acciones, el resultado es la anarquía y la guerra civil. Excepto en casos infrecuentes e inusuales, la uniformidad en la acción que sigue las decisiones del soberano conduce con mayor probabilidad a una preservación duradera de la vida que la variedad de acciones que siguen distintas decisiones adoptadas por distintos individuos. Y esto es así incluso en el caso de que alguna de esas distintas decisiones, si fuese adoptada por el soberano, condujese con mayor probabilidad a la preservación de la vida que la decisión realmente adoptada por aquél.

Este argumento explica por qué Hobbes considera que los soberanos no pueden cometer actos de injusticia. Sólo la injusticia puede ser propiamente castigada. Hobbes no niega que los monarcas puedan ser inmorales, pero sí rechaza que la inmoralidad de los mismos pueda ser propiamente castigada. Esto es importante porque de otro modo cualquier acto inmoral por parte del soberano podría ser empleado como un pretexto para proponer su condena, esto es, para promover en definitiva una guerra civil. Aquello que es justo o injusto se determina a través de las leyes de un Estado; lo que es moral o inmoral, no. La moral es un concepto más amplio que el de la justicia y está determinada por lo que conduce a la paz y a la estabilidad. En cualquier caso, permitir que la justicia se encuentre determinada por lo que la razón de la gente considera que es más adecuado para conseguir la paz y la estabilidad y no por aquello que establece la razón del so-

berano constituiría una invitación a la discordia y a la guerra civil, lo cual es, de nuevo, contrario al objetivo de la moral: una sociedad estable y en paz. Sería fácil inducir un cierto aire paradójico en todo esto afirmando que para Hobbes es inmoral pretender castigar algunos actos inmorales, a saber, aquellos cometidos por el soberano. Hobbes se muestra dispuesto a aceptar esta aparente paradoja porque nunca pierde de vista el objetivo último de la moral, que es la paz.

Para resumir el sistema hobbesiano: las personas, en tanto que seres racionales, desean vivir sus vidas gozando de paz y seguridad. Para lograr este fin deben reunirse en ciudades o Estados con un tamaño suficiente como para conseguir evitar el ataque por parte de otros grupos. Sin embargo, cuando las personas se reúnen en grupos de este tamaño siempre surge alguna en la que no se puede confiar, lo que hace necesario el establecimiento de un gobierno con el poder de hacer e imponer las leyes. Este gobierno, que toma el derecho y el poder de gobernar del consentimiento de los gobernados, tiene como su principal obligación garantizar la seguridad de las personas. En la medida en que el gobierno suministra esta seguridad, los ciudadanos están obligados a cumplir las leyes del Estado en todos sus puntos. De este modo, la racionalidad que se halla tras la búsqueda de una vida duradera requiere la búsqueda de la paz, y esto, a su vez, hace necesario establecer un Estado con suficiente poder como para asegurar la paz. Cualquier cosa que amenace la estabilidad de un Estado ha de ser evitada.

Hobbes consideró seriamente la idea de Dios y la propia religión desde un punto de vista práctico afirmando que podían suministrar algunas de las motivaciones más fuertes para la acción. La mitad de su *Leviathan* está dedicada a intentar mostrar que sus puntos de vista morales y políticos están apoyados en las Escrituras y a quitar crédito a aquellos puntos de vista religiosos que conducen a conflictos civiles. Pero aceptar la sinceridad de los puntos de vista religiosos de Hobbes no exige sostener que Hobbes considere a Dios como el fundamento último de la moral. Rechaza de forma explícita que los ateos o los teístas se hallen sujetos a los mandatos de Dios, pero nunca niega que se encuentren sometidos a las leyes de la naturaleza o del Estado civil. Una vez que se advierte que para Hobbes es la propia razón la que suministra una guía de la conducta que todos han de seguir, también se reconoce que en su pensamiento no hay entonces ninguna necesidad de recurrir a Dios. En su teoría política y moral no hay nada que Dios pueda hacer que no sea ya realmente hecho por la razón.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, LEY NATURAL.**

BG

HOHENHEIM, THEOPHRASTUS BOMBASTUS VON, véase **PARACELSO.**

HOHFELD, WESLEY NEWCOMB (1879-1918), jurista americano; su docencia se desarrolla en las universidades de Stanford y Yale y su principal contribución a la filosofía del derecho y a la teoría moral es la identificación de ocho relaciones legales fundamentales:

Un individuo *X* tiene el *deber* legal con respecto a una segunda persona *Y* de realizar una acción *A* si la ley exige que *X* haga *A* para *Y*.

X tiene el *privilegio* legal (o la libertad) ante *Y* de hacer *A* cuando *X* no tiene el deber legal ante *Y* de no hacer *A*.

X tiene el *derecho* legal ante *Y* para que *Y* haga *A* si *Y* tiene el deber legal ante *X* de hacer *A*.

X carece del derecho de que *Y* no haga *A* si *Y* tiene la libertad legal ante *X* de hacer *A*.

X tiene el *poder* legal ante *Y* de llevar a cabo alguna consecuencia legal *C* para *Y* si hay alguna acción voluntaria que daría como resultado la acción *C* para *Y*.

X tiene la *incapacidad* legal ante *Y* de ejecutar *C* si no hay ninguna acción que *X* pueda llevar a cabo y que dé *C* como resultado para *Y*.

X tiene la *posibilidad* legal ante *Y* de ejecutar *C* si *Y* tiene el poder legal de ejecutar *C* para *X*.

X es legalmente *inmune* ante *Y* con respecto a una acción *C* si *Y* no tiene el poder legal ante *X* de ejecutar *C*.

Los filósofos morales han adaptado la terminología de Hohfeld para expresar otras concepciones análogas dentro de la moral.

Tanto en ética como en la jurisprudencia, estas opciones fundamentales suministran algo así como los átomos mediante los cuales es posible analizar otras relaciones legales o morales más complejas. En lógica, estas opciones indican la presencia de pares de correlatos, como, por ejemplo, en el caso de la existencia de una exigencia de *X* hacia *Y* y del deber que *Y* tiene ante *X*, donde cada uno implica al otro, e indican también la presencia de opuestos, como, por ejemplo, en el deber de *X* hacia *Y* y la libertad que *Y* tiene ante *X*, que son contradictorios. En la teoría de los derechos, las distinciones entre libertades, exigencias, capacidades, e inmunidades se suelen usar para revelar ambigüedades en el lenguaje de esos derechos o para clasificar especies de derechos.

Véase también **DEBER, DERECHOS, ÉTICA.**

CWE

HOLBACH, PAUL-HENRI-DIETRICH, BARÓN D' (1723-1789), filósofo francés, adalid del materia-

lismo y prolífico colaborador en el proyecto de la *Enciplopedia*. Nació en el Palatinado de Renania, antiguamente perteneciente a Francia, y estudió derecho en Leiden. Tras heredar la fortuna y título de su tío, se hizo procurador del «Parlamento» de París y huésped habitual de las cenas filosóficas a las que por entonces asistían los enciplopedistas y numerosos visitantes de renombre (Gibbon, Hume, Smith, Strene, Priestley, Beccaria, Franklin). Versado en química y mineralogía y conocedor de diversos idiomas, tradujo varias obras científicas alemanas y algunos panfletos anticristianos ingleses a la lengua francesa.

D'Holbach fue básicamente un pensador sintético, capaz aunque no original, que sistematizó y radicalizó el naturalismo de Diderot. Sus tratados, basados en ideas de Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Buffon, Helvétius y La Mettrie, resultaron tan irreligiosos y anticlericales que en su mayoría tuvieron que ser publicados de forma anónima o bajo pseudónimo: *La cristiandad sin velo* (1756), *La sagrada infeccción* (1768), *Historia crítica de Jesús* (1770), *El sistema social* (1773), *La moral universal* (1776). Su obra maestra, *El sistema de la naturaleza* (1770), un compendio del materialismo del siglo XVIII, impresionó incluso a Voltaire. D'Holbach lo fundamenta todo en la materia y el movimiento, sosteniendo una especie de necesidad universal. Las leyes independientes que rigen la naturaleza son normativas. La realidad material contrasta por ello con la ilusión metafísica, el propio interés con la alienación y la felicidad terrenal con el optimismo transmundano. Más beligerante que Toland, las críticas de d'Holbach al cristianismo anticipan las de Feuerbach, Strauss, Marx y Nietzsche. Ridiculizó la revelación sobrenatural, el teísmo, el deísmo y el panteísmo por su carácter mitológico, censuró las virtudes cristianas por antinaturales, vio en el pietismo una forma de fanatismo y condenó la ignorancia, inmoralidad y despotismo clericales. Dando por supuesto que la ciencia libera al hombre de la hegemonía religiosa, defendió el conocimiento sensorial y experimental. Creyendo firmemente que la sociedad y la educación forman al ser humano, desarrolló una antropología mecanicista, una moral eudamónica y, en definitiva, un programa social y político de tipo utilitarista.

Véase también *ENCICLOPEDIA*, FILOSOFÍA DE LA MENTE.

J-LS

HÖLDERLIN, JOHANN CHRISTIAN FRIEDRICH (1770-1843), poeta, novelista y dramaturgo alemán. Estudió en Tubinga, donde trabó amistad con Schelling y Hegel, y en Jena, donde conoció a Schiller y a Fichte. Puesto que Hölderlin nunca disfrutó de una posición académica ni publicó ninguno de sus escritos filosóficos, su influencia en el terreno de la filosofía fue principalmente a través de su personalidad, sus conversaciones y su correspondencia. Es considerado como el autor del denominado «Programa del antiguo sistema del idealismo alemán», una composición que culmina en una exaltación de la poesía y en la demanda de una nueva «mitología de la razón». Este tema se ve ilustrado en *Hyperion* (1797/1799), donde se critica el heroísmo subjetivo del idealismo ético y se hace hincapié en el carácter sagrado de la naturaleza, intentando ver la religión y el arte como «celadores de la razón».

En su veneración de la naturaleza y en sus objeciones ante el tratamiento que hace Fichte del «No-Yo», Hölderlin parece hacerse eco de la *Naturphilosophie de Schelling.* A través de su helenismo y de su crítica a la «filosofía de la reflexión» (véase *Über Sein und Urteil [Sobre el ser y el juicio]*) se anticipa e influye sobre Hegel. En su exaltación del arte como algo capaz por sí mismo de revelar la naturaleza de la realidad, deja ver su deuda con Schiller y se adelanta al Romanticismo. De todos modos, su concepción del poeta posee una dimensión trágica bastante extraña a Schelling y a los jóvenes románticos. El artista, como intérprete de la naturaleza divina, media entre los dioses y los hombres, pero por esta misma razón se hace extraño ante sus pares. Este aspecto del pensamiento de Hölderlin influyó en Heidegger.

DBR

HOLISMO, cualquiera de la amplia variedad de tesis que de un modo u otro atribuyen una realidad mayor o igual, o la necesidad explicativa, al todo de un sistema en relación a lo que son sus partes. En filosofía, la preocupación por el holismo aparece tradicionalmente en la filosofía de la biología, en la filosofía de la psicología y especialmente en la filosofía de las ciencias humanas. En el contexto de descripción, el holismo mantiene que el todo tiene algunas propiedades de la que carecen sus partes. Esta doctrina sería de ordinario trivialmente verdadera si no estuviera acompañada de la tesis de la *emergencia descriptiva* según la cual esas propiedades del todo no pueden ser definidas a través de las propiedades de las partes. La doctrina según la cual las propiedades de las totalidades en cuestión sí pueden ser definidas de este otro modo constituye el *individualismo descriptivo*. En el contexto de la explicación, el holismo puede mantener alguna de las siguientes posiciones: *a)* que las leyes de los casos más complejos *no* son deducibles por medio de cualesquiera métodos de coexistencia o composición a partir de las leyes de los casos menos complejos (por ejemplo, que las leyes de la conducta de grupos de personas no son deducibles empleando

métodos como los indicados a partir de las leyes de la conducta individual, o *b)* que todas las variables que constituyen el sistema interactúan unas con otras. Este rechazo de la existencia de una relación de deducibilidad se conoce bajo el nombre de *holismo metodológico* o *metafísico,* mientras que afirmar la existencia de dicha relación de deducibilidad es conocido como *individualismo metodológico*. Para un caso especial del holismo explicativo que presupone la tesis de la emergencia de la descripción, las posiciones holistas se interpretan como aquella tesis según la cual en algunos sistemas el todo tiene propiedades que retroactúan con las propiedades de sus partes. En la filosofía de la biología estas formas de holismo pueden ser conocidas bajo la forma del *vitalismo,* mientras que en la filosofía de la psicología han recibido el nombre de doctrina de la *Gestalt*.

En la filosofía de las ciencias sociales, se ha dado el uso filosófico más intenso del «holismo», se ha acabado reduciendo los diversos problemas existentes a la oposición entre el holismo metafísico y el individualismo metodológico. Esta terminología refleja la opinión del positivismo según la cual el holismo se comporta de una forma no empírica al postular «colectividades» sociales o una realidad social más allá de los individuos y más allá de sus propiedades y relaciones (como sucede en Durkheim y en otros pensadores, en su mayoría continentales), mientras que el individualismo es no metafísico (esto es, empírico) al apoyarse en última instancia en propiedades observables a la hora de describir y explicar los fenómenos sociales.

Más recientemente, el «holismo» ha adquirido usos adicionales en filosofía, especialmente en epistemología y filosofía del lenguaje. El *holismo epistémico* y el *holismo doxástico* representan tesis acerca de la «red de la creencia», algo que se dispone al efecto de explicar cómo es posible que las creencias de una persona se encuentren conectadas de tal modo que el cambio en cualquiera de sus aspectos llegue a afectar al contenido de cualquier otro tópico. El *holismo semántico* y el *holismo del significado* han sido ambos empleados para denotar tanto la tesis de que los significados de todos los términos (o enunciados) en un lenguaje están conectados de tal modo que cualquier cambio en el significado en uno de ellos *puede* cambiar cualquier otro significado, como la tesis de que los cambios de creencia implican cambios de significado.

Véase también FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, HOLISMO METODOLÓGICO, HOLISMO SEMÁNTICO, KÖHLER.

LA

HOLISMO CONFIRMACIONAL, véase FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

HOLISMO DOXÁSTICO, véase HOLISMO.

HOLISMO EPISTÉMICO, véase HOLISMO.

HOLISMO METODOLÓGICO, conocido también como holismo metafísico, representa la tesis según la cual, dado un cierto sistema, se produce el fenómeno de la *emergencia explicativa,* esto es, sucede que las leyes relativas a las situaciones más complejas en el sistema *no* son derivables por medio de cualesquiera leyes de composición o coexistencia a partir de las leyes que corresponden a situaciones más simples. El fenómeno de emergencia explicativa puede darse en un sistema por cualquiera de las siguientes razones: que en algún nivel más complejo intervenga una variable que no lo hace en niveles más simples, que exista una propiedad del «todo» que interactúe con propiedades de las «partes», que las variables relevantes intervengan en leyes distintas dependiendo del nivel de complejidad o (como caso límite) que la legalidad estricta quede rota a partir de un cierto nivel de complejidad. De este modo, la emergencia explicativa *no* presupone la *emergencia descriptiva,* esto es, la tesis según la cual hay propiedades del «todo» (o de situaciones más complejas) que no pueden ser definidas a través de las propiedades de las «partes» (o situaciones más simples).

La tesis contraria a la del holismo metodológico es la del *individualismo metodológico,* denominado también *reduccionismo explicativo,* según el cual todas las leyes de un «todo» (o de una situación más compleja) pueden deducirse de una combinación de las leyes de las situaciones más simples. Los defensores del individualismo metodológico no tienen por qué negar la existencia de conexiones nomológicas significativas entre las propiedades del «todo», pero deben insistir en que tales propiedades son definibles o se hayan conectadas mediante leyes de coexistencia con propiedades de las «partes».

Véase también FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, HOLISMO, REDUCCIÓN.

LA

HOLISMO SEMÁNTICO, tesis metafísica acerca de la naturaleza de la representación para la que el significado de un símbolo depende de todo el sistema de representaciones del que forma parte. Así, una expresión lingüística sólo puede tener significado en el contexto de un lenguaje, una hipótesis en el contexto de una teoría y un concepto intencional en el contexto de un sistema de creencias. El holismo sobre el contenido ha influido profundamente en casi todos los aspectos de la teorización contemporánea sobre el lenguaje y la mente, no sólo en filosofía, sino también en lingüística, teoría literaria, inteli-

gencia artificial, psicología y ciencia cognitiva. Entre los holistas semánticos contemporáneos están Donald Davidson, W. V. Quine, Gilbert Harman, Hartry Field y John Searle.

Como el holismo semántico es una tesis metafísica y no una tesis semántica, dos teóricos pueden estar de acuerdo en cuáles son los hechos semánticos y discrepar acerca del holismo semántico. Así, por ejemplo, no hay nada en los escritos de Alfred Tarski que determine si los hechos expresados por los teoremas de una teoría de la verdad absoluta son holistas o no. Sin embargo, Donald Davidson, un holista semántico, argumenta que la forma correcta de una teoría semántica para un lenguaje natural *L* es una teoría de la verdad absoluta para *L*. Las teorías semánticas, como otras teorías, no tienen por qué exhibir sus compromisos metafísicos.

El holismo tiene consecuencias llamativas. Considérese ésta. Franklin D. Roosevelt (que murió cuando los Estados Unidos estaban formados por 48 Estados) no creía que hubiera 50 Estados, pero yo sí; el holismo semántico dice que lo que significa «Estado» en boca de uno y otro depende de la totalidad de nuestras creencias sobre los Estados, incluidas, por tanto, nuestras creencias sobre cuántos Estados hay. Parece seguirse que Roosevelt y yo entendemos cosas distintas por «Estado»; por consiguiente, si él dice «Alaska no es un Estado» y yo digo «Alaska es un Estado» no estamos en desacuerdo. Esta línea de argumentación lleva a declaraciones tan sorprendentes como que los lenguajes naturales no son, en general, intertraductibles (Quine, Saussure), que puede no haber ninguna cuestión fáctica acerca del significado de los textos (Hilary Putnam, Jacques Derrida) y que las teorías científicas pueden diferir porque sus postulados básicos sean «empíricamente inconmensurables» (Paul Feyerabend, Thomas Kuhn).

Quienes encuentran indigeribles estas consecuencias del holismo semántico tienen tres respuestas mutuamente excluyentes: el atomismo semántico, el molecularismo semántico y el nihilismo semántico.

Los atomistas semánticos mantienen que el significado de cualquier representación (lingüística, mental o de otro tipo) no está determinado por el significado de cualquier otra representación. Históricamente, los filósofos angloamericanos de los siglos XVIII y XIX pensaban que una idea de un *X* lo era de un *X* en virtud de la semejanza física de esa idea con *X*. Las teorías de la semejanza no se consideran ya viables, pero muchos atomistas semánticos contemporáneos siguen creyendo que la relación semántica básica se da entre un concepto y la cosa a la que se aplica y no entre los propios conceptos. Entre estos filósofos están Fred Dretske, Dennis Stampe, Jerry Fodor y Ruth Millikan.

El molecularismo semántico, como el holismo semántico, mantiene que el significado de una representación en un lenguaje *L* es determinado por sus relaciones con los significados de otras expresiones de *L*, pero, a diferencia del holismo, no por sus relaciones con todas las expresiones de *L*. Los molecularistas semánticos se adhieren a la tesis, contra Quine, de que para cualquier expresión *e* en un lenguaje *L* hay en principio un modo de distinguir entre aquellas representaciones de *L* cuyos significados son pertinentes para determinar el significado de *e* y las que no lo son. Tradicionalmente, esa delimitación «en principio» descansa en la distinción analítico-sintético. Las representaciones de *L* que son constitutivas para el significado de *e* están conectadas analíticamente con *e*, y las que no lo son están sintácticamente conectadas con *e*. El molecularismo semántico parece la postura más extendida entre los filósofos que rechazan el holismo. Molecularistas semánticos contemporáneos son Michael Devitt, Michael Dummett, Ned Block y John Perry.

El nihilismo semántico es quizá la respuesta más radical a las consecuencias del holismo. Es la tesis de que, hablando estrictamente, no hay propiedades semánticas. Hablando estrictamente, no hay estados mentales, las palabras carecen de significados. Al menos con propósitos científicos (puede que con otros propósitos también) tenemos que abandonar la idea de que las personas son agentes morales o racionales que actúan movidas por sus creencias y deseos. En las filas de los nihilistas semánticos se alinean Patricia y Paul Churchland, Stephen Stich, Daniel Dennett y, en ocasiones, W. V. Quine.

Véase también **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, SIGNIFICADO.**

EL

HOLISTA, SISTEMA, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

HOLOGRAMA, imagen de un objeto en tres dimensiones creada y reproducida mediante el uso de láser. La holografía es la técnica seguida para almacenar y reproducir dichas imágenes. Los hologramas son destacables porque, a diferencia de lo que sucede con la fotografía normal, cada parte de uno de ellos contiene la imagen completa aunque con menor detalle. De este modo, un pequeño recorte de un holograma puede ser todavía iluminado por un láser para revelar otra vez la escena completa aunque con un menor grado de resolución. Esta característica es la que hace que el holograma resulte atractivo para los defensores de la tesis de la distribución de las funciones en el cerebro, quienes vienen a sostener que los recuerdos, al igual que un holograma

ma, no están localizados en una única ubicación –como reclaman los defensores de la localización de las funciones– sino que se distribuyen a lo largo, tal vez, de todo el córtex. Aunque intrigante en principio, el modelo holográfico de la memoria no ha conseguido ganar aceptación. Los puntos de vista actuales son favorables al concepto de «reunión celular» de D. O. Hebb, en el cual los recuerdos son almacenados a través de las conexiones existentes entre un grupo de neuronas.

Véase también CONEXIONISMO, PERCEPCIÓN.

THL

HOMOEOMERÍA, véase HOMOEÓMERO.

HOMOEÓMERO (del griego, *homoiomerēs*, «de partes iguales»), aquello cuyas partes, no importa lo pequeñas que sean, comparten las propiedades constitutivas del todo. El sustantivo abstracto derivado es «homoeomería». Las formas griegas del adjetivo y la forma privativa «ahomoeomero» son usadas por Aristóteles para distinguir entre *a)* las partes no uniformes de los seres vivos, por ejemplo, miembros y órganos, y *b)* los materiales biológicos, por ejemplo, la sangre, la substancia ósea y la vitalidad. Al margen de hallarse compuestas por los cuatro elementos, cada una de las substancias biológicas, si son tomadas individualmente y sin aditamentos, es toda ella *F*, donde *F* representa el conglomerado de las propiedades constitutivas de esa substancia. De este modo, si una medida de sangre es clasificada como sangre, todas las posibles medidas matemáticamente menores de la original, al margen de su tamaño, también resultarán ser clasificadas como sangre. La sangre es, por tanto, homoeómera. Por el contrario, una cara, un estómago o una hoja son ahomoeómeras: las partes de una cara no son una cara, etc. En el sistema establecido por Aristóteles, la homoeomería de las substancias biológicas está asociada a su doctrina de la divisibilidad infinita de la materia. No obstante, esa distinción se prefigura ya en Platón *(Protágoras* 329d).

El término «homoeómero» es más estricto en su aplicación que los términos «homogéneo» y «uniforme». Esto es así debido a que podemos hablar de una entidad homogénea incluso si las propiedades en cuestión son realmente idénticas sólo en casos que poseen un cierto tamaño: el color del mar puede ser homogéneamente azul, pero no lo es desde el punto de vista que aquí se discute.

Su forma adjetivada y el sustantivo abstracto aparecen también –probablemente de una forma tendenciosa y bajo la influencia de Aristóteles– en las descripciones que hacen algunas fuentes antiguas del pensamiento del filósofo prearistotélico Anaxágoras de Clazomene. Esto tiene lugar en relación a las «cosas» *(cherēmata)* que se ven involucradas en su modelo de la mezcla o combinado del universo. El concepto de homoemomería ha desempeñado también un papel significativo fuera de la filosofía griega, y muy en especial en los tratamientos habidos durante el siglo XX del contraste entre términos contables, no contables y clasificatorios.

Véase también ANAXÁGORAS, ARISTÓTELES, PREDICADO SORTAL, TÉRMINO CONTABLE.

APDM

HOMOLÓGICO, véase PARADOJAS CONJUNTISTAS.

HOMOMORFISMO, en teoría de modelos, aplicación que, preservando la estructura, establece desde una estructura hacia otra dada. Una estructura consta de un dominio de objetos junto con una función que especifica las interpretaciones, en relación a ese dominio, de los símbolos relacionales, los símbolos de función y los símbolos individuales de un lenguaje dado. Las relaciones, funciones e individuos en diferentes estructuras dado un lenguaje *L correspónden* a los de otra cierta estructura si son interpretaciones de los mismos símbolos de *L*. Decir que una aplicación es «preservadora de estructura» es decir *a)* que si los objetos en la primera estructura están en una cierta relación unos con otros, entonces sus imágenes en la segunda estructura (relativamente a esa aplicación) mantienen la correspondiente relación entre ellos; *2)* que el valor de una función para un cierto objeto dado (o *n*-tupla de objetos) en la primera estructura tiene como imagen en la segunda estructura el valor de la función correspondiente en esa segunda estructura para la imagen de ese objeto (o *n*-tupla de objetos) y *3)* que la imagen en la segunda estructura de un objeto en la primera es el objeto correspondiente. Un *isomorfismo* es un homomorfismo que es del tipo uno-a-uno y cuya inversa es también un homomorfismo.

Véase también TEORÍA DE MODELOS.

RKE

HOMONIMIA, véase AMBIGÜEDAD.

HOMOOUSIOS (griego, «de la misma substancia»), concepto central para la doctrina cristiana de la Trinidad reconocido como tal en el Concilio de Nicea del año 381 d.C. Este concepto autoriza a afirmar que Dios Hijo (y por extensión el Espíritu Santo) es del mismo ser o substancia *(ousia)* que el Padre. Refleja la insistencia de Atanasio contra el arrianismo y tiene además que ser diferenciado de la fórmula rival, *homoiousios* (griego, «de una similar substancia») que afirma la semejanza entre el ser del Hijo y el del Padre. Aunque se trate de hecho de una diferencia relativa a la presencia o no

de la letra griega iota, el problema fue filosóficamente profundo y crucial para la teología, en concreto, para dirimir si Jesús de Nazaret encarnó o no el propio ser de Dios si reveló la verdad de Dios, y si medió en la salvación divina.

Véase también TRINITARISMO.

AEL

HOMUNCULAR, FUNCIONALISMO, véase **FUNCIONALISMO.**

HOMÚNCULO (del latín, «hombrecillo»), ser adulto en miniatura que habita en el cerebro (o en otro órgano) y que percibe todos los *inputs* procedentes de los órganos de los sentidos y dicta las órdenes que están destinadas a los músculos. Cualquier teoría que postule un agente interno de estas características corre el riesgo de incurrir en un regreso al infinito (denominado en ocasiones la *falacia del homúnculo)*, ya que siempre es posible preguntar si existe un homúnculo en la cabeza del homúnculo que sea responsable de su percepción, y de su acción y así sucesivamente. Muchos puntos de vista familiares acerca de la mente y de sus actividades parecen necesitar de la presencia de un homúnculo. Por ejemplo, aquellos modelos de la percepción visual que postulan una especie de imagen interna producida por la percepción precisan de un homúnculo para observar esa imagen, y los modelos de la acción que tratan las intenciones como mandatos dirigidos a los músculos precisan de un homúnculo para ordenar dichos mandatos. Nunca es una cuestión fácil de responder el determinar si una teoría se ve abocada a admitir la existencia de un homúnculo, que en definitiva vicia esa teoría, o si en determinadas circunstancias, los homúnculos pueden ser legítimamente postulados en niveles intermedios de una cierta teoría: «los homúnculos se vuelven como *duendes* sólo si duplican *por completo* los talentos que intentan explicar. Si se puede considerar un equipo o comité de homúnculos *relativamente* ignorantes, ciegos y de mente estrecha para producir una conducta inteligente en el todo, esto supone progreso» (Dennett, *Brainstroms,* 1978). Las teorías (en filosofía de la mente, inteligencia artificial o ciencia cognitiva) que postulan tales equipos de homúnculos han sido denominados por William Lycan *funcionalismo homuncular*.

DCD

HORKHEIMER, MAX (1895-1973), filósofo alemán y miembro fundacional de la primera generación de la Escuela de Frankfurt de teoría crítica. Tanto en su función de director del Instituto de Investigaciones Sociales como en sus primeros ensayos filosóficos publicados en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, Horkheimer establece la agenda del trabajo a realizar por la Escuela de Frankfurt en el terreno de las ciencias sociales, incluyendo aquí los análisis del desarrollo del capitalismo, la familia, la cultura moderna y el fascismo. Sus ensayos programáticos acerca de la relación de la filosofía y las ciencias sociales suministran el fundamento filosófico para la tarea crítica y de investigación de la Escuela de Frankfurt e influyen profundamente en la reformulación que hiciera Habermas de la doctrina crítica de la Escuela. En estos ensayos, como, por ejemplo, en «La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigaciones sociales» (1931), Horkheimer establece un programa de colaboración entre la filosofía y las ciencias sociales a través de un materialismo histórico multidisciplinar. En su «Teoría crítica y teoría tradicional» (1937) desarrolla la distinción entre teorías «críticas» y teorías «tradicionales» en términos de ciertos objetivos básicos: las teorías críticas promueven la emancipación de los seres humanos más que centrarse en la descripción de la realidad tal y como ésta es.

En los días más oscuros de la Segunda Guerra Mundial Horkheimer inicia una colaboración con Adorno en *La dialéctica de la Ilustración* (1941), concepto en el cual ven los orígenes de la razón moderna y de la autonomía en el dominio de la naturaleza y el propio yo. Esta genealogía de la razón moderna sostiene que el mito y la ilustración están inseparablemente «interconectadas», doctrina propuesta básicamente como forma de explicar la catástrofe en la que Europa se había sumido a sí misma. Pese a que Horkheimer era de la opinión de que una concepción revisada de la dialéctica hegeliana podría conducir más allá de esta situación de *impasse,* nunca llegó a completar este proyecto. En lugar de ello, desarrolla una crítica de la razón instrumental en obras como el *Eclipse de la razón* (1947), donde sostiene que las instituciones modernas, incluyendo la democracia, se hallan bajo el influjo de una racionalidad formal e instrumental y bajo los imperativos de la autopreservación. Aunque produce pocas obras nuevas durante ese periodo, Horkheimer retorna al final de su vida a una reinterpretación filosófica de la religión y del contenido de la experiencia y los conceptos religiosos, desarrollando una teología negativa de «lo completamente otro». Su influencia más duradera se halla en su formulación de la epistemología de la investigación social práctica y teórica orientada a la emancipación.

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, TEORÍA CRÍTICA.

JBO

HÓRMICA, PSICOLOGÍA, véase **MCDOUGALL.**

HSI K'ANG (223-262, d.C.), filósofo chino, uno de los principales representantes del neotaoísmo. La filosofía de Hsi K'ang se centra en el concepto de *tzu-jan* –naturalidad, o, textualmente, aquello que es así de suyo– el cual retrata el orden inherente del universo taoísta. La naturaleza se adecua a «principios necesarios» *(pi-jan chih li)*. Los sujetos reciben una dotación de energía *(ch'i)* al nacer de diversa riqueza que define su naturaleza y capacidades. Pese a que esta dosis de energía es innata, el autoaprendizaje destinado a evitar el egoísmo puede fortalecer considerablemente el propio bienestar físico y mental. En ética y política, Hsi K'ang propugna ir más allá de las enseñanzas ortodoxas del confucianismo *(ming-chiao)* que ponen el énfasis en el aprendizaje, el conformismo y la tradición. Hsi es también famoso por su teoría sobre la música, según la cual los «sonidos no poseen sentimientos o placer» *(sheng wu ai-lo):* mientras que los sonidos son algo producido de forma natural, la emoción implica reacciones cognitivas y subjetivas.

Véase también *CH'I*, NEOTAOÍSMO.

AKLC

***HSIAO*,** término de la tradición china que significa «piedad filial». *Hsiao* hace referencia tanto a una virtud como a los actos que ponen de manifiesto esa virtud. Originalmente, el término alude a la adecuada puesta en práctica de los ritos funerarios de los propios padres así como a los sacrificios que hay que rendir a los ancestros. Más adelante *hsiao* vino a incluir también el tratamiento correcto de los padres cuando aún viven. El *hsiao* es fundamental para el pensamiento confuciano porque mostrar respeto por los propios padres se considera íntimamente relacionado con el respeto por la autoridad política legítima.

Véase también CONFUCIANISMO, *LI*[2].

BWVN

***HSIEN*,** en la filosofía china, término que se emplea para hacer referencia a los seres divinos «inmortales» o «trascendentes» que han alcanzado el *tao* y que se caracterizan por esa transcendencia e inmortalidad. Ésta es una idea central en la religión taoísta. Sus raíces se encuentran en la antigua religión china. En su forma más madura hace referencia a un ser formado por la forma más pura y poderosa de energía vital *(ch'i)*, la cual eleva a la persona por encima de las limitaciones de la vida mundana. No es de extrañar que el *hsien* suela verse caracterizado por la capacidad de volar. En la poesía y en el discurso filosófico, el *hsien* evoca la plenitud y la libertad, especialmente en relación al deseo y los avatares de la vida corriente. En el taoísmo religioso se puede encontrar un importante debate acerca de si la inmortalidad puede ser alcanzada a través del esfuerzo. Diversos métodos que caen bajo la rúbrica general de una «alquimia externa» *(wai-tan)* han sido propuestos como medio para alcanzar ese estado perfecto.

Véase también *CH'I*, TAOÍSMO.

AKLC

***HSIN*[1],** término chino que significa «corazón», «mente» y «sentimiento». Por lo general, el *hsin* hace mención tanto al órgano físico que denominamos corazón como a las facultades de tener deseos, conocimiento de las cosas y experimentar emociones. No obstante, la naturaleza precisa y la función propia del *hsin* es uno de los problemas fundamentales que divide a los filósofos chinos. Mencio habla de «cuatro corazones», asociando a cada uno de ellos una virtud particular así como una serie de capacidades emocionales y cognitivas determinadas. Chuang Tzu sugiere que practiquemos la «abstinencia» con el *hsin* en lugar de cultivarlo, dejándonos guiar en su lugar por el *ch'i*. Hsün Tzu sostiene que el *hsin* debería controlar y sublimar los deseos. En el neoconfucianismo, el *hsin* se concibe como un sentimiento moral plenamente desarrollado que se encuentra presente en todo individuo y cuyo funcionamiento correcto se ve oscurecido por los deseos egoístas. Los neoconfucianos difieren acerca de si el *hsin* es o no idéntico a los principios *(li)* y a la naturaleza *(hsing)*.

Véase también CONFUCIANISMO, *LI*[1], MENCIO, NEOCONFUCIANISMO.

BWVN

***HSIN*[2],** término chino que significa «confianza», «fe», «integridad», «honestidad». En los textos primitivos, el *hsin* es la confianza mutua que se establece entre el sujeto que practica el culto y el espíritu. La inscripción china para esta palabra consta de dos elementos, uno que representa a la «persona» y otro el «acto de hablar», y es de aquí de donde se puede obtener una guía fiable para descubrir su sentido: el ser verídico con las propias palabras. El *hsin* llegó a convertirse en una de las virtudes cardinales del confucianismo: integridad u honestidad (pero sólo al servicio de aquello que es correcto). En contextos de tipo budista, el *hsin* puede significar «fe» en un sentido religioso, por ejemplo, como en el caso de la Escuela de la Tierra Pura y la fe en Amitābha Buda. Esta doctrina influye en el neoconfucianismo y se manifiesta en su fe en una facultad moral perfecta e innata.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, NEOCONFUCIANISMO.

PJI

***HSING*,** término filosófico chino que procede, como se reconoce generalmente, del término *sheng* («vida», «crecimiento»), y que se suele traducir como «naturaleza». En sus primeros usos como un

término distinto de *sheng,* hace referencia probablemente a la tendencia o direccción del desarrollo que algo podría tener si no se viese obstaculizado (por ejemplo, el *hsing* de una semilla es crecer hasta convertirse en una planta plenamente desarrollada al igual que el *hsing* del agua es fluir hacia abajo), y en el caso de los seres humanos, se refiere a la dirección propia de su desarrollo. El concepto de *hsin* entra posiblemente dentro del discurso filosófico con el desarrollo de la escuela de pensamiento asociada a la figura de Yang Chu (siglos V-IV a.C.), la cual considera el *hsing* de los seres humanos como una tendencia a vivir una vida de una cierta duración gozando de una buena salud y en la que los deseos de los sentidos se vean adecuadamente satisfechos. Más tarde llegó a ser un concepto central en el pensamiento confuciano, y ello pese a haber sido entendido de formas distintas según los diferentes autores. Mencio (siglo IV a.C.) considera el estilo de vida moral como la plena realización del *hsing* de los seres humanos, el cual incluye en primer término los deseos de autoconsideración que los seres humanos tienen por nacimiento; el *hsing* resulta negativo en la medida en que la persecución incontrolada de la satisfacción de tales deseos pueda conducir al conflicto y al desorden. A partir de aquí evolucionan distintas interpretaciones del *hsing,* pero en la medida en que se vino a aceptar a Mencio como el auténtico transmisor de las enseñanzas de Confucio, gracias en buena medida a los esfuerzos de Chu Hsi (1130-1200), la idea de que el *hsing* de los seres humanos es bueno ha sido un tema central del pensamiento confuciano.

Véase también CONFUCIANISMO.

K-LS

HSING-ERH-SHANG, en la filosofía china, carente de forma o metafísico. En la primera parte del *I-Ching (Libro de los cambios)* se hace una afirmación en la que el *hsing-erh-shang* se denomina *tao* (el Camino), mientras que lo que es *hsing-Er-hsia* (con forma) es denominado *ch'i*, la cosa concreta. Para el modo de pensar chino, el *tao* y el *ch'i* se conciben como términos inseparables el uno del otro. En la medida en que el *tao* es tanto trascendente como inmanente, penetra en todas las cosas, mientras que las cosas no pueden ser separadas y enajenadas de su origen metafísico.

Véase también FILOSOFÍA CHINA.

S-HL

HSING-MING, término que en la filosofía china significa «formas y nombres». Se trata de un importante concepto filosófico asociado al legismo chino y a la Escuela Huang-Lao (la Escuela del Emperador Amarillo y de Lao Tzu) que florece durante el periodo de los Reinas Combatientes y durante la primera parte de la dinastía Han (siglos III y II a.C.). El sentido estricto del término guarda relación con un sistema legal y penal especialmente diseñado para mantener a los funcionarios al servicio del Estado en guardia. De forma más amplia, *hsing-ming* apunta a una cierta concepción del orden en la cual los «nombres» *(ming)* han de corresponder a lo que es la «forma» subyacente *(hsing)* o realidad. En política sugiere que el legislador sea capaz de discriminar las obras del cosmos, asegurar que los funcionarios realizan las tareas asignadas y permitir que las personas prosperen dentro del orden aparente de las cosas.

Véase también LEGISMO CHINO.

AKLC

HSIUNG SHIH-LI (1885-1968), filósofo neoconfuciano chino contemporáneo. Fue un revolucionario durante su juventud para estudiar más tarde filosofía *Wei-shih (Vijnanavada,* «sola-conciencia») en el Instituto de budismo chino bajo la dirección de Ouyang Ching-wu (1871-1943). Insatisfecho, no obstante, con lo aprendido, desarrolla una nueva filosofía *Wei-shih* de la creatividad basándose en sus propias investigaciones sobre el *I-Ching*. Llegó a alcanzar una cierta influencia y tuvo como discípulos a Mou Tsung-san, T'ang Chün-i y Hsü Fukuan. Tras la revolución comunista de 1949, aunque sigue rechazando el materialismo, adopta una filosofía social radical que no es compartida por la mayoría de sus primeros discípulos.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, HSÜ FUKUAN, *I-CHING,* T'ANG CHÜN-I.

S-HL

HSÜ, término chino que significa «vacío», «vacuidad», «lo tenue». *Hsü* no significa la ausencia de todas las cosas, sino un estado en el que las cosas carecen de distinciones. Para Chunag Tzu, *hsü* consiste en un estado mental ideal en el que la mente se muestra receptiva a todas las cosas, percibe con absoluta claridad y responde sin esfuerzo, al igual que un espejo refleja las imágenes que se hallan frente a él. Hsün Tzu desarrolla este ideal caracterizando una mente que es *hsü* («sutil»), uniforme y duradera. Al extender puntos de vista taoístas posteriores los pensadores neoconfucianos pasan a considerar el *hsü* como el estado original causante del cosmos, del cual surgen todas las cosas y en el cual se disuelven de nuevo. Los neoconfucianos distinguen *hsü* del concepto budista del *k'ung* («vaciedad»), que consideran como algo que niega la realidad última del mundo.

Véase también NEOCONFUCIANISMO.

PJI

HSÜ FU-KUAN (1903-1982), intelectual e historiador chino que en su día sirvió directamente bajo

las órdenes de Chiang Kai-shek para convertirse posteriormente en un crítico del gobierno nacionalista cuando se traslada a Taiwán en 1949. Fundó la *Revista Democrática,* el muy influyente medio en que se desarrollan las ideas de los neoconfucianos contemporáneos. Puso en marcha el Departamento de Chino de la Universidad de Tunghai en 1955 e invitó a Mou Tsung-san a sumarse al equipo con el fin de crear un centro de neoconfucianismo distinto al New Asia College de Hong Kong. Caracteriza su propia posición como a caballo entre los estudios académicos y la política y entre la erudición histórica y la comprensión filosófica. Su obra magna es su *Historia del pensamiento Han* en tres volúmenes. Sus trabajos acerca de la literatura y el arte chinos han sido también extensamente citados.

Véase también CH'IEN MU, HSIUNG SHIH-LI, T'ANG CHÜN-I.

S-HL

HSÜ HSING *(ca.* 315 a.C.), filósofo chino, miembro de los Agricultores o Escuela Agrícola *(Nung Chia).* Los Agricultores consideraban que en la Antigüedad Shen Nung, el Divino Agricultor, gobernaba sin el recurso a las recompensas, los castigos o la administración, en una utiopía descentralizada formada por pequeñas comunidades donde todos, incluido el propio legislador, vivían gracias a su propio trabajo. Apoyándose en esto, Hsü Hsing ataca a los gobernantes contemporáneos, que no aran el campo, sino que viven del trabajo de los demás. También intentó estabilizar los precios del grano mediante el control de la oferta: el grano sería almacenado en años de abundancia para ser distribuido en los de escasez.

RPP & RTA

HSÜN TZU (siglo III a.C.), filósofo de orientación confuciana conocido por su oposición a la concepción de Mencio acerca de la bondad inherente a la naturaleza humana. Para Hsün Tzu la esencia de la naturaleza de los seres humanos es mala en el sentido de que posee una estructura motivacional problemática: todo ser humano persigue la satisfacción de sus deseos. A menos que se deje guiar por el *li* («principios») y el *i* («rectitud»), estos deseos conducirán inevitablemente al conflicto, especialmente ante la escasez de los bienes y la tendencia humana natural hacia la parcialidad en lo que es la obtención del propio beneficio y el de los allegados más próximos. El *li,* o las reglas de la conducta adecuada, realiza tres funciones básicas: delimitar, sostener y ennoblecer. La primera establece las fronteras de la conducta adecuada; la segunda suministra vías para la satisfacción de los deseos dentro de esos límites; y la tercera provee las fuentes para ennoblecer el carácter personal de acuerdo con el *jen* («bondad») y el *i* («rectitud»). Hsün Tzu se caracteriza, asimismo, por hacer hincapié en el papel de la ley como un medio de reforzar el *li* («reglas de la conducta apropiada»); la necesidad de argumentación para resolver el desacuerdo moral; la importancia de una mente clara, en oposición a una oscura *pi,* en la búsqueda del conocimiento ético; y la importancia de las obras clásicas del confucianismo en la formación del carácter.

Véase también MENCIO.

ASC

HU HUNG, conocido también como Wu-feng (1100-1155), filósofo neoconfuciano, figura destacada de la Escuela Hunan. Según su doctrina, el *hsin* («mente/corazón») constituye la manifestación externa del *hsing* («naturaleza humana»). Se debe entender en primer lugar la naturaleza del *jen* («humanidad») antes de que se pueda practicar el desarrollo moral de la persona. El profesor Mou Tsung-san opina que Hu Hung es el sucesor de Chou Tun-yi, Chang Tsai y Ch'eng Hao y representa una tercera línea de pensamiento distinta de la que es ilustrada por representan Ch'eng-Chu y Lu-Wang.

Véase también CH'ENG HAO, CHANG TSAI, CHOU TUN-YI, CHU HSI, NEOCONFUCIANISMO.

S-HL

HU SHIH (1891-1962), filósofo e historiador chino, figura importante del pensamiento liberal contemporáneo en China. Estudió en la Universidad de Columbia bajo la dirección de Dewey y llevó el pragmatismo a China. Fue embajador de China en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial y encabezó posteriormente la Academia Sinica en Taipei. Fue un escritor versátil que contribuyó enormemente a desarrollar el movimiento vernacular en la literatura china. Publicó su *Historia antigua de la filosofía china* en 1919, obra que pasa por ser la primera historia de la filosofía china desde un punto de vista moderno. Abogó por una completa occidentalización o modernización de China. Como reformista comprometido con el ideal democrático, continuó siendo un anticomunista durante toda su vida.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, LIANG SOU-MING.

S-HL

HUAI NAN TZU, antiguo compendio sincrético del pensamiento chino. Fue compilado por una academia formada por eruditos que trabajan bajo el patrocinio de una de las figuras literarias más importantes de la época, Liu An, príncipe de Huai Nan, y fue presentado ante la corte del emperador Wu al-

rededor del 140 a.C. Los 20 tratados que forman el texto incluyen obras de astronomía, topografía, calendarios, así como reordenaciones de las ideas y las creencias que florecen en el periodo formativo de la filosofía clásica china. En muchos sentidos constituye un resumen del conocimiento existente durante el periodo que abarca la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) y es, como la mayoría de los documentos chinos, práctico y descriptivo. Como documento político que es, es sincrético, y procura combinar preceptos confucianos, legistas y taoístas con el fin de suministrar un tipo de taoísmo práctico alternativo al centralismo político.

RPP & RTA

HUANG TSUNG-HSI (1610-1695), filósofo e historiador chino. Estudiante de Liu Tsung-chou (1578-1645), el último de los grandes filósofos neoconfucianos en el periodo de la dinastía Ming. Compiló el *Ming-ju-hsüeh-an* y el *Sung-Yüan-hsüeh-an,* que constituyen importantes antologías y tratamientos críticos del neoconfucianismo durante las dinastías Ming, Sung y Yüan. Escribió también el *Ming-i-tai-fang-lu (Esperando el amanecer: un plan para el príncipe),* en el que denuncia el sistema de gobierno que sólo opera mediante los intereses egoístas del gobernante. Esta obra ejerció una gran influencia durante los últimos días del Imperio chino.

Véase también CHU HSI, FILOSOFÍA CHINA, WANG YANG-MING.

S-HL

HUANG-LAO (del chino, «Escuela del Emperador Amarillo y de Lao Tzu»), escuela ecléctica *(ca.* siglo III a.C.), supuestamente basada en las enseñanzas del mítico Emperador Amarillo y de Lao Tzu que aboga por una especie de taoísmo al estilo de la *Realpolitik,* que hace hincapié en la confianza en los métodos de gobierno (por ejemplo, recompensas y castigos) y en el poder de las estructuras políticas y sociales. Huang-Lao intenta establecer un Estado perfectamente organizado en el que el *tzu jan* («naturalidad») discurre suavemente y en el que el gobernante reina (que no las leyes) a través del *wu wei* («no acción»). La vertiente mística de la escuela Huang-Lao se concentra en su afirmación según la cual sólo el gobernante puede alcanzar la visión unificadora precisa para una tal organización y que esa visión se alcanza además a través de la práctica de la calma y el *hsü* («sutileza»).

PJI

HUI SHIH *(ca.* 380-305 d.C.), filósofo chino, primer ministro del Estado de Wei y miembro destacado de la Escuela de los nombres *(ming chia,* conocida también como *pien che,* «los Dialécticos» o «los Sofistas»). Como amigo y compañero de debates del filósofo taoísta Chuang Tzu, Hui Shih supo detener las intuiciones basadas en la poesía y en la meditación de Chuang Tzu por medio de la lógica y del rigor en el análisis. Fue firme defensor del ideal mohísta del compromiso de imparcialidad con los demás *(chien ai)* y un claro opositor a la guerra. Es famoso por sus «Diez paradojas», recogidas en el *Chuang Tzu.* Aunque las explicaciones que ofreciera Hui Shih no han sobrevivido, paradojas tales como «Hoy voy a Yüeh pero llegué ayer» y «El sur no tiene límite aunque, no obstante, tiene uno» parecen plantear problemas acerca de la relatividad y el perspectivismo que afectan al lenguaje, los valores y a conceptos tales como el espacio y el tiempo.

Véase también CHUANG TZU.

RPP & RTA

HUMANAS, CIENCIAS, véase **WEBER.**

HUMANISMO, conjunto de presupuestos que asignan al ser humano una posición especial en el esquema general del mundo y las cosas. Más que una escuela de pensamiento o un conjunto de creecias y doctrinas específicas, el humanismo es, más bien, una perspectiva general desde la cual se contempla el mundo. Esta posición ha recibido una persistente y gradual articulación a lo largo de diferentes periodos históricos y continúa formando uno de los temas centrales de la civilización occidental. Es posible situarlo en su punto justo si se compara con dos posiciones rivales. Por una parte, se puede comparar con el énfasis que algunas doctrinas conceden a un dominio sobrenatural y trascendente que considera la humanidad como radicalmente dependiente del orden natural. Por otra parte, se opone también a la tendencia a tratar a la humanidad de forma científica, viendo en ella una parte del orden natural en paridad con los restantes organismos vivientes. Situándose en medio de estas posiciones, el humanismo discierne en el ser humano capacidades y habilidades únicas dignas de ser valoradas por sí mismas.

El término «humanismo» se generaliza durante el siglo XIX, aunque ya se hubiera aplicado para calificar ciertos desarrollos en eras precedentes. Un profesor de lenguas clásicas durante el Renacimiento italiano era descrito como *umanista* (en oposición a *legalista,* profesor de derecho), y lo que en la actualidad denominamos «las humanidades» era denominado durante el siglo XV *studia humanitatis*, y abarcaba la gramática, la retórica, la historia, la literatura y la filosofía moral. La inspiración para la definición de estos estudios procedía del redescubrimiento de numerosos textos griegos y latinos antiguos. Las obras completas de Platón son traducidas por vez primera y se estudian las obras de Aristóteles a través de versiones mucho

más precisas que aquellas que habían estado disponibles durante la Edad Media.

El sabor humanista de muchos de los escritos clásicos tuvo un tremendo impacto en los eruditos del Renacimiento. En ellos no se siente el peso de una presión sobrenatural demandando del ser humano acatamiento y obediencia. La humanidad –con todas sus sus habilidades características, talentos, preocupaciones, problemas, posibilidades– era el centro de interés. Se ha dicho que los pensadores medievales hicieron filosofía postrados de rodillas y que, azuzados por los nuevos estudios, sintieron la necesidad de alzarse hasta alcanzar su estatura plena. En lugar del latín eclesiástico, el medio de expresión pasó a ser el propio idioma del pueblo –italiano, francés, alemán, inglés–. El estilo lírico o poético de expresión adquiere una gran actualidad y afecta a todos los dominios de la vida. La nueva pintura muestra un gran interés por la forma humana. Incluso mientras representa escenas típicamente religiosas, se puede ver cómo Miguel Ángel celebra el cuerpo humano revistiéndolo de un valor y dignidad intrínsecos. Los detalles de la vida cotidiana –la comida, el vestido, los instrumentos musicales–, así como la naturaleza y el paisaje, son amorosamente examinados en la pintura y la poesía. La imaginación se ve excitada por las historias que traen de vuelta a casa los descubridores de nuevas tierras y continentes, ampliando así el alcance de las posibilidades humanas tal y como se muestra en las costumbres y el entorno natural de gentes extrañas y remotas.

Este estilo intelectual de pensamiento profundiza y amplía su tradición con la llegada de los pensadores del siglo XVIII. Aquí se incluyen *philosophes* como Voltaire, Diderot y Rousseau, así como otras figuras europeas y americanas –Bentham, Hume, Lessing, Kant, Franklin y Jefferson–. Aunque no siempre se mostrasen de acuerdo unos con otros, estos pensadores forman pese a todo una familia unida en el apoyo de valores tales como la libertad, la igualdad, la tolerancia, la secularidad y el cosmopolitismo. Aunque lideran un uso libre y sin trabas de la mente, también son partidarios de su dedicación a las reformas sociales y políticas, promoviendo al mismo tiempo la creatividad individual y fomentando un estilo activo de vida sobre otra de tipo contemplativo. Creyeron en la perfectibilidad de la naturaleza humana, en el sentimiento de la moral y de la responsabilidad y en la posibilidad del progreso.

El espíritu optimista de la perfectibilidad permaneció en el pensamiento del siglo XIX, mientras que los humanistas del siglo XX, a causa de la creciente aceleración de la industrialización, el crecimiento de las poblaciones urbanas, el aumento del crimen, las disputas nacionalistas, y el conflicto ideológico que da lugar a conflictos bélicos completamete inhumanos, suelen preguntarse por la eficacia de los ideales humanistas. Pero sucede que incluso la carrera depresiva de la experiencia humana parece iluminar la necesidad de esos ideales, reforzando la fe humanista en la fortaleza, la nobleza, la inteligencia, la moderación, la flexibilidad, la simpatía y el amor.

Los humanistas conceden una importancia crucial a la educación, concibiéndola como una especie de desarrollo integral de la personalidad y los talentos individuales, y casando la ciencia con la poesía y la cultura con la democracia. Lideran la defensa de la libertad de pensamiento y opinión, el uso de la inteligencia y la investigación práctica en la ciencia y la tecnología, así como los sistemas sociales y políticos gobernados por instituciones representativas. Al considerar que es posible vivir confiadamente sin certezas de tipo religioso o metafísico, y que todas las opiniones están abiertas a revisión y corrección, pueden contemplar el progreso humano como algo tan sólo dependiente de una comunicación abierta, de la discusión, la crítica y el consenso libremente alcanzado.

Véase también *ENCICLOPEDIA*, FILOSOFÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA SOCIAL.

KK

HUMANISMO CÍVICO, véase **REPUBLICANISMO CLÁSICO.**

HUMANOS, DERECHOS, véase **DERECHOS.**

HUMBOLDT, WILHELM VON (1767-1835), estadista, erudito y educador alemán, considerado con frecuencia el padre de la lingüística comparada. Nació en Postdam y fue educado, en compañía de su hermano menor Alexander, por tutores particulares en el estilo de pensamiento «ilustrado» que se consideraba apropiado para futuros diplomáticos del régimen prusiano. Esto incluía la formación en lenguas clásicas, historia, filosofía y economía política. Tras finalizar sus estudios universitarios de Derecho en Frankurt de Oder y en Gotinga, su carrera se reparte entre el desempeño de diversos puestos diplomáticos, la redacción de estudios acerca de una gran variedad de tópicos y (su primer amor) el estudio de las lenguas. Sus muy diversas obras revelan importantes influencias de Herder en lo referente a su concepción de la historia y la cultura, de Kant y Fichte en filosofía, y de los «ideólogos» franceses en lingüística. Su obra más perdurable ha resultado ser la «Introducción» (publicada en 1836) a su exhaustivo estudio del idioma kawi que se habla en la isla de Java.

Humboldt sostuvo que el lenguaje, en su calidad de «organismo» vital y dinámico, es la clave para la comprensión, tanto de las operaciones de la

mente humana como de las características distintivas de las diferentes culturas nacionales. Cada lengua posee una *forma interna* característica que configura, de un modo que recuerda las categorías más generales de Kant, las experiencias subjetivas, la cosmovisión y, en definitiva, las instituciones de una determinada nación y cultura. Mientras que todos los estudiosos posteriores de la lingüística comparada están en deuda con Humboldt por sus estudios empíricos y sus avances teóricos, los filósofos de la cultura tales como Dilthey y Cassirer reconocen su aportación al haber situado el lenguaje como una preocupación central para las ciencias humanas.

JPSu

Hume, David (1711-1776), filósofo e historiador escocés que puede ser considerado con seguridad el principal impulsor del nuevo escepticismo en el periodo moderno. Muchos de los antecesores inmediatos de Hume (Descartes, Bayle, Berkeley) se habían tenido que enfrentar con importantes elementos escépticos. Hume incorpora deliberadamente muchos de estos mismos elementos dentro de un sistema filosófico que intenta ser tanto escéptico como constructivo.

Nacido y educado en Edimburgo, Hume pasó tres años en Francia (1734-1737) redactando el penúltimo borrador del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hacia la mitad de su vida, aparte de redactar un gran número de ensayos muy diversos, algunos breves tratados y una voluminosa *Historia de Inglaterra,* sirvió como acompañante de un noble mentalmente desequilibrado, fue nombrado más tarde agregado militar y llegó finalmente a ser nombrado bibliotecario de la Biblioteca de Abogados de Edimburgo. En 1763 sirvió como secretario privado de lord Hertford, el embajador británico en París; en 1765 es nombrado secretario de esa misma embajada y porteriormente designado como encargado de negocios. En 1767-1768 vuelve a Londres con el cargo de subsecretario de Estado para el Departamento del Norte. Se retiró a Edimburgo en 1769, donde murió.

Las primeras atenciones recibidas por Hume fueron principalmente las de su madre viuda, quien retrata al joven David como un muchacho de «mente inusualmente despierta». La primera carta que se conserva de su pluma, escrita en 1727, indica que ya a la edad de dieciséis años se halla comprometido con las investigaciones de las que luego resultaría la publicación (1739) de los dos primeros volúmenes del *Tratado sobre la naturaleza humana*. En la época en que abandona el colegio *(ca.* 1726) dispone ya de un considerable dominio de los autores clásicos, especialmente Cicerón y los principales poetas latinos. Eso mismo sucede en filosofía natural (en especial la de Boyle), matemáticas, lógica o teoría del conocimiento, metafísica, filosofía moral e historia. Sus primeras lecturas incluyen a los principales poetas ingleses y franceses del momento. Él mismo refiere que durante el periodo de tres años que finaliza en marzo de 1734 ha leído «la mayoría de las obras célebres en latín, francés e inglés» y ha aprendido también italiano. De este modo, aunque los puntos de vista de Hume suelen considerarse el resultado de su relación con uno o dos filósofos (ya sea Locke y Berkeley o Hutcheson o Newton), el espíritu de sus lecturas nos sugiere que no hay un único autor o tradición filosófica que suministre la clave general de su pensamiento.

Las obras comúnmente más citadas de Hume son el *Tratado sobre la naturaleza humana* (tres volúmenes, 1739-1740); un *Abstract* (1740) de los volúmenes 1 y 2 del *Treatise;* una colección de aproximadamente 40 ensayos *(Ensayos morales, políticos y literarios,* publicados por vez primera y en su mayor parte entre 1741 y 1752); *Una investigación sobre del entendimiento humano* (1748); *Investigación sobre los principios de la moral* (1751); *Historia natural de la religión* (1757); una *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes que abarca desde el periodo romano hasta 1688 (1754-1762); una breve autobiografía, *Mi propia vida* (1777); y los *Diálogos sobre la religión natural* (1778).

La posición escéptica de Hume se pone de manifiesto en cada una de esas obras. Insiste en que la filosofía «no puede ir más allá de la experiencia; y en que cualquier hipótesis que pretenda haber descubierto las cualidades originales últimas de la naturaleza humana tiene que ser rechazan de entrada como algo quimérico y presuntuoso. Del *Treatise* afirma que se trata de una obra «muy escéptica que intenta darnos una idea de las imperfecciones y los estrictos límites del entendimiento humano». Hume va, sin embargo, bastante más lejos del mero reconocimiento de las limitaciones humanas. Partiendo de un punto de vista escéptico, proyecta una ciencia de la naturaleza humana basada en la observación y da lugar a un tratamiento comprensivo o constructivo de la naturaleza humana y la experiencia.

Hume comienza el *Treatise* con una discusión acerca de los «elementos» de su filosofía. Ofreciendo argumentos para apoyar la tesis que afirma que son los filósofos naturales (científicos) quienes tienen que explicar el modo en que opera la percepción, se centra a continuación en las entidades que constituyen los objetos inmediatos y *únicos* que se encuentran presentes en la mente humana. Éstos reciben el nombre de «percepciones» y son clasificados en dos categorías «impresiones» e «ideas». Hume sugiere en un primer momento que las impresiones (de las cuales hay dos tipos, de la

sensación y de la reflexión) poseen una mayor fortaleza y vivacidad que las ideas, aunque sucede también que ciertas ideas (las de la memoria, por ejemplo) adquieren en ocasiones una fuerza y vivacidad suficientes como para ser denominadas impresiones. La creencia puede llegar, asimismo, a añadir suficiente fuerza y vivacidad a las ideas como para que éstas resulten prácticamente indistinguibles de las impresiones. Al final, encontramos que las impresiones se distinguen claramente de las ideas sólo en tanto que como ideas siempre son causalmente dependientes de las impresiones.

Thomas Reid ha señalado que la pretendida teoría representativa de la percepción que se encuentra en Descartes y en Locke ha operado como un caballo de Troya directamente dirigido a abrir las puertas a la desesperanza del escepticismo. Hume está completamente seguro de las consecuencias escépticas que se desprenden de sus teorías. Conocía a la perfección aquellas secciones de las obras de Bayle o de las de Locke en las que éstos muestran la inadecuación de los intentos de Descartes por demostrar la existencia de un mundo externo y supo también apreciar la fuerza de las objeciones desarrolladas por Bayle y Berkeley contra la distinción entre cualidades primarias y secundarias propuesta por Locke. Hume adoptó el punto de vista según el cual los objetos inmediatos de la mente son siempre las «percepciones», posición que consideró correcta, con independencia de que condujera al escepticismo en lo que se refiera a la existencia del mundo exterior. Satisfecho con la circunstancia de que la batalla para establecer conexiones absolutamente fiables entre el pensamiento y la realidad se hubiera librado y perdido, Hume no hizo ningún intento por explicar de qué modo nuestras impresiones de la sensación se conectan con «causas enteramente desconocidas». En su lugar, se centra exclusivamente en las percepciones *qua* objetos de la mente:

> En lo que respecta a las *impresiones*, las cuales proceden de los *sentidos*, su causa última es, en mi opinión, absolutamente inexplicable por medio de la razón humana y tal vez sea siempre imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidos por el poder creativo de la mente, o son derivados del autor de nuestro ser. Y tampoco es ésta una cuestión absolutamente central para nuestro actual propósito. Podemos obtener consecuencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean veraderas o falsas; y ya sea que representen la naturaleza en sus términos o que resulten ser meras ilusiones de los sentidos.

El Libro I del *Treatise* constituye un esfuerzo por mostrar cómo nuestras percepciones adquieren cohesión hasta formar ciertas nociones de tipo fundamental (las de espacio y tiempo, la de conexión causal, la de una existencia externa e independiente, y la de la mente), en las cuales hacemos recaer la creencia, por encima de las dudas escépticas, y de las cuales viene a depender «la vida y la acción por entero».

Según Hume, carecemos de impresiones directas del espacio o el tiempo, pese a lo cual las ideas de espacio y de tiempo son no obstante esenciales para nuestra existencia. Esto se explica retrotrayendo nuestra idea del espacio a un «modo de apariencia»: por medio de dos sentidos, la vista y el tacto, tenemos impresiones que se ordenan formando una especie de trasfondo de contraste; la imaginación transforma estos particulares de la experiencia hasta formar «una impresión compuesta que representa extensión» o la idea abstracta de espacio. Nuestra idea del tiempo *mutatis mutandis*, tratada del mismo modo: «Del mismo modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles recibimos la idea de espacio, así, de la sucesión de ideas e impresiones formamos la idea de tiempo». La idea abstracta de tiempo, al igual que otras ideas abstractas, se representa en la imaginación por medio de una «idea particular e individual de una determinada cantidad y cualidad» junto con un término, «tiempo», que tiene una referencia general.

A Hume se le atribuye frecuentemente el rechazo de la necesidad física o el hecho de que poseamos cualquier idea de una conexión necesaria. Esta interpretación deforma significativamente lo que son sus intenciones. Hume fue convencido por los cartesianos, y muy en especial por Malebranche, de que ni los sentidos ni la razón pueden llegar a establecer que un objeto (una causa) se conecta con otro objeto (un efecto) al punto de que la presencia de uno implique la existencia del otro. Lo único que la experiencia muestra es que los objetos que se consideran causalmente conectados son en realidad contiguos en el espacio y el tiempo, que la causa es anterior al efecto y que los objetos similares son constantemente asociados del mismo modo. Éstas son las características definitorias y perceptibles de la relación de causa. No obstante, aún parece haber algo más acerca de este asunto. «Hay –afirma Hume– una CONEXIÓN NECESARIA que tiene que ser tenida en cuenta» y nuestra creencia en esa relación tiene que ser explicada. Al margen de nuestra probada incapacidad para ver o demostrar la existencia de conexiones causales de tipo necesario, seguimos pensando y actuando, no obstante, como si tuviéramos algún conocimiento de ellas. Actuamos, por ejemplo, como si el futuro imitase necesariamente el pasado, al punto de que «parecería ridículo» si dijésemos «que es sólo probable que el sol salga mañana o que todos los hombres hayan de morir». Para explicar este tipo de fenó-

meno, Hume nos pide que imaginemos qué vida habría tenido Adán si hubiese sido colocado en medio de nuestro mundo. Adán sería incapaz de hacer incluso las más simples de las predicciones acerca del comportamiento futuro de los objetos. No habría sido capaz de predecir, por ejemplo, que una bola de billar en movimiento que choca con una segunda sería capaz de comunicar su movimiento a esa segunda bola. Nosostros, estando dotados de las mismas facultades, no sólo somos capaces de hacer ésa y otras innumerables predicciones, sino que, de hecho, somos incapaces de resistirnos a hacerlas.

¿Cuál es la diferencia entre nosotros y esta especie de Adán putativo? La experiencia. Tenemos experiencia de una conjunción constante (una sucesión invariante de objetos o sucesos emparejados) de causas y efectos particulares y, aunque aquella nunca incluye ni siquiera un destello de lo que sería una conexión causal, sí que hace que surja en nosotros la expectativa de que un fenómeno particular (una «causa») será seguido por otro fenómeno (un «efecto») que se encuentra previa y constantemente asociado con él. Las regularidades que se presentan en la experiencia dan lugar a esos sentimientos y, así hacen que la mente transfiera su atención de una impresión actual a la idea de un objeto ausente que se encuentra asociado. La idea de una conexión necesaria resulta una copia de esas sensaciones. La idea tiene su origen en la mente y se proyecta sobre el mundo, pero, no obstante, existe como idea. La existencia de una necesidad física objetiva constituye una idea no contrastable, y tampoco serviría mostrar que tales conexiones se dieron en el pasado para garantizar que se dan en el presente. De este modo, y aunque no niega que pueda haber una necesidad física, o que exista una idea de conexión necesaria, Hume permanece escéptico acerca de la necesidad causal.

El tratamiento que hace Hume de nuestra *creencia* en efectos futuros o en causas ausentes –del proceso de la mente que nos permite planificar con eficiencia– forma parte de la misma explicación. Tal creencia involucra una idea o concepción de la entidad en que creemos, pero es claramente diferente de una simple concepción desprovista de creencia. Esta diferencia no puede ser explicada suponiendo que alguna otra idea, una idea de la creencia en sí misma, se encuentra presente cuando creemos y ausente cuando simplemente concebimos algo. No existe una idea tal. Además, a la vista de la habilidad que posee la mente para reunir libremente cualesquiera dos ideas consistentes, si la idea supuesta hace un momento nos fuese dada por un mero acto de la voluntad, entonces podríamos, contrariamente a toda experiencia, combinar la idea de creencia con cualquier otra idea consiguiendo de este modo provocar nuestra creencia en cualquier cosa. De ahí concluye Hume que la creencia sólo puede ser una «FORMA diferente de concebir un objeto»; una más vívida, intensa y firme de concebir un objeto. La creencia en ciertas cuestiones «de hecho» –la creencia en que debido a que cierto objeto o fenómeno está siendo experimentado en este momento algún otro objeto o fenómeno *será experimentado en el futuro*– se produce a través de una experiencia precedente de la conjunción constante de dos impresiones. Estas dos impresiones se asocian de modo tal que la experiencia de una de ellas da lugar automáticamente a la idea de la otra, y tiene el efecto de transferir la fuerza o vivacidad de la impresión a la idea asociada, provocando, de este modo, que la idea sea creída o que adquiera la viveza de la impresión original.

Nuestra creencia en la existencia de objetos persistentes e independientes y en la continuidad de nuestra propia existencia es, desde el punto de vista de Hume, creencia en «ficciones», o en entidades más allá por completo de toda experiencia. Tenemos impresiones que asociamos de forma natural aunque errónea a objetos externos existentes. El análisis puede revelar entonces que esas impresiones son, por su propia naturaleza, transitorias y dependientes del observador. Sucede, además, que ninguna de nuestras impresiones nos suministra una marca distintiva o una evidencia de un origen externo. Cuando nos centramos en nuestras propias mentes, experimentamos tan sólo una secuencia de impresiones e ideas y nunca encontramos la mente o el yo en el que esas percepciones se supone que habitan. Aparecemos ante nosotros mismos como un simple «manojo o colección de distintas percepciones que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez y que se encuentran en un flujo y movimiento permanentes». ¿Cómo es posible entonces que lleguemos a creer en los objetos externos o en nuestra identidad personal? Ni la razón ni los sentidos, trabajando con las impresiones y las ideas, son capaces de suministrar algo así como una demostración convincente de la existencia de objetos externos persistentes o de una identidad personal única e igualmente persistente. De hecho, estas dos facultades son incapaces de dar cuenta de nuestra *creencia* en los objetos o los individuos. Si sólo dispusiésemos de la razón y de los sentidos, las facultades destacadas respectivamente por los racionalistas y los empiristas, entonces estaríamos sumidos en una incertidumbre destructiva y debilitadora. Un resultado tan desafortunado se evita sólo mediante la intervención de una tercera facultad tan aparentemente poco fiable como la imaginación. Ésta, por medio de lo que parece una serie de errores y sugerencias triviales, nos lleva a creer en nuestra propia identidad y en la existencia de objetos externos. El escep-

ticismo demostrado por los filósofos resulta de este modo a la vez confirmado (no es posible aportar argumentos, por ejemplo, supuesta la existencia del mundo exterior) y expuesto como algo de poco valor práctico. Una facultad irracional, la imaginación, nos salva de los excesos de filosofía: «La filosofía nos volvería enteramente *pirrónicos»*, dice Hume, a no ser que la naturaleza, en la forma de la imaginación, no fuera tan fuerte.

Los Libros II y III del *Treatise* y *La investigación sobre los principios de la moral* revelan el compromiso de Hume con el intento de explicar nuestra conducta y nuestros juicios morales de un modo que sea consistente con su ciencia de la naturaleza humana, y que, no obstante, reconozca el contenido moral irreductible de esos juicios. De este modo intenta rescatar las pasiones de las explicaciones *ad hoc* y de las valoraciones negativas que le atribuyen sus predecesores. Ya desde la época de Platón y los estoicos, las pasiones han sido caracterizadas con frecuencia como elementos irracionales de tipo animal que, libres de control, serían capaces de minar la auténtica naturaleza racional de la humanidad. La indicación más famosa de Hume a este respecto, «La Razón es, y sólo debiera ser, la esclava de las pasiones», sería entendida más correctamente si se interpreta en este contexto (y si se recuerda que Hume también afirma que la razón puede y debe extinguir ciertas pasiones). En oposición a lo que es una ortodoxia ampliamente establecida, Hume asume que las pasiones constituyen una parte integral y legítima de la naturaleza humana, una parte que puede ser explicada sin recurrir a ninguna especulación de tipo físico o metafísico. Las pasiones pueden ser tratadas de manera conjunta con otras percepciones: son impresiones secundarias («impresiones de reflexión») que derivan de impresiones o ideas primeras. Algunas pasiones (orgullo y humildad, amor y odio) pueden caracterizarse como ideas *indirectas;* es decir, surgen como el resultado de una doble relación de impresiones e ideas que las dota de un carácter intencional. Estas pasiones tienen tanto *causas* asignables (generalmente las cualidades de una persona o algún objeto que pertenece a esa persona) y un tipo de *objeto* indirecto (la persona con las cualidades u objetos mencionados); el objeto de orgullo o humildad es siempre uno mismo, mientras que el objeto de amor u odio es siempre otro. Las pasiones *directas* (deseo, aversión, esperanza, temor, etc.) son sentimientos *causados* de forma directa por el placer o el dolor, o la perspectiva de verse ante ellos, y toman las entidades o sucesos como sus objetos de intención.

En su tratamiento de la voluntad Hume sostiene que mientras que todas las acciones humanas son causadas, son, no obstante, libres. Sostiene que nuestras atribuciones de una conexión causal tienen el mismo origen, a saber, la observación de una «conjunción uniforme y regular» entre un objeto y otro distinto. Dado que en el desarrollo de los asuntos humanos observamos «la misma uniformidad y operaciones regulares de los principios naturales» que se encuentran en el mundo físico, y que esta uniformidad da como resultado un tipo de expectativas del mismo género de las que producen las regularidades físicas, se sigue que no hay una «negación de la necesidad y de las causas», o de la *libertad de la indiferencia*. La voluntad, esa «impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando damos lugar con pleno conocimiento a» cualquier acción o pensamiento, es siempre un efecto conectado (por conjunción constante y por la expectativa que de ahí resulta) con alguna causa previa. Pero, en la medida en que nuestras acciones no están forzosamente restringidas o impedidas, somos libres en otro sentido: mantenemos la *libertad de la espontaneidad*. Sucede además que sólo la libertad considerada en este último sentido es consistente con la moral. Una libertad de la indiferencia, la posibilidad de acciones no causadas, socavaría la evaluación moral, ya que tales evaluaciones presuponen que las acciones están causalmente conectadas con motivos.

La moral es para Hume un asunto enteramente humano que tiene su origen en la naturaleza del ser humano y en las condiciones de su vida (una forma de naturalismo). Como especie, estamos dotados de diversas disposiciones notables que, con el tiempo, han dado lugar a la moral. Éstas incluyen la disposición a formar grupos familiares unidos, la tendencia (simpatía) a comunicar y compartir sentimientos, la disposición –el sentido moral– a sentir aprobación o rechazo como respuesta a las acciones de otros y la tendencia a ofrecer reglas de tipo general. Nuestra tendencia a formar grupos familiares da como resultado la constitución de pequeñas unidades familiares en las cuales opera una generosidad natural. El hecho de que tal generosidad sea posible muestra que los egoístas están equivocados y suministra una fundamentación para la distinción entre la virtud y el vicio. El hecho de que el sentido de la moral responda de manera distinta ante distintas motivaciones –sentimos aprobación en respuesta a acciones bienintencionadas– significa que nuestra evaluación moral tiene un origen afectivo aunque también cognitivo. Afirmar que Nerón es una persona viciosa es hacer un juicio acerca de los motivos de Nerón o de su carácter como consecuencia de una observación que causa en un espectador imparcial un único sentimiento de desaprobación. El hecho de que nuestros juicios morales tengan este origen efectivo da cuenta del carácter práctico y motivacional de la moral. La ra-

zón es «perfectamente indolente» y por tanto nuestras distinciones morales prácticas han de derivar de los sentimientos que son suministrados por nuestro sentido de la moral.

Hume distingue, no obstante, entre las «virtudes naturales» (generosidad y bondad, por ejemplo) y las «virtudes artificiales» (justicia, obediencia, etc.). Éstas difieren en que las primeras no sólo producen el bien en cada ocasión en que se ejercen, sino que además son siempre bienvenidas. Por el contrario, es posible que un ejemplo particular de la justicia pueda llegar a resultar «contraria al bien público» siendo aprobada sólo en la medida en que es una consecuencia de «un esquema general o sistema de acción, que es en general ventajoso». Las virtudes artificiales difieren también por ser el resultado de una invención que surge de las «circunstancias de la vida». En un estado de naturaleza no necesitaríamos las virtudes artificiales, debido a que nuestras disposiciones y respuestas naturales serían adecuadas para mantener el orden de pequeñas unidades basadas en el parentesco. Pero a medida que el número de seres humanos aumenta, la escasez de algunos bienes materiales conduce también a un incremento de la posibilidad de conflictos entre esas unidades, en especial por lo que se refiere a la propiedad. Debido a esto, y al margen de lo que es el propio interés, nuestros antecesores fueron gradualmente conducidos al establecimiento de convenciones que regulan la propiedad y su intercambio. En las primeras etapas de este desarrollo necesario nuestra disposición a formar reglas generales fue un componente indispensable; en las últimas etapas del proceso es la afectividad la que hace posible que muchos individuos distintos se orienten hacia las virtudes artificiales a partir de una combinación de egoísmo y preocupación por los demás, dotando de este modo a las virtudes artificiales plenamente desarrolladas de una fundamentación en dos clases de motivos.

La *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre los principios de la moral* representan su esfuerzo para «reformular» aspectos importantes del *Treatise* dotándolos de una forma más accesible. Sus *Essays* extienden su análisis filosófico hecho desde una perspectiva humana a las instituciones políticas y económicas y a la crítica literaria. La que es su obra más vendida, la *Historia de Inglaterra,* suministra, junto a muchas otras cosas, un análisis histórico de las afirmaciones enfrentadas de los *whig* y los *tories* sobre el origen y naturaleza de la constitución británica.

Su penetrante crítica de la religión se encuentra principalmente en la *Investigación sobre el entendimiento humano,* la *Historia natural de la religión* y en los *Diálogos*. En un esfuerzo por contener los excesos del dogmatismo religioso, Hume centra su atención en los milagros, en el argumento teleológico y en el origen de la idea de monoteísmo. Los milagros son hechos putativos empleados para justificar un compromiso con ciertos credos. Estos compromisos suelen mantenerse con una tenacidad que adormece la mente y con una intolerancia destructora frente a las posiciones contrarias. Hume sostiene que el punto de vista por el cual los milagros son violaciones de alguna ley de la naturaleza es incoherente, que la evidencia a favor del más claro de los milagros siempre será menor que la que cuenta a favor de la ley de la naturaleza que éste presuntamente viola y, finalmente, que la evidencia que apoya un milagro es siempre necesariamente sospechosa. Su argumento deja abierta la posibilidad de que puedan llegarse a dar violaciones de las leyes de la naturaleza, pero aduce que las creencias acerca de tales eventos carecen entonces de la fuerza necesaria para justificar la arrogancia e intolerancia característica de tantas religiones.

La crítica de Hume al argumento teleológico tiene un efecto similar. Este argumento intenta mostrar que este universo tan bien ordenado debe ser el efecto de alguna causa suprema inteligente y que cada aspecto de esa creación divina está dispuesto al efecto de satisfacer algún fin beneficioso, en lo cual se muestra la bondad y el cuidado de la divinidad. Hume muestra que estas conclusiones van mucho más allá de la evidencia disponible. Las características más agradables y bien diseñadas que presenta el mundo se ven contrapesadas en buena medida por aquellas otras que resultan desagradables y por los remiendos que también se aprecian. Nuestro conocimiento de las conexiones causales depende de la experiencia de conjunciones constantes. Estas conexiones hacen que la vivacidad de las impresiones actuales se transfiera a la idea asociada permitiéndonos así creer en ella. Pero en este caso el efecto que tiene que ser explicado es único y su causa desconocida. En consecuencia, no parece posible que dispongamos de un fundamento experimental para establecer alguna inferencia sobre esa causa. A partir de un fundamento experimental, lo más que podemos decir es que existe un efecto combinado y altamente masivo y que por propia experiencia hemos aprendido a creer que los efectos tienen causas proporcionales a sus efectos, por todo lo cual este efecto ha de tener posiblemente una causa mixta sumamente masiva. Además, puesto que el efecto se parece remotamente a los productos de la actividad humana, podemos decir «*que la causa o causas del orden apreciable en el universo tienen, posiblemente, alguna analogía remota con la inteligencia humana*». Hay, de hecho, una inferencia que se desprende del único efecto en cuestión (el universo) y se dirige a la causa de ese efecto, pero éste no es el «argumento» de los teólo-

gos y de ningún modo sirve como sostén a una pretensión sectaria o a la intolerancia.

La *Historia natural de la religión* se centra en la cuestión del origen de la religión en la naturaleza humana ofreciendo una respuesta de orientación fuertemente naturalista: la creencia muy extendida aunque no general en un poder invisible e inteligente puede ser retrotraída a la presencia de principios derivativos pervertidos de nuestra naturaleza. Los pueblos primitivos encuentran en la naturaleza física no un todo ordenado producido por un diseñador benevolente, sino por uno arbitrario y temible, y entienden las actividades de la naturaleza como el efecto de terribles poderes que, mediante una adoración propiciatoria, puede ser influido para mejorar sus vidas. Son los mismos miedos y percepciones los que transforman el politeísmo en monoteísmo, aquel punto de vista por el cual hay un único ser omnipotente que creó y aún controla el mundo y todo lo que en él habita. A partir de esta conclusión, Hume aduce que el monoteísmo, en apariencia la posición más sofisticada, es moralmente retrógrado. El monoteísmo tiende naturalmente al fomento del ardor y la intolerancia, fomenta el envilecimiento, las «virtudes monacales», y se muestra como un auténtico peligro para la sociedad: es una fuente de violencia y causa de inmoralidad. Por el contrario, el politeísmo es tolerante con la diversidad y fomenta las virtudes genuinas que mejoran a la humanidad. Desde un punto de vista moral, esta forma de ateísmo es, al menos, superior al teísmo.

Véase también CAUSALIDAD, EMPIRISMO, ESCEPTICISMO, ÉTICA, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN, TEORÍA DEL RACIMO.

DFN

HUMILDE, DOCTRINA DEL, véase **ARISTÓTELES, CHUNG-YUNG.**

HUMORES, véase **GALENO.**

HUSSERL, EDMUND (1859-1938), filósofo alemán y fundador de la fenomenología. Nació en Prossnits (en la actualidad Prostějov, en la República Checa); estudió ciencia y filosofía en Leipzig, matemáticas y filosofía en Berlín y filosofía y psicología en Viena y Halle. Ejerció la docencia en Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1928). Husserl y Frege fueron los fundadores de dos de las mayores corrientes de pensamiento del siglo XX. A través de su obra y su influencia sobre pensadores como Russell, Wittgenstein y otros, Frege inspiró el movimiento que ha sido conocido como filosofía analítica, mientras que Husserl, a través de su obra e influencia sobre Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y otros, estableció el movimiento que se conoce como fenomenología.

Husserl comenzó su carrera académica como matemático. Estudió en Berlín con Kronecker y Weierstrass y redactó una disertación en matemáticas presentada en la Universidad de Viena. Allí, influido por Brentano, sus intereses se vuelven hacia la filosofía y la psicología, aunque permanece, no obstante, conectado con la matemática. Su ejercicio de habilitación, escrito en Halle, constituye un estudio psicofilosófico del concepto de número y da lugar al que es su primer libro, *La filosofía de la aritmética* (1891). Husserl distingue entre los números dados intuitivamente y aquellos que son expresados simbólicamente. Los primeros están dados como los correlatos objetivos del acto de contar. Cuando contamos cosas puestas ante nosotros, formamos grupos, y esos grupos pueden ser comparados los unos con los otros en términos de mayor y menor. Ésta es la forma en que es posible presentar los primeros números de una forma intuitiva. Aunque la mayoría de los números sólo son expresados de una forma simbólica, su sentido en tanto que números deriva del de aquellos que son dados de una forma intuitiva.

Durante el periodo 1890-1900, Husserl extiende sus intereses filosóficos del dominio de las matemáticas al de la lógica y la teoría general del conocimiento. Sus reflexiones culminan en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901). La obra se compone de seis investigaciones precedidas por un volumen de prolegómenos. Estos prolegómenos constituyen una crítica fundamentada y efectiva del *psicologismo,* doctrina que reduce entidades lógicas tales como proposiciones, universales y números a estados mentales o actividades mentales. Husserl insiste en la objetividad de estos temas de la conciencia y muestra la incoherencia que se oculta tras el intento de reducirlos a las actividades de la mente. El resto de la obra examina los signos y las palabras, la abstracción, las partes y el todo, la gramática lógica, la noción de presentación y la verdad y la evidencia. Su distinción inicial entre una presentación intuitiva y una intención simbólica se extiende de la concepción de los números a la certeza que tenemos de cualesquiera objetos de la conciencia. La diferencia entre una intención vacía y una completa o una intuición se aplica ahora a los objetos de la percepción y se aplica igualmente a lo que denomina *objetos categoriales:* estados de cosas, relaciones, conexiones causales, y similares. Husserl afirma que podemos tener una intuición intelectual de tales tipos de cosas y describe, además, cómo es esta intuición; sucede cuando articulamos un objeto como algo que tiene ciertas propiedades o relaciones. La estructura formal de los objetos categoriales se conecta de forma sumamente elegante con las partes gramaticales del lenguaje. Por lo que hace a los simples objetos materiales, Husserl ob-

serva que pueden ser propuestos o vacuamente o por intuición, pero sucede que cuando son intuidos aún retienen partes que están ausentes y que sólo pueden ser coexpresadas por nosotros, de tal modo que la percepción es una mezcla de intenciones vacías y plenas.

El término «intencionalidad» hace referencia tanto a lo vacío como a lo repleto, o a las intenciones sígnicas y a las de la intuición. Da nombre a la relación que muestra la conciencia con respecto a las cosas, ya sea cuando estas cosas están dadas o cuando son expresadas sólo en su ausencia. Husserl muestra también que la identidad de las cosas se nos da cuando vemos que el objeto que hemos propuesto vacuamente es el mismo que ahora nos es dado ante nosotros. Estas identidades se dan incluso en la experiencia perceptual, como cuando las distintas caras y aspectos de las cosas se toman como la presentación de uno y el mismo objeto, pero se dan de una forma aún más explícita en la intuición categorial, cuando reconocemos la identidad parcial entre una cosa y sus propiedades, o cuando nos centramos directamente en la identidad que una cosa tiene consigo misma. Estos fenómenos son descritos bajo el rótulo genérico de identidad-síntesis.

Una posible debilidad presente en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* la ofrece el hecho de que Husserl se aferre a Kant y distinga claramente entre la cosa como nos es dada y la cosa-en-sí. Afirma que en su fenomenología él sólo describe la cosa tal y como nos es dada. En la década de 1900 a 1910, gracias a una reflexión más profunda sobre nuestra experiencia del tiempo, de la memoria y de la naturaleza del pensamiento filosófico, llega a superar la distinción kantiana y afirma que la cosa-en-sí puede ser dada de forma intuitiva como la identidad que se presenta bajo una gran variedad de apariencias. Esta nueva posición se expresa en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913). El libro fue malinterpretado por muchos que ven en él una vuelta al idealismo tradicional, al punto de que muchos pensadores que habían admirado las primeras obras de Husserl se distanciaron de lo que eran sus enseñanzas actuales.

Husserl publicó otros tres libros más. *Lógica formal y transcendental* (1929) fue redactado justo antes de su retiro; *Meditaciones cartesianas* (1931), que aparece en francés y que constituye un sumario de unos cursos impartidos en París. A esto hay que añadir algunos manuscritos anteriores sobre la experiencia del tiempo que son compilados por Edith Stein y editados por Martin Heidegger en 1928 bajo el título de *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. De este modo, Husserl llega a publicar tan sólo seis libros; no obstante, reúne una ingente cantidad de manuscritos, notas de clase, y ensayos de trabajo. Siempre mantuvo el espíritu de un científico llevando a cabo su obra filosófica a la manera de experimentos tentativos. Muchos de sus libros pueden ser considerados más bien como colecciones de esos experimentos más que como tratados sistemáticos. A causa de su carácter exploratorio y progresivo, su pensamiento no se presta a resúmenes doctrinales. Husserl era de origen judío, por lo cual, tras su muerte, sus documentos y notas se vieron en peligro bajo el régimen nazi. Por ese motivo, fueron llevados de forma oculta fuera de Alemania por un erudito belga, Herman Leo van Breda, quien, al acabar la Segunda Guerra Mundial, estableció los Archivos Husserl en Lovaina. Esta institución, que cuenta con centros en Bolonia, Friburgo, París y Nueva York, ha supervisado desde entonces la edición crítica de muchos volúmenes de escritos de Husserl dentro de la serie *Husserliana*.

Husserl considera que las cosas se nos presentan bajo diversas apariencias y que la filosofía debería conectar en una descripción precisa esas apariencias. Debería evitar la construcción de teorías de gran alcance, así como la defensa de las ideologías. Debería analizar, por ejemplo, el modo en que los objetos visuales se perciben y el modo en que dependen de la actividad cognitiva de la vista, del enfoque, de los movimientos alrededor del objeto, de la correlación entre la vista y el tacto, etc. La filosofía debería describir los diferentes modos en que se nos dan «regiones del ser» tales como los objetos materiales, los seres vivos, otras personas y los objetos culturales, el modo en que se expresan en presente y en pasado, la forma en que el discurso, los números, el tiempo y el espacio y nuestros propios cuerpos nos están dados, etc. Husserl lleva a cabo él mismo muchos de estos análisis y en todos ellos distingue entre el objeto dado y la actividad de la conciencia subjetiva que hemos de realizar para permitir que nos sea dado. La descripción fenomenológica se denomina *análisis noemático* y la de las intenciones subjetivas recibe el nombre de *análisis noético*. El *noema* es el objeto tal y como es descrito fenomenológicamente y la *noesis* es la actividad mental correspondiente, también como es descrita por la fenomenología. Lo objetivo y lo subjetivo son correlativos, pero nunca reducibles lo uno a lo otro.

Al obtener este tipo de descripciones tomamos contacto con las estructuras esenciales de las cosas. Logramos este objetivo, no mediante una generalización sobre los casos que hemos experimentado, sino mediante un proceso que Husserl denomina «libre variación» o «variación imaginativa». Intentamos mediante nuestra imaginación modificar diversas características de lo que es el objeto de

nuestro análisis; sucede entonces que la modificación de algunas de estas características dejará el objeto intacto, mientras que otras destruirán el objeto. De este modo, cuando tiene lugar lo segundo, estaremos seguros de haber identificado alguna característica esencial de la cosa. El método de la variación imaginativa conduce de este modo, a la *intuición eidética,* al descubrimiento de que esta o aquella otra característica pertenece al *eidos*, la esencia, de la cosa en cuestión. La intuición eidética se dirige no sólo hacia los objetos, sino también hacia las diversas formas de intencionalidad, como sucede cuando intentamos determinar la esencia de la percepción, la memoria, el juicio, etc.

Husserl considera que el análisis eidético de la intencionalidad y sus objetos dan como resultado verdades apodícticas, esto es, verdades que pueden ser consideradas como algo necesario. Como ejemplos se puede citar el hecho de que los seres humanos no puedan ser concebidos sin pasado y sin futuro y que cada objeto material perceptual tenga caras y aspectos distintos de aquellos que se presentan en el instante concreto. Husserl admite que los objetos de la experiencia perceptual, las cosas materiales, no se dan apodícticamente en la percepción porque hay en ellas partes ante las que hay una intencionalidad vacía, pero insiste en que la reflexión fenomenológica sobre la experiencia perceptual, la reflexión que arroja como consecuencia que la percepción involucra una mezcla de intencionalidad plena y vacía, puede ser apodíctica: sabemos de manera apodíctica que la percepción debe presentar una combinación de intenciones como las anteriores. Husserl admitió, de hecho, en la década de 1920, que aunque la experiencia fenomenológica y sus enunciados pueden ser apodícticos, nunca serán adecuados con respecto a aquello que describen, es decir, siempre serán necesarias aclaraciones posteriores acerca de aquello que significan. Esto podría suponer, por ejemplo, que somos capaces de tener una certeza apodíctica acerca de que los seres humanos no serían lo que son si no tuvieran un sentido del pasado y del futuro, precisando, no obstante, una mayor clarificación de lo que significa pasado y futuro.

Husserl tiene mucho que decir acerca del pensamiento filosófico. Distingue entre una «actitud natural», lo que sería nuestro desenvolvimiento usual y directo con las cosas y el mundo, y una «actitud fenomenológica», aquel punto de vista reflexivo a partir del cual realizamos un análisis filosófico de las intenciones que se ejercen en la actitud natural así como de los correlatos objetivos de esas intenciones. Cuando ingresamos dentro de una actitud fenomenológica, suspendemos la acción o las intenciones y convicciones que se encuentran en la actitud natural. Esto no significa que dudemos de ellas o que las neguemos, sino tan sólo que adoptamos una cierta distancia respecto a ellas para así contemplar su estructura. Husserl denomina esta suspensión la *epoché* fenomenológica. Nuestra vida se inicia, como no podía ser de otro modo, con una actitud natural y el nombre del proceso por el cual nos desplazamos hasta adoptar un actitud fenomenológica recibe el nombre de reducción fenomenológica, un giro desde las creencias naturales a la consideración reflexiva de las intenciones y sus objetos. En la actitud fenomenológica atendemos a las intenciones a través de las cuales solemos ver, aquellas que operan de una forma anónima en nuestra relación directa con el mundo. A lo largo de su carrera, Husserl ensayó distintas «vías para la reducción» o argumentos capaces de establecer la filosofía. En ciertas ocasiones intentó seguir el argumento cartesiano de la duda; en otras ocasiones intentó mostrar que las ciencias orientadas al mundo necesitan el suplemento extra que suministra la reflexión fenomenológica si es que han de ser auténticamente científicas.

Una de las características distintivas de la actitud natural es la de considerar el mundo como un mero trasfondo o contexto para nuestras creencias y experiencias particulares. El mundo no es una cosa de gran tamaño ni tampoco la suma de todas las cosas, es el horizonte o la matriz para todas las cosas y estados de cosas particulares. El mundo como noema está conectado con nuestra creencia-del-mundo u opinión-del-mundo como noesis. En la actitud fenomenológica tomamos distancia con respecto a nuestro ser natural en el mundo y describimos aquello en que consiste tener un mundo. Husserl piensa que este tipo de reflexión radical y cuestionamiento radical es necesario para dar inicio a la filosofía e ingresar en lo que él llama una fenomenología pura o transcendental. En la medida en que dejamos de cuestionar nuestra creencia-del-mundo y el mundo mismo, dejamos también de alcanzar la pureza filosófica y nuestro análisis sólo podrá formar parte, de ese modo, de las ciencias mundanas (tales como la psicología) y no será filosófico.

Husserl distingue entre los dominios apofántico y ontológico. Lo apofántico es el dominio de los sentidos y las proposiciones, mientras que lo ontológico es el dominio de las cosas, los estados de cosas, las relaciones, etc. Husserl denomina «analítica apofántica» a la ciencia que examina las estructuras lógicas y formales del dominio de lo apofántico, y «ontología formal» a la ciencia que examina las estructuras formales del dominio de lo ontológico. El movimiento que va de centrarse en el dominio ontológico a centrarse en el dominio apofántico tiene lugar dentro de la actitud natural, pero se describe desde la actitud fenomenológica.

Este movimiento establece la diferencia entre proposiciones y estados de cosas y permite la verificación científica. La ciencia se establece en el movimiento de zigzag que se da entre lo que supone centrarse en las cosas y centrarse en las proposiciones, que son entonces verificadas o falsadas según son confirmadas o rechazadas por el modo en que se presentan las cosas. La evidencia es la actividad de tener la cosa en una presencia directa o bien de experimentar la conformidad o disconformidad entre una intención vacía y la intuición que la llena. Hay distintos grados de evidencia; las cosas pueden darse en mayor o menor plenitud y de una forma más o menos distinta. La *adecuación* tiene lugar cuando una intuición viene a satisfacer plenamente una intención vacía.

Husserl establece un distingo de mucha ayuda entre lo que es una repetición pasiva y no pensada de las palabras y la actividad de juzgar explícitamente, en la cual establecemos juicios por nosotros mismos. El pensamiento explícito puede llegar a caer en la pasividad o puede «sedimentarse» cuando las personas lo aceptan como algo garantizado y lo utilizan para construir otros pensamientos a partir de aquél. Este pensamiento sedimentado debe ser reactivado y sus significados han de ser revividos. El pensamiento pasivo puede albergar contradicciones e incoherencias; la aplicación de la lógica formal presupone juicios que pueden ser ejecutados de forma diferenciada.

En nuestros análisis reflexivos fenomenológicos describimos diversos actos intencionales, pero también descubrimos algo así como el propietario o agente que se oculta tras dichos actos. Husserl distingue entre un *ego psicológico,* aquel que se toma como una parte del mundo, y el *ego transcendental,* aquel que se considera como algo que posee un mundo y se ve conectado con la verdad y, de ahí, y en alguna medida, trasciende el mundo. Husserl suele hacer indicaciones sobre la considerable ambigüedad del ego, que es tanto una parte del mundo (como ser humano) como algo que lo trasciende (como centro cognitivo que posee o postula el mundo). El ego transcendental no es separable de los individuos; es una dimensión de cada ser humano. Cada uno de nosotros posee un ego transcendental, esto en la medida en que somos todos seres intencionales y racionales. Husserl también dedica considerable esfuerzo a analizar la intersubjetividad e intenta mostrar cómo es posible que otros egos y otras mentes, que otros centros de la conciencia y la certeza racional puedan presentarse y postularse. La función del cuerpo, del discurso, así como de otros modos de comunicación, y el hecho de que todos nosotros compartamos cosas y que tengamos un mundo en común son elementos importantes en ese análisis.

El yo transcendental, la fuente de todos los actos intencionales, se forma a lo largo del tiempo: tiene su propia identidad, que es distinta de la identidad de las cosas o los estados de cosas. La identidad del yo se forma mediante el flujo de las experiencias y a través de la memoria y la anticipación. Una de las mayores contribuciones de Husserl es su análisis de la conciencia del tiempo y de su relación con la identidad del yo, un tópico al cual suele volver. Distingue entre el tiempo objetivo del mundo, el tiempo interno del flujo de las experiencias (tales como los actos de la percepción, los juicios y los recuerdos) y un tercer nivel, aún más profundo, que denomina «la conciencia del tiempo interior». Es este tercer nivel, el de la conciencia del tiempo interior, el que permite que nuestros actos mentales sean experimentados como algo que sucede en el tiempo. Este nivel suministra también el contexto último en el que se constituye la identidad de yo. En un cierto sentido se puede decir que alcanzamos una identidad consciente a través de los recuerdos que guardamos y recuperamos; no obstante, esos recuerdos tienen que ser cosidos unos a otros en el nivel interior de la temporalidad de modo que sean recuperables como algo que pertenece a uno y el mismo sujeto. Husserl observa que en este nivel interior formado por la conciencia del tiempo interior nunca tenemos un único presente atómico: aquello a lo que accedemos como algo último es un movimiento que va de la retención del pasado inmediato a una proyección de lo que ha de venir junto a un cuerpo central. Esta forma de conciencia interior del tiempo, la forma de lo que Husserl llama «el presente vivo», es anterior incluso al yo y constituye una especie de cúspide en su análisis filosófico.

Uno de los temas más importantes que Husserl desarrolla en la última década de su producción filosófica es el del mundo-de-la-vida o *Lebenswelt.* Sostiene que la abstracción científica y matemática tiene sus raíces en el mundo precientífico, el mundo en el que vivimos. Este mundo tiene sus propias estructuras para la apariencia, la identificación, la evidencia y la verdad y es esta base la que luego sirve para establecer el mundo científico. Una de las tareas de la fenomenología es la de mostrar de qué modo las entidades ideales de la ciencia obtienen un sentido a partir del mundo-de-la-vida. Husserl afirma, por ejemplo, que las formas geométricas tienen su origen en la actividad de medir y en la idealización de los volúmenes, superficies, ángulos e intersecciones que experimentamos en el mundo-de-la-vida. El sentido del mundo de la ciencia no debería ser considerado como algo opuesto al mundo-de-la-vida, sino que debería mostrarse, por medio de un análisis fenomenológico como un desarrollo de las apariencias que se encuentran en este último. Sucede, además, que las estructuras y

evidencias del mundo-de-la-vida deberían ser filosóficamente descritas.

La influencia de Husserl en filosofía ha sido enormemente importante durante todo el siglo XX. Su concepción de la intencionalidad ha sido considerada como un modo de superar el dualismo cartesiano entre mente y mundo y su estudio de los signos, los sistemas formales y las partes y el todo han sido muy valorados por el estructuralismo y la teoría de la literatura. Su concepto de un mundo-de-la-vida se ha empleado como un modo de integrar la ciencia en formas más amplias de la actividad humana, y sus conceptos del tiempo y la identidad personal han sido útiles en psicoanálisis y en el existencialismo. Ha inspirado muchas investigaciones en ciencias sociales y más recientemente en ciencia cognitiva y en inteligencia artificial.

Véase también BRENTANO, FENOMENOLOGÍA, INTENCIONALIDAD, KANT.

RSO

HUTCHESON, FRANCIS (1694-1746), filósofo escocés, conocido como el principal exponente de la moderna teoría del sentido moral y de una doctrina emparentada que postula la existencia de un sentido de la belleza. Nació en Drumalig, Irlanda, y completó su formación religiosa en 1717 en la Universidad de Glasgow, donde más tarde enseñaría Filosofía moral. Fue ministro presbiteriano y fundó una academia para jóvenes presbiterianos en Dublín.

Azuzado por la tesis que Hobbes sostiene en el *Leviathan* (1651) según la cual los hombres actúan sólo por el propio interés, el debate moral en el siglo XVIII se centra en la posibilidad de una bondad genuina. Hutcheson dedica su primera obra, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), a una defensa de la teoría neoindividualista del sentido moral del que es su predecesor más inmediato, Shaftesbury, contra el egoísmo de Bernard Mandeville (1670-1733). Su segunda obra, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1728), explora la psicología de la acción humana, aparentemente influido en ello por la clasificación de Butler de las pasiones (en sus *Sermons,* 1726).

Hutcheson afirma la existencia de diversos sentidos «internos» –esto es, capacidades para ejecutar respuestas a conceptos (tales como la idea que uno tenga de Nerón)–, como algo distinto a las percepciones de los objetos físicos. Entre estos sentidos internos se encuentran los del honor, la afectuosidad, la moral y la belleza. Sólo los dos últimos se discuten con detalle en la obra de Hutcheson, desarrollando su tratamiento de los mismos dentro del esquema empirista de Locke. Para Hutcheson la idea de belleza se produce cuando experimentamos placer al pensar en ciertos objetos naturales o en ciertos artefactos, del mismo modo que nuestra idea del bien moral se produce por el sentimiento de aprobación que sentimos hacia un agente cuando pensamos en sus acciones, incluso si no nos benefician en modo alguno. La belleza y la bondad (y sus opuestos) se parecen a las cualidades secundarias de Locke, tales como los colores, los sabores, olores y sonidos, en que, al igual que aquéllas, dependen en alguna medida de la mente de quien las percibe. La cualidad que el sentido de la belleza considera placentero es un patrón basado en la «uniformidad entre la variedad», mientras que la cualidad que el sentido moral aprueba de forma invariable es la bondad.

Una de las principales razones para pensar en la existencia de un sentido moral, según Hutcheson, es el hecho de que aprobamos muchas acciones desconectadas con nuestros intereses, o incluso contrarias a los mismos, lo cual sugiere que no toda aprobación es atenida a razón. Sostiene, además, que los intentos por explicar nuestros sentimientos de aprobación o desaprobación sin hacer mención a nuestro sentimiento moral son inútiles: nuestras razones se basan finalmente en el hecho de que estamos constituidos de modo que tendemos a tener cuidado de los demás y de modo que experimentamos placer ante la bondad (la cualidad de comprometerse con los demás en virtud de ellos mismos). Por ejemplo, aprobamos la templanza porque el exceso de autoindulgencia implica egoísmo y el egoísmo es contrario a la bondad. Hutcheson también encuentra que los objetivos perseguidos por un sujeto bondadoso muestran una tendencia a producir la mayor felicidad para el mayor número. De este modo, y en la medida en que parece considerar que verse motivado por la bondad es lo que hace a las acciones moralmente buenas, la doctrina de Hutcheson puede ser considerada como una versión del utilitarismo motivacional.

Para la psicología moral de Hutcheson, nos encontramos motivados no sólo por la razón, sino por los deseos que surgen en nosotros ante la posibilidad de lograr nuestro propio placer o el de los demás. Hutcheson formula distintas máximas de tipo cuantitativo que intentan conectar la fuerza de los deseos motivantes a los grados de bien o al beneficio que arrojan las distintas acciones –un análisis que anticipa el cálculo hedonista de Bentham–. Hutcheson fue también uno de los pocos pensadores que reconocen y hacen uso de la diferencia entre razones motivacionales y razones justificatorias. Las *razones motivacionales* son las afecciones o deseos que aduce un agente como motivos para explicar sus acciones particulares. Las *razones justificatorias* derivan de la aprobación del sentido moral y sirven para indicar por qué una cierta ac-

ción es moralmente buena. La conexión entre estos dos tipos de razones ha sido fuente de un considerable debate.

Los críticos coetáneos, incluyendo a John Balguy (1686-1748), consideran que la teoría moral de Hutcheson hace de la virtud algo arbitrario, ya que depende de aquella naturaleza que Dios haya querido darnos, la cual podría haber sido también de un tipo que nos hiciera disfrutar con la maldad. Hutcheson discutió sus puntos de vista en la correspondencia mantenida con Hume, quien, a su vez, le hizo llegar el manuscrito aún no publicado de su propio tratamiento del sentimiento moral (Libro III del *Treatise of Human Nature*). En su calidad de maestro de Adam Smith, Hutcheson ayudó dar forma a las muy influyentes doctrinas morales y económicas de este autor. Entre las principales obras de Hutcheson se encuentran también *A Short Introduction to Moral Philosophy* (publicado originalmente en latín en 1742) y el *System of Moral Philosophy* (1755).

Véase también BENTHAM, HUME, SMITH, TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.

ESR

HUYGENS, CHRISTIAN (1629-1695), físico y astrónomo holandés, considerado como uno de los mayores defensores de la ciencia experimental de su época e influyente en muchos otros pensadores, incluyendo a Leibniz. Escribió en latín sobre física y astronomía (*Horologium Oscilatorium*, 1673; *De Vi Centrifuga*, 1703) y en francés para el *Journal des Scavans*. Fue miembro fundador de la Academia Francesa de las Ciencias. Huygens diseñó lentes y construyó telescopios, descubrió los anillos de Saturno e inventó el reloj de péndulo. Su obra más popular, *Cosmotheoros* (1699), inspirada por Fontenelle, ensalza la idea de un arquitecto divino y conjetura la posible existencia de seres racionales en otros planetas.

J-LS

HWAJAENG-NON, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

***HYLE*,** término griego que significa materia. Aristóteles introdujo esta expresión en el campo de la filosofía en oposición a la forma y para designar una de las cuatro causas. Por *hyle,* Aristóteles suele expresar «aquello a partir de lo cual algo está hecho», pero también puede llegar a significar «aquello que tiene forma». En la filosofía aristotélica *hyle* es algo que se identifica también con la potencialidad y con el sustrato. Los neoplatónicos identifican la *hyle* con el receptáculo de la concepción platónica.

Véase también ARISTÓTELES, FORMA, HILEMORFISMO, METAFÍSICA, SUBSTANCIA.

PWO

I

IBN BĀJJA, ABU BAKR, en latín, Avempace (m. 1139), filósofo musulmán español excepcionalmente bien considerado por las autoridades posteriores dentro del pensamiento árabe. A lo largo de su carrera como gobernante y visir escribió importantes tratados de filosofía que, según parece, quedaron en su mayoría inconclusos. Uno de ellos suministra una importante teoría acerca de la combinación entre lo intelectual y lo humano, basada en parte en nociones acerca de la progresiva abstracción de formas específicas y en la universalidad del Intelecto Activo. En otros ofrece una filosofía política basada en ciertos supuestos acerca de una representación de una ciudad virtuosa que sobrevive dentro de una ciudad hostil como una hierba del campo.

PEW

IBN DAUD, ABRAHAM, conocido también como Rabad *(ca.* 1110-1180). Historiador y astrónomo judío español, precursor de Maimónides. Nació en Córdoba y fue educado por un tío suyo, Baruch Albalia, en las enseñanzas del judaísmo y de la tradición árabe de influencia griega. Huyó al producirse la invasión almohade en 1146 se estableció en el Toledo cristiano, donde finalmente sufrió martirio. Su *Sefer ha-Kabbalah* (1161, que ha sido traducido como *El libro de la tradición)* encuentra la existencia de una providencial continuidad dentro de la historia intelectual del mundo judío. Su *Emunah Ramah* (1161, conocido como *La fe exaltada*) fue escrito en árabe, aunque se preservó en una edición hebrea. Intenta anclar la teología natural judía y su ética en la metafísica de Avicena, mitigando ésta por un tratamiento voluntarista de la emanación y por la afirmación de que Dios creó la materia. Ibn Daud salva la libertad humana afirmando que Dios sólo conoce los fenómenos aún no determinados como algo posible. Defiende la profecía como una especie de emanación del Intelecto Activo –o de Dios– sobre aquellos que poseen la naturaleza y las circunstancias adecuadas para recibirla. Los milagros proféticos constituyen alteraciones perfectamente naturales de las propiedades habituales de las cosas.

Véase también AVICENA.

LEG

IBN GABIROL, SOLOMON, en latín, Avicebrón *(ca.* 1020-*ca.* 1057), filósofo y poeta judío español, conocido como autor de *La fuerza de la vida*, un clásico dentro del pensamiento neoplatónico. Esta obra fue escrita al margen de asociaciones explícitas con la tradición judía y se ha preservado tan sólo a través de una traducción latina del siglo XII, *Fons vitae*. En consecuencia, se consideró hasta el siglo XIX que su autor era de origen cristiano o musulmán. Los neoplatónicos judíos y los místicos hasta el Renacimiento estaban familiarizados con la obra y con su autor, y su influencia se dejó sentir también en los círculos cristianos escolásticos. La filosofía de Ibn Gabirol se refleja también en su poema épico judío *Keter Malput (La corona real),* que combina los sentimientos personales y religiosos del poeta con un resumen versificado de sus puntos de vista metafísicos y astronómicos.

Fons vitae constituye un tratado prolijo y a menudo inconsistente, pero demuestra una gran creatividad. La influencia de Proclo y del primero de los neoplatónicos judíos, el pensador del siglo X Isaac Israeli, es también evidente. Ibn Gabirol sobreimpone a la tríada tradicional neoplatónica de las substancias universales formada por el Intelecto, el Alma y la Naturaleza otro conjunto de substancias creativas y más fundamentales aún, lo Uno, la Voluntad Divina, la Forma y la Materia. En una de sus formulaciones más radicales, la Forma y la Materia primordial se consideran iluminando no sólo el mundo que procede de ellas, sino también lo Uno mismo, identificándose la Materia con la esencia divina y la Forma con la Voluntad Divina. La Materia emerge aquí como algo previo y más esencial para el ser divino que la Forma; Dios se identifica entonces con la potencialidad y con el llegar a ser, un elemento que no se pierde ya en el pensamiento místico.

Véase también FILOSOFÍA JUDÍA.

ALI

IBN KHALDŪN, ABDURRAḤMĀN (1332-1406), historiador, erudito y político árabe, el primero de los pensadores que articula una teoría comprensiva de la historiografía y la filosofía de la historia. Estos temas se desarrollan en la *Muqaddima* (última revisión en 1402), volumen que constituye la introducción a su *Historia universal (Kitāb al-'ibar,* 1377-1382). Nació y creció en Túnez, y pasó la primera parte de su vida política activa entre el norte de África y la España musulmana. En 1382 se traslada

a El Cairo, donde consigue llevar a cabo una carrera como profesor de legislación Mālikī y como juez.

Ibn Khaldūn propone en la *Muqaddima,* lo que denomina como una «ciencia enteramente original». Estableció una metodología científica para la historiografía suministrando una teoría de las leyes básicas que operan en la historia, de modo tal que no sólo se registrasen los sucesos pasados, sino que también se pudiera llegar a entender «el cómo y el por qué» de esos eventos. La historiografía se basa en la crítica de las fuentes; el criterio empleado es la probabilidad inherente de los relatos de la historia *(khabar;* plural: *akhbār)* –que han de juzgarse a la luz de una interpretación de los factores significativos de tipo político, económico y cultural– y su conformidad con la realidad y la naturaleza del proceso de la historia. Esto último se analiza como un proceso cíclico (cada tres generaciones, aproximadamente, 120 años) de auge y declive de las sociedades humanas (*'umrān*), periodo en el que muestran cohesión política (*'aṣabīya*) al aceptar la autoridad de una cabeza dinástica del Estado. Las fuentes de Ibn Khaldūn consistían en el desarrollo actual de la historia del islam y en los preceptos acerca de la conducta política y social que se encuentra en las lecturas para príncipes y sabios de la tradición griega, persa y árabe, en combinación con la mezcla de empirismo y realismo aristotélicos. Se mostró crítico, por contra, con las utopías metafísicas de inspiración platónica de autores como al-Fārābī. Su influencia se deja sentir en autores árabes posteriores y en particular, en la historiografía otomana. En Occidente, donde se le estudia intensamente desde el siglo XVIII, ha sido considerado como el fundador de la sociología, de la historia económica, y de otras modernas teorías del Estado (veáse A. AL-AZMEH, *Ibn Khaldūn*, 1989).

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

DGU

IBN RUSHD, véase **AVERROES.**

IBN SĪNĀ, véase **AVICENA.**

IBN TUFAYL, ABU BAKR (m. 1186), filósofo árabe español, desempeña un papel destacado en la promoción de la carrera filosófica de Averroes. Su propia contribución, en cualquier caso, consiste en una famosa fantasía filosófica, *Hayy Ibn Yaqzan,* que ofrece la descripción de un autodidacta solitario que crece en una isla desierta y que no obstante es capaz de descubrir por sus propios medios una explicación (aristotélica) del mundo de las verdades divinas. Más adelante, tras tomar contacto definitivo con la civilización humana, este personaje reconoce también la necesidad de una ley religiosa y de una reglamentación de una sociedad que es esencialmente imperfecta, aunque él mismo parece mantenerse al margen de ese requisito. Esta obra atrajo una considerable atención en la Europa de finales del siglo XVII tras haber sido publicada en 1671.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

PEW

***I-CHING* (*Libro de los Cambios*),** manual chino del arte de adivinar que puede haber existido ya de alguna forma desde el siglo VII a.C. No fue filosóficamente relevante hasta que se vio acomapañado de un cierto número de apéndices, las «Diez alas», en torno al año 200 a.C. El libro ha ejercido una enorme influencia en el pensamiento chino desde la época de la dinastía Han, al menos por dos razones. La primera es que suministra una cosmología capaz de fundamentar de manera sistemática ciertas ideas, en particular las afirmaciones éticas confucianas, a partir de la naturaleza del cosmos. La segunda es que presenta esta cosmología a través de un sistema de símbolos vagamente descrito que suministra un número literalmente ilimitado de posibilidades de interpretación. Para «leer» el texto con propiedad se necesita *ser* un cierto tipo de persona. De este modo, el *I-Ching* consigue combinar tanto la intuición como la autoformación, dos elementos destacados dentro del pensamiento chino temprano. Al mismo tiempo, las innumerables posibilidades interpretativas del texto permiten que sea usado de modos muy diferentes por autores muy distintos.

Véase también CONFUCIANISMO, FILOSOFÍA CHINA.

PJI

ICONO, véase **PEIRCE.**

ID, véase **FREUD.**

IDEA, en los siglos XVII y XVIII, cualquier cosa que le es dada inmediatamente a la mente cuando se piensa. La noción de pensamiento se toma aquí en un sentido muy amplio, incluyendo la percepción, la memoria y la imaginación, junto con el pensamiento en un sentido más estricto.

Cuando se conectan con la percepción, las ideas se toman (aunque no siempre, Berkeley es la excepción) como imágenes representacionales, esto es, imágenes *de* algo. En otros contextos, las ideas se consideran conceptos, como el concepto de caballo o el de una cantidad infinita, ya que conceptos como éstos no parecen ser, ciertamente, imágenes.

Una *idea innata* podía ser tanto un concepto como una verdad general, como, por ejemplo, aquella que viene dada por el enunciado «Cantidades pares sumadas a cantidades pares arroja una cantidad par», que se supone no ha sido aprendida, sino que en algún sentido ya está en la mente. En

ocasiones, como es el caso en Descartes, las ideas innatas se consideran más como capacidades cognitivas que como conceptos o verdades generales, aunque entonces también se consideró a esas capacidades como innatas.

Una *idea adventicia,* ya se trate de una imagen o un concepto, es una idea acompañada por un juicio relativo a la causa extramental de esa idea. De este modo, una imagen visual podría ser considerada una idea adventicia supuesto que se considerase como algo causado por alguna otra cosa fuera de la mente, presumiblemente por el objeto visto.

Véase también BERKELEY, DESCARTES, HUME, LOCKE, PERCEPCIÓN.

GSP

IDEA CLARA Y DISTINTA, véase **DESCARTES.**

IDEA INNATA, véase **IDEA.**

IDEAL, MATEMÁTICA, véase **PROGRAMA DE HILBERT.**

IDEAL, PROPOSICIÓN, véase **PROGRAMA DE HILBERT.**

IDEAL, TIPO, véase **MOSCA, WEBER.**

IDEAL, UTILITARISMO, véase **RASHDALL, UTILITARISMO.**

IDEALISMO, doctrina filosófica que afirma que la realidad es de algún modo un correlato de la mente –o que los objetos reales que constituyen el «mundo externo» no son independientes de las mentes que lo conocen, sino que existe tan sólo como un correlato de las operaciones de esas mentes–. Esta doctrina se centra en la concepción según la cual la realidad, tal y como la entendemos, refleja las operaciones de la mente. Tal vez su versión más radical sea la antigua concepción espiritualista oriental o concepción pampsiquista, remozada en la ciencia cristiana, según la cual las mentes y sus pensamientos constituyen lo único que hay, esto es, que la realidad es, simplemente, la suma total de las visiones (¿los sueños, tal vez?) de una o más mentes.

Una disputa largamente sostenida dentro del campo idealista es aquella que se plantea si «la mente» que se menciona en las distintas fórmulas del idealismo es una mente que se encuentra situada fuera o detrás de la naturaleza (idealismo *absoluto)* o una capacidad racional de algún tipo para guiar la naturaleza (idealismo *cósmico)* o la mente impersonal colectiva del cuerpo social en general (idealismo *social)* o simplemente la colección formada por todas las mentes (idealismo *personal).* Con el paso de los años las versiones menos grandilocuentes de esta posición han ido tomando la delantera progresivamente de modo que en la actualidad, prácticamente todos los idealistas consideran «las mentes» disponibles en sus teorías como mentes individuales separadas equipadas con ciertos recursos que son producidos socialmente.

Hay ciertas versiones del idealismo alejadas de las posiciones espiritualistas del idealismo ontológico que (como Kant indica en los *Prologomena* sección 13, n. 2) sostienen que «no hay nada salvo seres pensantes». El idealismo no tiene, ciertamente, por qué ir tan lejos como para afirmar que la mente *hace* o *constituye* la materia. Es suficiente con que sostenga (por ejemplo) que todas las propiedades que caracterizan a los objetos físicamente existentes son similares a las propiedades sensoriales fenoménicas a la hora de representar disposiciones que afectan de un modo u otro a criaturas dotadas de una mente, de tal modo que esas propiedades no tienen entidad si no es por referencia a las mentes. Aún más débil es el idealismo explicativo, que simplemente sostiene que una *explicación* adecuada de lo real requiere siempre recurrir a operaciones de la mente.

Si se mira la historia es posible encontrar numerosos pensadores que han expuesto las posiciones idealistas de los tipos más generales. Berkeley, por ejemplo, sostuvo que «ser [real] es ser percibido» *(esse est percipi).* Mientras que esta posición no parece particularmente plausible debido a su inevitable compromiso con la omnisciencia, sí lo es algo más aquella otra que afirma que «ser es ser percibible» *(esse est percipile esse).* Para Berkeley, obviamente, ésta es una distinción que no introduce ninguna diferencia: si algo es percibible de algún modo, Dios lo percibe. Pero si prescindimos del recurso filosófico a Dios, la cosa se presenta de un modo distinto, dependiendo entonces de la cuestión acerca de qué es aquello que es percibible para sujetos de percepción que pueden tener una *presencia física* en el «mundo real», de tal modo que la existencia *física* podría pasar a ser vista –y no de una forma tan implausible– como algo equivalente a la observabilidad-en-principio.

Hay tres posiciones distintas acerca de qué son las cosas reales dependiendo de que se considere que son lo que la filosofía, la ciencia o el «sentido común» dice que son, posiciones conocidas generalmente como realismo *escolástico, científico* o *ingenuo,* respectivamente. Todas estas son, de hecho, versiones del idealismo epistémico debido a que considera lo real como algo intrínsecamente cognoscible y no contempla la transcedencia de la mente ante lo real. De este modo, la tesis del realismo ingenuo («del sentido común») según la cual las «cosas externas existen exactamente en el

modo en que las conocemos» tiene un aire realista o idealista dependiendo de si el acento se pone en la primera parte de la afirmación o en su segunda parte.

Cualquier teoría de tipo teleológico natural que considere lo real como explicable en términos de valor podría en este sentido pasar por idealista, en la medida en que considera que evaluar es un proceso mental. Para estar seguros, lo bueno para una criatura o una especie (por ejemplo, su bienestar o su supervivencia) no tienen por qué ser una representación mental. Sin embargo, suele ser así precisamente porque si las criaturas en cuestión *pudieran* pensar acerca de ello, no cabe duda de que los *adoptarían* como un objetivo. Es esta circunstancia la que hace que cualquier tipo de explicación teleológica tenga una naturaleza conceptual idealista en principio. Este tipo de doctrinas han estado disponibles en el mercado filosófico desde la época de Platón (piénsese en el Sócrates del *Fedón)* hasta la de Leibniz, con su insistencia en que el mundo real tiene que ser el mejor de los mundos posibles. Esta línea de pensamiento ha resurgido últimamente bajo la forma del controvertido «principio antrópico» expuesto por algunos físicos teóricos.

También es posible considerar entonces una posición que discurre a lo largo de las líneas trazadas por Fichte en su *Wissenschaftslehere (La ciencia del conocimiento),* la cual ve lo ideal como aquello que suministra un factor que determina lo real. Desde este punto de vista, lo real no viene caracterizado por la ciencia que actualmente tenemos, sino por la ciencia ideal que constituye el *telos* de nuestros esfuerzos científicos. Desde este punto de vista, que Wilhem Wundt caracteriza como «realismo-ideal» (*Idealrealismus;* véase su *Logik*, vol. 1, ^{2}1895), el conocimiento que alcanza una adecuación con lo real *(adaequatio ad rem)* caraterizando adecuadamente los hechos verdaderos referentes a las materias científicas no es conocimiento que es alcanzado realmente por la ciencia actual, sino sólo el que corresponde a una ciencia perfecta o ideal.

Con el paso del tiempo, se han propuesto numerosas críticas al idealismo. Samuel Johnson creyó haber refutado el fenomenalismo de Berkeley simplemente dando una patada a una piedra. Olvida convenientemente que Berkeley dedica un considerable espacio a ese asunto –invocando para ello incluso la ayuda de Dios–. Moore señala la mano del hombre como un objeto innegablemente externo a la mente. Pasa por alto que, al hablar del modo en que lo hace, sólo podía inducir a la gente a aceptar la presencia de una mano a partir de la orientación manual de la *experiencia*. El «experimento de Harward» realizado por Peirce consistente en arrojar una piedra dejándola suspendida en el aire se consideró como una corroboración del realismo escolástico debido a que la audiencia no fue capaz de controlar la expectativa de ver caer la piedra de nuevo. Pero una expectativa no controlable aún es una expectativa y el realismo que se supone no es aquí más que exposición mental realista.

La famosa «refutación del idealismo» de Kant sostiene que la concepción que tenemos de nosotros mismos como seres dotados de una mente presupone los objetos materiales, porque contemplamos nuestra existencia como seres equipados de una mente dentro de un orden temporal y dicho orden precisa de la existencia de procesos físicos periódicos (relojes, péndulos, regularidades planetarias) que lo puedan establecer. De todos modos, y a lo sumo, este argumento lo que muestra es que tales procesos físicos tienen que ser asumidos por la mente y queda sin respuesta el hecho de su existencia como algo independiente de la mente (el realismo kantiano es un empirismo interno a la experiencia, un realismo «empírico»).

En ocasiones se afirma que el idealismo confunde los objetos con nuestro conocimiento acerca de ellos y lo real con nuestros pensamientos sobre lo que es real. Pero esta imputación equivoca la cuestión. La única realidad con la que como sujetos que indagan podemos tener algún comercio cognitivo es la realidad tal y como la concebimos. Nuestra única información acerca de la realidad es la que tiene lugar a través de la operación de la mente –el único tipo de acceso cognitivo a la realidad es el que se produce a través de los modelos que la mente diseña de aquélla.

Es posible que la objeción más frecuente al idealismo sea la que procede de la supuesta independencia de lo real frente a la mente: «seguramente que las cosas en la naturaleza permanecerían substancialmente inalteradas si no hubiera mentes». Esto es perfectamente plausible en un sentido, el *causal*, razón por la cual es el idealismo causal el que tiene problemas. Pero no es verdadera, ciertamente, en un sentido *conceptual*. El que hace esta objeción se ve obligado a especificar qué es lo que permanece exactamente igual. «¡Seguramente que las rosas olerían igual de bien en un mundo desprovisto de mentes!» Bien... sí y no. La ausencia de mentes no *cambiaría* las rosas. Pero las rosas y la fragancia de las rosas –e incluso el *tamaño* de las rosas– son factores cuyo establecimiento depende de operaciones mentales como la de oler, medir, etc. Los procesos dependientes de la mente son necesarios para que sea posible identificar algo en el mundo como una rosa y para determinar sus propiedades. La identificación, la clasificación y la atribución de propiedades son todas ellas necesarias y son, por su propia naturaleza, operaciones mentales. La función de la mente es aquí hipotética («si se producen ciertas interacciones con observa-

dores apropiados, entonces se producirán ciertos resultados»). Sin embargo, permanece el hecho de que no es posible discriminar o caracterizar algo como una rosa en un contexto donde la capacidad para ejecutar determinadas operaciones mentales (medir, oler, etc.) no se suponga.

Tal vez el argumento más fuerte a favor del idealismo es que cualquier caracterización de lo real que podamos manejar ha de resultar construida por la mente: *nuestro* único acceso a la información acerca de aquello en que consiste lo real es a través de la mediación de la mente. Lo que resulta correcto en el idealismo es aquello que es inherente al hecho de que al investigar lo real nos vemos claramente limitados a usar nuestros propios conceptos a la hora de dirigir lo que son nuestros asuntos –sólo podemos aprender de lo real por medio de nuestras propias referencias–. Lo que parece correcto acerca del realismo es que las respuestas a las preguntas que le hacemos a la realidad son suministradas por la realidad misma –cualquiera que sea la respuesta, son lo que son debido a que es la realidad misma la que determina que sean así.

Véase también BERKELEY, FICHTE, HEGEL, METAFÍSICA.

NR

IDEALISMO CRÍTICO, véase **KANT.**

IDEALISMO TRANSCENDENTAL, véase **KANT.**

IDEAS ADVENTICIAS, véase **IDEA.**

IDEAS DE LA PERCEPCIÓN, véase **LOCKE.**

IDEAS DE LA RAZÓN PRÁCTICA, véase **KANT.**

IDEAS DE LA RAZÓN PURA, véase **KANT.**

IDEAS DE LA REFLEXIÓN, véase **LOCKE.**

IDENTIDAD, la relación que cada cosa guarda precisamente consigo misma. Formalmente, $a = b \equiv \forall F (Fa \supset Fb)$. En un sentido informal, la identidad de *a* y *b* implica y es a su vez implicada por el hecho de compartir todas sus propiedades. Leído de izquierda a derecha, este bicondicional afirma la indiscernibilidad de los idénticos; y de derecha a izquierda, la identidad de los indiscernibles. La indiscernibilidad de los idénticos no ha de confundirse con el principio metalingüístico según el cual si *a* y *b* son nombres del mismo objeto, entonces cada uno de ellos puede ser reemplazado por el otro en un enunciado sin que cambie su valor de verdad: esto puede ser falso dependiendo de la semántica del lenguaje que se discuta. Del mismo modo, la identidad de los indiscernibles no es la afirmación consistente en que si *a* y *b* pueden ser intercambiados en todos los contextos sentenciales sin afectar al valor de verdad, entonces son el mismo objeto. Este tipo de intersustituibilidad puede darse cuando el lenguaje en cuestión carece de predicados que puedan discriminar entre los referentes de *a* y *b*. En otras palabras, la identidad de los individuos no es la identidad de los nombres de individuos.

Propiamente, la identidad es *identidad numérica,* la cual ha de ser diferenciada de la *exacta similitud (identidad cualitativa).* Desde un punto de vista intuitivo, dos objetos exactamente similares son «copias» el uno del otro; no obstante, aún son dos, y por tanto no son idénticos. Un modo de expresar esto es mediante las nociones de propiedad *intrínseca* y *extrínseca:* los objetos que son exactamente similares sólo difieren en el primero de los sentidos. El mejor modo de explicar una «propiedad intrínseca» es diciendo que las propiedades intrínsecas de una cosa son aquellas que comparte con todas sus copias. Estas nociones parecen virtualmente interdefinibles (obsérvese que el concepto de propiedad extrínseca debe relativizarse a una clase o tipo de cosas, el no encontrarse en Zamora es una propiedad extrínseca de las personas pero puede ser intrínseca para otras ciudades). Pese a que la identidad cualitativa es una noción familiar, su utilidad teórica no es clara. La noción absoluta de identidad cualitativa debería, de todos modos, ser distinguida de una noción relativa no problemática: si se establece alguna lista de propiedades relevantes en un determinado contexto (digamos, en mecánica o en ética normativa), entonces las cosas que son exactamente similares relativamente a ese contexto serán aquellas que se ajustan a las propiedades enumeradas.

Tanto la identidad de los indiscernibles como (aunque con menor frecuencia) la indiscernibilidad de los idénticos se denominan en ocasiones *ley de Leibniz*. Ninguna de estas atribuciones es correcta. Aunque Leibniz podría haber aceptado el primero de estos principios, la afirmación que le es propia es la que se refiere a la imposibilidad de la existencia de objetos exactamente similares: individuos numéricamente distintos no pueden compartir todas sus propiedades intrínsecas. Además, esto no era para él una simple ley de la identidad, sino más bien un caso de aplicación de su principio de razón suficiente. La indiscernibilidad de los idénticos constituye una parte de la interpretación universal de la identidad. Lo que caracteriza a Leibniz es la importancia de las afirmaciones acerca de la identidad en su metafísica y en su lógica.

Aunque la identidad continúa siendo una noción básica y clara, las cuestiones acerca de la identidad acerca de clases problemáticas de objetos provocan dificultades. Un ejemplo es el de la identificación

de propiedades; en concreto, en contextos que involucran una reducción. Aunque sabemos lo que es la identidad, la noción de propiedad es lo suficientemente oscura como para plantear obstáculos sistemáticos a la evaluación de enunciados teoréticamente significativos acerca de la identidad de propiedades. Otras dificultades son las que se refieren a la identidad personal, o la posible identificación de los números y los conjuntos en los fundamentos de matemáticas. En estos casos, las cuestiones que surgen acerca de la identidad heredan simplemente –y suministran modos sumamente vivaces de formularlas– las dificultades que pertenecen a conceptos tales como el de persona, propiedad o número. No obstante, los rompezabezas sobre la relación entre un objeto material y la materia que lo constituye puede sugerir que el análisis lógico de la identidad no captura limpiamente nuestra noción cotidiana.

Considérese una estatua de bronce. Aunque la estatua puede parecer no ser nada aparte de la materia, una reflexión acerca del cambio en el tiempo sugiere diferencias. La estatua puede ser fundida de nuevo, y por tanto destruida, mientras que el bronce persiste, tal vez simplemente como una masa amorfa o como una nueva estatua hecha del mismo bronce. También puede suceder que la estatua pierda parte de su bronce al ser disuelto en ácido sin dejar de ser la estatua. Y además, ¿qué es el bronce al margen de la estatua? ¿Estamos seguros de no tener *dos* estatuas (o dos objetos del tipo de la estatua) en un mismo lugar? Algunos autores creen que algunas variantes de la relación de identidad pueden permitir una descripción bastante perspicua de la relación entre la estatua y el bronce:

1. *Identidad temporal:* supóngase una clase de propiedades limitadas en el tiempo –básicamente, propiedades que un objeto puede tener en un momento al margen de qué otras propiedades pueda tener en otros momentos (Por ejemplo, la forma de la estatua, su ubicación o su elegancia). Sucede entonces que $a =_t b$ si a y b comparten todas las propiedades ligadas al tiempo en el instante t. De este modo, la estatua y el bronce pueden ser idénticas en el momento t_1 y no serlo en el instante t_2.
2. *Identidad relativa:* a y b pueden ser idénticos en relación a un concepto (o predicado) pero no con respecto a otro. De este modo, la estatua puede ser vista como el mismo *pedazo de materia* que un trozo de bronce, pero no como el mismo *objeto de arte*.

En cada caso, sólo un estudio detallado podría mostrar si la variante de esa noción puede ofrecer una descripción natural del cambio y ser calificada como un concepto viable de identidad (hay fuertes dudas entorno a la variante 2). Parece bastante plausible, no obstante, que el modo cotidiano de hablar de la identidad tenga una riqueza y ambigüedad que escapa a la caracterización formal.

Véase también ESENCIALISMO, IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES, IDENTIDAD PERSONAL, PROPIEDAD, TIEMPO.

SJW

IDENTIDAD, «ES» DE, véase ES.

IDENTIDAD, TEORÍA DE LA, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

IDENTIDAD, TESIS DE LA, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

IDENTIDAD CUALITATIVA, véase IDENTIDAD.

IDENTIDAD DE INSTANCIAS, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES, cualquiera de una familia de principios cuyos miembros más destacados son los siguientes:

1. Si los objetos a y b comparten *todas* sus propiedades, entonces a y b son idénticos.
2. Si los objetos a y b comparten todas sus propiedades *cualitativas*, entonces a y b son idénticos.
3. Si los objetos a y b comparten todas sus propiedades *cualitativas no relacionales*, entonces a y b son idénticos.

Hay dos preguntas que surgen en relación a estos principios: ¿cuáles de ellos son ciertos?, si es que lo es alguno; y si es así, ¿son verdaderos de forma necesaria?

Las discusiones sobre la identidad de los indiscernibles suelen restringir el alcance del principio a objetos concretos. Aunque los conceptos de propiedad cualitativa y propiedad no relacional desempeñan un papel destacado en estas discusiones, son manifiestamente difíciles de definir. Intuitivamente, una propiedad cualitativa es una que puede ser ejemplificada por más de un objeto y que no implica ninguna relación con algún otro objeto *particular*. No se sigue que todas las propiedades cualitativas sean no relacionales, ya que algunas propiedades relacionales, tales como la de *estar encima de un pupitre marrón*, no implican la relación con algún objeto *particular*.

El principio 1 se considera por lo general como necesariamente verdadero pero trivial. Puesto que a y b comparten *todas* sus propiedades, entonces a tiene la propiedad de ser idéntico a b y b tiene la propiedad de ser idéntico a a. Por esta razón la mayoría de las dicusiones se centran en los principios

2 y 3. Este último se considera generalmente, y en el mejor de los casos, como una verdad contingente, ya que parece posible concebir dos pelotas rojas distintas del mismo tamaño, colorido y composición. Algunos han venido a sostener que las partículas físicas elementales como los electrones son contraejemplos incluso para la verdad contingente del principio 3. El principio 2 parece defendible como verdad contingente, ya que en el mundo real los objetos tales como las pelotas rojas y los electrones difieren en sus propiedades *relacionales* cualitativas. Se ha sostenido, no obstante, que no es una verdad necesaria, ya que es perfectamente posible concebir un mundo que conste tan *sólo* de dos pelotas rojas. En un mundo como ése, cualquier propiedad relacional *cualitativa* poseída por una de las dos pelotas rojas también será poseída por la otra. Los defensores de la verdad necesaria del principio 2 han sostenido que un examen cuidadoso de tales contraejemplos revela propiedades cualitativas ocultas que diferencian los objetos.

Véase también IDENTIDAD, INDIVIDUACIÓN, LEIBNIZ, PROPIEDAD, SUBSTANCIA.

AC

IDENTIDAD DE TIPOS, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

IDENTIDAD ESTRICTA, véase IDENTIDAD.

IDENTIDAD NUMÉRICA, véase IDENTIDAD.

IDENTIDAD PERSONAL, identidad (numérica) en el tiempo de las personas. La cuestión de en qué consiste la identidad personal es la cuestión de qué es (cuáles son las condiciones necesarias y suficientes) que una persona existente en un tiempo y otra persona existente en otro tiempo sean una y la misma persona. Aquí no es cuestión de que haya una entidad que sea la «identidad» de una persona; decir que la identidad de una persona consiste en esto y lo otro es un modo abreviado de decir que los hechos concernientes a la identidad personal, es decir, hechos al efecto de que algo existente en un tiempo determinado sea lo mismo que otra cosa existente en otro tiempo, consisten en esto y lo otro. (Esto no ha de confundirse con el uso, frecuente en el habla corriente y la psicología, en el que se dice que las personas tienen identidades, y, a veces, que buscan, pierden o vuelven a ganar sus identidades, donde en la «identidad» de alguien intervienen íntimamente un conjunto de valores y objetivos que estructuran su vida.)

Los términos «idéntico» y «el mismo» no significan nada distinto en los juicios sobre personas que en los juicios sobre otras cosas. El problema de la identidad personal, por tanto, no es definir un *sentido* especial de «idéntico» y es cuanto menos confundente caracterizarlo como la definición de un *tipo* particular de identidad. Aplicando el lema de Quine, «ninguna entidad sin identidad», podríamos decir que caracterizar cualquier tipo de entidad supone indicar cuáles son las condiciones de identidad para las entidades de ese tipo (así, por ejemplo, parte de la explicación del concepto de conjunto es que conjuntos con los mismos elementos son idénticos) y que preguntar en qué consiste la identidad de las personas es precisamente una manera de preguntar qué tipo de cosa son las personas. Pero el centro de atención de las discusiones tradicionales sobre la cuestión ha sido un tipo de juicio de identidad sobre personas, a saber, los que afirman la «identidad en el tiempo», la cuestión se ha planteado como en qué consiste la persistencia temporal de las personas.

Lo que da a la identidad (persistencia) personal un interés filosófico especial es en parte su epistemología y en parte sus conexiones con cuestiones morales y valorativas. El hecho epistemológico crucial es que las personas tienen, en su memoria, un acceso a su propia historia pasada que es distinto del acceso que tienen a las historias de otras cosas (incluyendo otras personas); cuando uno recuerda haber hecho o experimentado algo, normalmente no necesita usar criterio de identidad alguno para saber que el sujeto de la acción o experiencia recordada es (es decir, es idéntico a) uno mismo. Las cuestiones morales y valorativas incluyen la responsabilidad moral (puede considerarse a alguien responsable de una acción pasada sólo si es idéntico a la persona que lo realizó) y a nuestro interés por la propia supervivencia y bienestar futuro (puesto que parece, aunque ha sido discutido, que lo que se quiere cuando se quiere sobrevivir es que exista en el futuro alguien idéntico a uno mismo).

La historia moderna de la cuestión de la identidad personal empieza con Locke, que mantuvo que la identidad de una persona no consiste ni en la identidad de una substancia inmaterial (como cabe esperar que crean los dualistas) ni en la identidad de una substancia material o «cuerpo animal» (como cabe esperar que crean los materialistas), sino que consiste en la «misma consciencia». Su tesis parece haber sido que la persistencia de una persona en el tiempo consiste en que determinadas acciones, pensamientos, experiencias, etc., que ocurrieron en momentos distintos están unidas de algún modo en la memoria. Las teorías modernas descendientes de la de Locke toman la continuidad de la memoria como un caso especial de algo más general, la continuidad psicológica, y mantienen que la identidad personal consiste en eso. Esto se formula a veces en términos de la noción de «estado personal», es decir, de una «porción temporal» momentánea de la historia de una persona. Una se-

rie de estados personales es psicológicamente continua si los estados psicológicos (entre ellos, los recuerdos) que ocurren en miembros posteriores surgen, de determinados modos característicos, de los que ocurren en miembros anteriores; y de acuerdo con la tesis de la continuidad psicológica de la identidad personal, los estados personales que ocurren en distintos momentos son estados de la misma persona si pertenecen a una serie única, no ramificada o psicológicamente continua, de estados personales.

Los adversarios de la concepción lockeana y neolockeana (continuidad psicológica) se agrupan aproximadamente en dos campos. Algunos, siguiendo a Butler y Reid, defienden que la identidad personal es indefinible y que no puede decirse nada informativo acerca de su naturaleza. Otros defienden que la identidad personal consiste en algún tipo de continuidad física –acaso en la identidad de un organismo humano vivo o en la identidad del cerebro humano.

En los casos actualmente conocidos (dejando a un lado las cuestiones referentes a la supervivencia incorpórea después de la muerte), la continuidad psicológica y la continuidad física van juntas. Una buena parte del debate entre las teorías de la continuidad psicológica y las de la continuidad física se centra en la interpretación de experimentos mentales que suponen trasplantes cerebrales, transferencias de estados cerebrales, etc., en las que aquéllas se separan. Estos ejemplos ponen de manifiesto la cuestión de si nuestros criterios fundamentales de identidad personal son psicológicos, físicos o las dos cosas.

Recientemente, la atención filosófica se ha desplazado de la cuestión de en qué consiste la identidad personal a cuestiones relativas a su importancia. La consideración de casos hipotéticos de «fisión» (en los que dos personas en un momento posterior son psicológicamente continuas con una única persona en un momento anterior) sugiere a algunos que podemos sobrevivir –o por lo menos conseguir lo que importa de la supervivencia– sin identidad personal, y que nuestro interés por el futuro es en realidad un interés por qué personas futuras sean psicológicamente continuas con nosotros.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

S. SHO.

IDENTIDAD PSICOLÓGICA, véase **FISICALISMO.**

IDENTIDAD RELATIVA, véase **IDENTIDAD.**

IDENTIDAD TEMPORAL, véase **IDENTIDAD.**

IDENTIDAD TEÓRICA, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

IDENTIDAD TIPO-TIPO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

IDEOGRÁFICO, véase **WINDELBAND.**

IDEOLOGÍA, término generalmente acompañado de una connotación despectiva que se emplea para referirse a los puntos de vista políticos de los demás y que uno mismo considera inconsistentes. Este uso deriva del empleo que hace Marx del mismo para referirse a la falsa conciencia que comparten los miembros de una clase social particular. Por ejemplo, y según Marx, los miembros de la clase capitalista comparten una ideología según la cual las leyes del libre mercado son naturales e impersonales, que los trabajadores en un régimen de libre mercado reciben el mayor salario que pueden realmente recibir y que la existencia de la propiedad privada sobre los medios de producción es algo natural y justificado.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

JPST

ÍDOLOS DE LA CAVERNA, véase **BACON, FRANCIS.**

ÍDOLOS DE LA MENTE, véase **BACON, FRANCIS.**

ÍDOLOS DE LA TRIBU, véase **BACON, FRANCIS.**

ÍDOLOS DEL MERCADO, véase **BACON, FRANCIS.**

ÍDOLOS DEL TEATRO, véase **BACON, FRANCIS.**

***IGNORATIO ELENCHI*,** véase **FALACIA INFORMAL.**

IL'IN, IVAN ALEKSANDROVICH (1883-1954), filósofo y teórico conservador del derecho y de la política ruso. Es autor de un importante comentario en dos volúmenes de Hegel (1918), así como de una extensa obra en ética, teoría política, estética y religión. Se exilió en 1922 y llegó a ser conocido a partir de entonces por su apasionada oposición al bolchevismo y por sus intentos de reconstruir un Estado ruso, una Iglesia y una sociedad profundamente reformados en un futuro poscomunista. Es conocida igualmente su profunda devoción a la religión ortodoxa rusa. Es ampliamente considerado como un maestro de la lengua rusa y como un penetrante intérprete de su cultura. Sus obras completas están siendo publicadas actualmente en Moscú.

Véase también **FILOSOFÍA RUSA.**

PTG

ILACIÓN, véase **INDUCCIÓN.**

ILATIVO, véase **INDUCCIÓN.**

ILATIVO, SENTIDO, véase **NEWMAN.**

ILEGAL, INCAPACIDAD, véase **HOHFELD.**

ILÍCITO DE LA MAYOR, PROCESO, véase **SILOGISMO.**

ILOCUCIONARIA, FUERZA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

ILOCUCIONARIO, ACTO, véase **TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

ILUSIÓN, ARGUMENTO DE LA, véase **PERCEPCIÓN.**

ILUSTRACIÓN, movimiento intelectual de alcance nivel mundial que tiene lugar a finales del siglo XVIII con importantes consecuencias sociales y políticas. La Ilustración es al mismo tiempo un estilo, una actitud y una especie de temperamento crítico, escéptico, empírico y práctico. También se caracteriza por su fe en la racionalidad humana, considerada como algo «natural» y en los «sentimientos naturales» de la humanidad. Cuatro de sus más destacados representantes son Hume, Thomas Jefferson, Kant y Voltaire.

La fe ilustrada en la razón humana tiene muchas facetas distintas. 1) Los seres humanos son libres en la medida en que sus acciones se llevan a cabo por una determinada razón. Las acciones que son causadas por una autoridad tradicional, ya sea religiosa o política, no son, por esa misma razón, acciones libres. La liberación exige la debilitación, si no la superación, de esa autoridad. 2) La racionalidad humana es universal exige tan sólo la educación para su desarrollo. En virtud de esta racionalidad común, todos los seres humanos tienen ciertos derechos, entre ellos el derecho a elegir y dar forma a su destino como personas. 3) Un aspecto final de la creencia en la razón humana es que las verdaderas formas de todas las cosas pueden ser descubiertas, ya se trate del universo (las leyes de Newton), de la mente (la psicología asociacionista), la forma de gobierno justo (la Constitución de los Estados Unidos), los principios de la felicidad o de la arquitectura (los principios de Paladio). La Ilustración es ante todo una etapa «formalista» y es la prosa y no la poesía el principal modo de expresión.

La Ilustración se contempla a sí misma como una vuelta a las ideas clásicas griegas y especialmente romanas. Pero, de hecho, lo que consigue es suministrar la fuente de las revoluciones que sacudieron Europa y América al final del siglo XVIII, sentando las bases de una cosmovisión científica del mundo y de la sociedad liberal democrática, las cuales, a pesar de los múltiples ataques recibidos, continuan operando como ideales de cultura.

Véase también KANT, LIBERALISMO, LOCKE, VOLTAIRE.

GGB

IMAGINACIÓN, facultad mental que se considera en ocasiones ligada a todo acto de pensamiento relativo a algo novedoso, contrario a los hechos o que no está siendo percibido en ese momento; como es el caso en «Imaginemos que Lincoln no hubiera sido asesinado» o «Usa tu imaginación para crear un nuevo diseño de monopatín». La «imaginación» también denota igualmente un aspecto perceptual asociado a muchos pensamientos, de modo que imaginar algo comporta a veces reproducir en la mente el modo en que eso mismo sería percibido.

Las teorías filosóficas de la imaginación deben dar cuenta de su aparente intencionalidad: cuando imaginamos, siempre imaginamos *algo*. La imaginación siempre está dirigida a algún objeto, incluso cuando el objeto no existe. Además, la imaginación, como la percepción, se considera ligada a los *qualia*, propiedades subjetivas especiales que se consideran en ocasiones para quitar crédito a las teorías materialistas de la mente, en especial al funcionalismo.

La intencionalidad de la imaginación y su carácter perceptual han llevado a muchos teóricos a identificar la imaginación con el acto de «imaginar»: ser consciente de la percepción de una imagen mental. De todos modos, y debido a que el *status* ontológico de tales imágenes y la naturaleza de sus propiedades son oscuras, muchos filósofos han rechazado las imágenes mentales, considerando en su lugar una teoría adverbial según la cual imaginar algo rojo se entiende mejor como el hecho de imaginar la «rojeidad». Estas teorías evitan las dificultades asociadas a las imágenes mentales, pero deben ofrecer algún modo de dar cuenta de la aparente intencionalidad de la imaginación así como de su carácter perceptual.

La imaginación, en manos de Husserl y Sartre, se convierte en un tema particularmente apto para el tratamiento fenomenológico. Se considera también como una facultad que separa a la inteligencia humana de cualquier tipo de inteligencia artificial. Finalmente, la imaginación suele figurar de forma destacada en debates acerca de la posibilidad, considerándose que lo que es imaginable es coextenso con lo que es posible.

Véase también CONCEBIBILIDAD, FILOSOFÍA DE LA MENTE, IDEA, INTENCIONALIDAD, PERCEPCIÓN.

L-MR

IMPARCIALIDAD, estado o disposición que se posee y que permite que las acciones de la persona o sus opiniones no se vean influidas en ningún aspecto relevante por el hecho de que puedan beneficiar o perjudicar a los miembros de un grupo. Así, por ejemplo, un árbitro de baloncesto y sus sanciones son imparciales cuando la aplicación de las reglas no se ve afectada por el hecho de si beneficia más a un equipo que a otro. La aprobación que un seguidor de un equipo hace de una de estas sanciones

carece de imparcialidad en la medida en que esta persona tiene preferencias con respecto a uno de los equipos.

La imparcialidad entendida en este sentido general no excluye la arbitariedad ni garantiza tampoco la equidad. No exige la neutralidad entre los distintos valores, ya que un juez puede ser imparcial entre las distintas partes al tiempo que favorece la libertad y la igualdad para todas ellas. Las diferentes situaciones pueden demandar una imparcialidad en diferentes sentidos y hacia diferentes grupos suscitando desacuerdos, por ejemplo, acerca de en qué momento la moral exige o permite ser parciales a favor de amigos, de la familia o del país. Los filósofos morales han propuesto varios tests para evaluar el tipo de imparcialidad que exige la moral, incluyendo la reversibilidad de los papeles (Kurt Baier), la universalizabilidad (Hare), el velo de ignorancia (Rawls) y la restricción de las creencias compartidas por todos los sujetos racionales (Bernard Gert).

Véase también **ÉTICA, HARE, RAWLS, UNIVERSALIZABILIDAD.**

WS-A

IMPERATIVO CATEGÓRICO, véase **KANT.**

IMPERATIVO HIPOTÉTICO, véase **KANT.**

IMPERFECTO, DEBER, véase **DEBER, KANT.**

IMPERFECTOS, DERECHOS, véase **GROCIO.**

IMPLICACIÓN, relación que se da entre dos enunciados cuando la verdad del primero asegura la verdad del segundo. Cierto número de enunciados tomados conjuntamente pueden implicar a otro enunciado *Q* cuando su verdad conjunta asegura la verdad de *Q*. Un argumento es deductivamente válido exactamente cuando sus premisas implican su conclusión. Expresiones como las siguientes se pueden intercambiar la una por la otra: «*P* implica *Q*», «*Q* se sigue de *P*» y «*P* entraña *Q*» («entrañamiento» tiene un sentido también más restringido).

En el discurso ordinario, tiene sentidos más generales que son importantes para entender el razonamiento y la comunicación de cualesquiera tipos. El enunciado «El pasado jueves el editor estuvo serio durante todo el almuerzo» no implica que el editor no esté siempre serio. Sin embargo, parece claro que quien profiera ese enunciado implica esto último. La teoría de la *implicatura conversacional* explica por qué los hablantes implican más consecuencias que las que son directamente implicadas por los enunciados que profieren.

El término «implicación» se aplica también a los enunciados condicionales. Una *implicación material* de la forma «si *P*, entonces *Q*» (simbolizada frecuentemente por «$P \to Q$» o «$P \supset Q$») es verdadera siempre que el antecedente es falso o el consecuente es verdadero y es falsa sólo en aquel caso en que el antecedente *P* es verdadero y el consecuente *Q* falso. Una implicación estricta de la forma «si *P*, entonces *Q*» (simbolizada frecuentemente como $P \prec Q$) es verdadera exactamente cuando la correspondiente implicación material es necesariamente verdadera; es decir, cuando es imposible que *P* sea verdadero cuando *Q* es falso. Los siguientes esquemas válidos de argumentación se conocen por el nombre de *paradojas de la implicación material*:

Q. Por tanto, $P \supset Q$.
No-P. Por tanto, $P \supset Q$.

La apariencia paradójica, en este caso, se debe al hecho de usar el término «implicación» como el nombre tanto de una relación entre enunciados como de enunciados de forma condicional. Un enunciado condicional puede ser verdadero incluso si no hay relación entre sus componentes. Consideremos la siguiente regla de inferencia:

> La mantequilla flota en la leche. Por tanto, si los peces duermen por la noche $\supset$ la mantequilla flota en la leche.

Puesto que la única premisa es verdadera, la conclusión condicional es también verdadera con independencia de que las actividades nocturnas de los peces y las densidades relativas de la leche y la mantequilla no guarden relación alguna. El enunciado «los peces duermen por la noche» no implica que la matequilla flote en la leche. Es mejor denominar a un enunciado condicional que es verdadero cuando no tiene un antecedente verdadero y un consecuente falso *condicional material* que implicación material.

Condicional estricto es igualmente preferible a «implicación estricta». Respetar esta distinción, en cualquier caso, no resuelve el rompecabezas de las denominadas *paradojas de la implicación estricta:*

Necesariamente Q. Por tanto, $P \prec Q$.
Es imposible que P. Por tanto, $P \prec Q$.

Se ofrece a continuación un ejemplo de lo segundo:

Es imposible que la mantequilla flote siempre en la leche y que algunas veces no lo haga. Por tanto, la mantequilla siempre flota en la leche aunque algunas veces no lo haga $\prec$ los peces duermen por la noche.

¿Implica (o entraña) el antecedente de la conclusión al consecuente? Por un lado, lo que la mante-

quilla haga en la leche es, como antes, irrelevante con respecto a si los peces duermen o no por la noche. Partiendo de esto, la lógica de la relevancia niega la existencia de una relación de implicación o entrañamiento. Por otra parte, es imposible que el antecedente sea verdadero y la conclusión falsa, simplemente porque es imposible que el antecedente sea verdadero bajo cualesquiera circunstancias.

Véase también **CONTRAFÁCTICOS, IMPLICATURA, LÓGICA FORMAL, LÓGICA RELEVANTE, PRESUPOSICIÓN.**

DHS

IMPLICACIÓN, PARADOJAS DE LA, véase **IMPLICACIÓN.**

IMPLICACIÓN ESTRICTA, véase **IMPLICACIÓN.**

IMPLICATURA, relación pragmática diferente de la relación de entrañamiento, aunque a menudo se confunda con ella. Este concepto es identificado, explicado y empleado por primera vez por H. P. Grice *(Studies in the Way of Words,* 1989). Grice identificó dos tipos principales de implicatura, la *convencional* y la *conversacional*. Se dice que un hablante implica conversacionalmente una proposición *p* al proferir un cierto enunciado supuesto que, aunque *p* no sea lógicamente implicado por lo que el hablante dice, el supuesto de que el hablante pretende establecer una comunicación cooperativa garantiza la inferencia de que el hablante cree que *p*. Si *B* dice, «Hay una gasolinera a la vuelta de al esquina» como respuesta a la afirmación de *A* consistente en «Me he quedado sin gasolina», *B* implica conversacionalmente que la gasolinera está abierta y que dispone de gasolina para vender.

Grice identifica diversas máximas conversacionales a las cuales cabe esperar que los hablantes cooperativos se ajusten y que tienen la capacidad de justificar inferencias acerca de las implicaturas de los hablantes. En el ejemplo anterior, las implicaturas se deben a la máxima de la relevancia. Otra máxima importante es la de la cantidad («Haz que tu intervención sea tan informativa como se precise»). Entre las implicaturas que se justifican por la máxima de la cantidad se encuentran las *implicaturas escalares*, en las que el enunciado proferido contiene un elemento que es parte de una escala cuantitativa. La proferencia de un enunciado tal implica conversacionalmente que el hablante no cree en la verdad de otros enunciados conexos que poseen un mayor grado de información. Por ejemplo, si un hablante dice «*Algunos* de los animales del zoo escaparon» eso implica que no cree que lo hiciera una *mayoría* o incluso *todos*.

A diferencia de las implicaturas conversacionales, las implicaturas *convencionales* se deben solamente al significado del enunciado proferido. Grice sostiene que la proferencia de un enunciado implica convencionalmente una proposición *p* si el significado de ese enunciado compromete al hablante con *p,* incluso en el caso en que el enunciado dice no entrañar *p*. De este modo, el proferir «Ella era pobre pero honrada» implica, aunque no se *dice,* que existe un cierto contraste entre la pobreza y la honradez.

Véase también **PRESUPOSICIÓN.**

MM

IMPLICATURA ESCALAR, véase **IMPLICATURA.**

IMPLÍCITA, DEFINICIÓN, véase **DEFINICIÓN, TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH.**

IMPORTE EXISTENCIAL, compromiso con la existencia de algo que se desprende de cierto enunciado o proposición. Por ejemplo, en la lógica aristotélica (aunque no en la moderna teoría de la cuantificación) cualquier enunciado de la forma «Todos los *F* son *G*» implica que «Hay un *F* que es *G*», pudiéndose afirmar entonces que tiene un compromiso existencial que supone la existencia de algún *F* que es *G*. Según la teoría de descripciones de Russell, los enunciados que contienen descripciones definidas pueden tener también un importe existencial, ya que «El *F* es un *G*» implica que «Hay al menos un *F*». La presencia de términos singulares suele considerarse también como causa de compromiso existencial. Lo que subyace a esta idea acerca del importe existencial es la impresión –defendida vigorosamente por Quine– de que el compromiso ontológico se mide a través de *enunciados existenciales* (oraciones o proposiciones) de la forma $(\exists v)\varphi$.

Véase también **COMPROMISO ONTOLÓGICO.**

GFS

IMPOSICIÓN, propiedad atribuible a las palabras que resulta de una convención lingüística establecida para designar algo. Las palabras no son meros ruidos, sino que son sonidos con significado. Aquellas palabras que designan entidades extralingüísticas tales como «árbol», «piedra», «azul» y otras por el estilo fueron consideradas por la tradición, ya desde Boecio, como términos de primera imposición. Aquellas otras que hacen referencia a otros términos, o a otros ítems de tipo lingüístico, tales como «nombre», «declinación» y similares, fueron clasificadas dentro de la categoría de términos de segunda imposición. La distinción entre términos de primera y segunda imposición pertenece al dominio del lenguaje escrito y hablado, mientras que la distinción paralela entre términos de primera y segunda intención pertenece al dominio del lenguaje

mental: primeras intenciones son, básicamente, los pensamientos relativos a los árboles, las piedras, los colores, etc.; las segundas intenciones son los pensamientos acerca de las primeras intenciones.

Véase también **INTENCIONALIDAD, METALENGUAJE.**

IBO

IMPREDICATIVA, PROPIEDAD, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

IMPRESIÓN, véase **HUME.**

IMPROPIO, SÍMBOLO, véase ***SINCATEGOREMATA.***

IMPUTABILIDAD DISMINUIDA, defensa legal de la responsabilidad criminal que puede darse de dos formas distintas: *a)* la variante denominada *mens rea,* en la cual un defensor usa pruebas sobre la anormalidad mental de su defendido para arrojar dudas sobre el cargo en el que se sostiene la estabilidad mental del acusado en el momento del crimen, *mens rea,* necesaria desde un punto de vista legal para mantener el cargo; y *b)* la variante de responsabilidad parcial en la cual el defensor usa pruebas de la anormalidad mental del defendido para mantener que, aunque el estado mental de aquél satisface el criterio *mens rea,* su responsabilidad está disminuida y, por tanto, debería ser sentenciado por un crimen menor y/o a una sentencia menor. La anormalidad mental puede ser producida por un desorden mental, por una intoxicación, trauma o por otras causas. La variante *mens rea* no es una eximente en sí misma: en este caso el defensor simplemente está argumentando que la acusación no puede probar la existencia de las condiciones mentales que por definición se precisan para que haya un crimen. La responsabilidad parcial es una eximente, pero a diferencia de la eximente completa de locura, muy parecida a la anterior, la responsabilidad parcial no produce una absolución completa; en realidad, la petición del defensor se dirige a la reducción del castigo. Un defensor puede elevar cualquiera de las dos variantes de imputabilidad disminuida y la de locura en el mismo caso.

Por ejemplo, la definición usual de asesinato en primer grado requiere que el acusador pruebe que el acusado intentó cometer asesinato lográndolo con premeditación. Un defensor enfrentado a este crimen podría elevar las dos variantes como se describe a continuación. Para negar la alegación de premeditación, el defensor puede afirmar que el asesinato ocurrió de forma instantánea y como respuesta a una «alucinación imperativa». Si se acepta, el acusado no podrá ser condenado por homicidio *premeditado,* sino por el cargo menor de asesinato en segundo grado, que sólo requiere la existencia de intención. Incluso puede suceder que un acusado que matase con intención y premeditación pudiera reclamar una responsabilidad parcial debido a que el estado mental psicótico del acusado hizo que sus acciones resultasen irracionales y, por tanto, no culpables. En este caso, podría reducirse el grado del crimen admitiendo la eximente parcial más que negando la *mens rea,* o bien se podría conseguir un castigo menor para el asesinato en primer grado.

En los Estados Unidos la variante *mens rea* se admite prácticamente en la mitad de las jurisdicciones, aunque su alcance se limita considerablemente de varios modos para evitar que un acusado sea absuelto y puesto en libertad cuando la anormalidad mental ha negado *todos* los criterios mentales establecidos para poder admitir un cargo. En la legislación inglesa, la variante *mens rea* existe también pero se ve limitada por el tipo de pruebas que se puede utilizar para apoyarla. Ninguna jurisdicción americana ha adoptado como tal la variante de la responsabilidad parcial, aunque varias doctrinas y procedimientos análogos hayan sido ampliamente aceptados. Por ejemplo, la responsabilidad parcial sirve como fundamento tanto a la doctrina según la cual un asesinato intencionado debe ser reducido de la consideración de asesinato a homicidio voluntario si el defendido actuó «en el calor del momento» a partir de una provocación legalmente aceptada, como a la capacidad del juez para considerar una disminución de la sentencia basándose en la anormalidad mental del acusado. Junto a estos análogos de la responsabilidad parcial, Inglaterra, Escocia y Gales han adoptado directamente la variante de la responsabilidad parcial conocida como «responsabilidad disminuida», la cual se aplica sólo a cargos de asesinato. La «responsabilidad disminuida» reduce una calificación a un crimen menor, como, por ejemplo, el de homicidio, ante una conducta que de otro modo habría sido calificada de asesinato.

Véase también **FILOSOFÍA DEL DERECHO, *MENS REA*, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

SJM

***IN REBUS*, REALISMO,** véase **REALISMO METAFÍSICO.**

INCLUYENTE, DISYUNCIÓN, véase **PROPOSICIÓN DISYUNTIVA.**

INCOHERENCIA AUTORREFERENCIAL, defecto interno de una aserción o teoría, del que ésta adolece siempre que: *a)* establece algún requisito que han de cumplir las aserciones o las teorías, *b)* ella misma está sujeta a ese requisito, y *c)* no lo cumple. El ejemplo más famoso es el criterio de significado del positivismo lógico, que exige que toda aserción significativa sea o tautológica o empíricamente significaticatica, aunque él mismo no es ninguna de las dos cosas. Un posible ejemplo temprano puede encon-

trarse en Hume, cuyos propios escritos habrían sido arrojados a las llamas si los bibliotecarios hubieran seguido su consejo de quemar los volúmenes que no contuvieran ni «razonamientos abstractos sobre la cantidad o el número» ni «razonamientos experimentales sobre cuestiones de hecho y existencia». Wittgenstein lanzó un claro desafío cuando, advirtiendo que las proposiciones del *Tractatus* no eran «representaciones figurativas» del mundo, aconsejaba al lector «tirar la escalera después de haber subido por ella». Un ejemplo epistemológico lo proporciona cualquier teoría fundacionalista que establezca criterios de aceptabilidad racional que la propia teoría no puede cumplir.

Véase también **HUME, POSITIVISMO LÓGICO.**

WHAS

INCOMPATIBILISMO, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

INCOMPLETITUD, TEOREMA DE, véase **COMPLETITUD, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.**

INCOMPLETO, SÍMBOLO, véase **CONSTRUCCIÓN LÓGICA, RUSSELL, *SINCATEGOREMATA*, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

INCOMPOSIBLE, véase **COMPOSIBLE.**

INCONMENSURABILIDAD, en filosofía de la ciencia se aplica a la propiedad que poseen dos teorías científicas cuando hacen referencia a dos conjuntos de datos que no tienen nada en común, no siendo preciso que sean contradictorias entre sí. Los filósofos de la ciencia de orientación positivista o en la corriente del empirismo lógico, como Carnap, han intentado ofrecer un tratamiento adecuado de un lenguaje neutral frente a las teorías que sirva como base para someter a prueba teorías rivales. Se consideró que los predicados de este lenguaje hacían referencia directa a los observables; este lenguaje observacional describiría el mundo observable o (en el caso de los términos teóricos) podría hacerlo en principio. Esta doctrina padece dos defectos de importancia. En primer lugar, la observación está infectada de teoría –¿qué otra cosa podrían especificar los significados de los términos observacionales excepto la teoría que resulte pertinente?–. Cabe decir incluso que percibir es interpretar o conceptualizar lo que se percibe. ¿Y qué hay que decir de aquellas observaciones hechas mediante el uso de instrumentos? ¿Acaso no están totalmente constreñidas a una teoría? En segundo lugar, los estudios hechos por Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y otros permiten afirmar que en periodos de cambio revolucionario en ciencia, la adopción de una nueva teoría supone aceptar un esquema conceptual totalmente nuevo que resulta inconmensurable con el de la antigua teoría que ha sido rechazada. Las dos teorías resultan inconmensurables porque sus términos constitutivos no pueden hacer referencia a una colección de observaciones neutrales ante los contenidos teóricos. No hay coincidencia en el significado observacional entre las teorías en competencia, e incluso cabe afirmar que los datos que tienen que ser explicados son diferentes. De este modo, cuando Galileo rechaza la física aristotélica lo que hace es reemplazar su esquema conceptual –su paradigma– por otro que, sin ser lógicamente incompatible con el aristotélico, sí es incomensurable con aquél, ya que, en un cierto sentido, trata acerca de un mundo distinto (o de un mundo concebido de una forma enteramente distinta). El tratamiento que Aristóteles hace del movimiento de los cuerpos reposa en cualidades ocultas como las tendencias naturales; Galileo hace reposar su teoría en situaciones experimentales en las que distintos factores variables pueden ser calculados matemáticamente. La posición aún más radical de Feyerabend sostiene que, a menos que los científicos introduzcan nuevas teorías inconmensurables con las antiguas, la ciencia no puede progresar, ya que sólo así es posible descubrir ciertas falsedades. Una consecuencia importante de estos puntos de vista sobre la inconmensurabilidad es que la aceptación de teorías no sólo tiene que ver con la evidencia observacional, sino también con factores subjetivos, con presiones sociales y con las expectativas de la comunidad científica. La aceptación de estos hechos parece desafiar la posibilidad de desarrollar una metodología de la ciencia coherente.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PARADIGMA, TÉRMINO TEÓRICO.**

REB

INCONSCIENTE, véase **FREUD, JUNG.**

INCONSCIENTE COLECTIVO, véase **JUNG.**

INCONTABLE, véase **CANTOR.**

INCONTINENCIA, véase ***AKRASIA*.**

INCORREGIBILIDAD, véase **ACCESO PRIVILEGIADO.**

INDECIDIBLE, véase **CONVENCIONALISMO.**

INDEPENDENCIA ESTADÍSTICA, véase **PROBABILIDAD.**

INDEPENDENCIA LÓGICA, véase **RESULTADOS DE INDEPENDENCIA.**

INDEPENDENCIA PROBABILISTA, véase **PROBABILIDAD.**

INDETERMINACIÓN, ARGUMENTO DE LA, véase **ESCEPTICISMO.**

INDETERMINACIÓN, PRINCIPIO DE, véase **MECÁNICA CUÁNTICA.**

INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN, pareja de tesis que derivan originalmente de un experimento mental relacionado con el problema de la traducción radical que fue propuesto primero por W. V. Quine en *World and Object* (1960) para ser desarrollado posteriormente en *Ontological Relativity* (1969), *Theories and Things* (1981), y *Pursuit of Truth* (1990). La *traducción radical* es un contexto imaginario en el que un lingüista que realiza trabajo de campo se enfrenta al reto de traducir un lenguaje desconocido hasta la fecha. Se supone, además, que el lingüista no tiene contacto con hablantes bilingües y que el lenguaje que va a traducirse no tiene contacto con el propio del lingüista. El único dato que presumiblemente tiene el lingüista para empezar es el que suministra la conducta observable de los hablantes nativos, junto con los objetos públicamente observables en su entorno.

1. La *tesis fuerte de la indeterminación,* indeterminación referida a la traducción de enunciados teóricos tomados como un todo, es la afirmación de que en un contexto de traducción radical es posible que un lingüista (o conjunto de ellos) construya una serie de manuales para traducir el lenguaje de origen (el de los nativos) al lenguaje del lingüista, de modo que cada manual resulte consistente con todos los datos del comportamiento y, no obstante, los manuales diverjan en numerosas ocasiones asignando distintas traducciones a los mismos enunciados del lenguaje de origen, llegando incluso al punto de asignar enunciados con valores de verdad que entren en conflicto. *Además,* no hay datos posteriores, físicos o mentales, que puedan seleccionar una de esas traducciones como la única correcta. *Todos* los manuales que son consistentes con todos los posibles datos de la conducta son correctos.

2. La *tesis débil de la indeterminación,* indeterminación de la referencia (o inescrutabilidad de la referencia), consiste en la afirmación según la cual dados todos los datos posibles de la conducta, interpretaciones divergentes en el lenguaje del lingüista de las palabras del lenguaje de origen podrían oponerse las unas a las otras al punto de conducir a diferentes traducciones de enunciados la misma oración del lenguaje de origen; *además,* no hay ningún dato posterior, físico o mental, que pueda llegar a seleccionar una de esas interpretaciones como la única correcta. *Todas* las interpretaciones que sean consistentes con todos los posibles datos de la conducta son correctas. Esta forma más débil de la indeterminación adopta dos formas: una forma ontológica y otra de tipo sintáctico. El famoso ejemplo de Quine, en el que el término de la lengua original «gavagai» se considera que significa tanto «conejo» como «una parte del conejo», «conejeidad», etc. (véase *Word and Object)* y su argumento de la función de sustitución, en el que diferentes concepciones ontológicas pueden ser enviadas la una sobre la otra (véase *Ontological Relativity, Theories and Things* y *Pursuit of Truth),* ejemplifican la forma ontológica de la indeterminación de la referencia. Por otra parte, su ejemplo del clasificador japonés, en el que se toma una construcción particular del japonés obtendida mediante tres términos y en la que la tercera palabra puede ser considerada tanto como un término de referencia dividida, como un término de magnitud (véase *Ontological Relativity* y *Pursuit of Truth),* ejemplifican la forma sintáctica de la indeterminación de la referencia.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO.**

RFG

INDETERMINACIÓN PERCEPTUAL, véase **FIGURA *VERSUS* FONDO.**

INDETERMINACIÓN TEÓRICA, véase **CARGA TEÓRICA, OPERACIONALISMO.**

INDETERMINADO, véase **VAGUEDAD.**

INDÉXICO, tipo de expresión cuyo valor semántico está determinado en parte por características del contexto de proferencia y, por tanto, puede variar con ese contexto. Entre los indéxicos se encuentran los pronombres personales tales como «yo», «tú», «él», «ella», «ello»; los demostrativos, «éste, «ese», etc.; expresiones temporales como «ahora», «hoy», «ayer», y expresiones de lugar como, por ejemplo, «aquí», «allí», etc. Aunque la lógica clásica ignora la indexicalidad, muchos investigadores recientes, siguiendo a Richard Montague, han suministrado teorías rigurosas de los indéxicos en el contexto de la semántica formal. Es posible que el tratamiento más plausible y riguroso de los indéxicos sea el de David Kaplan (véase su monografía «Demonstratives», 1977). Kaplan argumenta de forma convincente que los términos indéxicos singulares son directamente referenciales y, de hecho, una especie de designador rígido. También presenta una lección crucial que debemos aprender de los indéxicos, a saber, que hay dos tipos de significado, lo que Kaplan denomina «contenido» y «carácter». Un enunciado que contenga un indéxico, como, por ejemplo, «Yo tengo hambre» puede ser empleado para decir cosas distintas en distintos contextos, debido en parte a las diferentes aportaciones semánticas hechas por «yo» en es-

tos contextos. Kaplan denomina como contribución de un término a aquello que es en cierto contexto el *contenido* de ese término. Aunque el contenido de un indéxico como «yo» varía con su contexto, siempre tendrá un único significado en el lenguaje, lo que Kaplan denomina el *carácter* del indéxico. Este carácter puede ser concebido como una regla relativa a la función que asigna diferentes contenidos a los indéxicos en diferentes contextos.

Véase también FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, INSTANCIO-REFLEXIVA.

MM

INDIA, FILOSOFÍA, véase **BUDISMO, HINDUISMO, JAINISMO.**

INDICADOR LÓGICO, expresión que sirve de ayuda a la hora de identificar la conclusión de un argumento o las premisas que se ofrecen como apoyo a esa conclusión. Los indicadores más comunes asociados a las premisas son «por», «porque», «puesto que» y otros similares. Los indicadores más comunes asociados a la conclusión son «así pues», «se sigue que», «luego» y «por tanto».

Puesto que Juan no ha venido a la reunión, se sigue que tampoco está enterado de la cita de esta tarde.

«Puesto que» deja claro que el que Juan no haya acudido a la reunión se ofrece como razón que explica su falta de información sobre la cita de por la tarde. «Se sigue que» indica que esa ignoracia es la conclusión del argumento.

TJD

ÍNDICE, véase **PEIRCE.**

INDIFERENCIA, LIBERTAD DE LA, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

INDIRECTA, INTENCIÓN, véase **INTENCIÓN.**

INDIRECTO, CONSECUENCIALISMO, véase **BUTLER.**

INDISCERNIBILIDAD DE LOS IDÉNTICOS, principio según el cual si *A* y *B* son idénticos entonces no hay diferencia entre *A* y *B:* todo aquello que resulta verdadero de *A* es verdadero de *B* y todo lo que es verdadero de *B* es verdadero de *A; A* y *B* tienen exactamente las mismas propiedades; no hay ninguna propiedad que *A* tenga y de la cual *B* carezca o que *B* tenga mientras que *A* carece de ella. Una formulación tentativa de este principio como puede ser la de «Cualesquiera dos cosas que son idénticas comparten las mismas propiedades» resulta prácticamente un sinsentido, ya que dos cosas distintas nunca son idénticas. «*A* es igual en número que *B*» significa que *A* y *B* son uno y el mismo. *A* y *B* tienen precisamente las mismas propiedades porque *A,* esto es, *B,* tiene las propiedades que tiene. Este principio se conoce en ocasiones como ley de Leibniz. En cualquier caso, debe ser distinguida de su conversa, el principio algo más controvertido de la identidad de los indiscernibles.

Una forma contrapuesta de la indiscernibilidad de los idénticos –llámesela la diferenciabilidad de los discernibles– revela su imporancia dentro de la dialéctica filosófica. Si hay algo que es verdadero de *A* y no lo es de *B,* o (por decirlo de otra forma) si algo es verdadero de *B* pero no de *A,* entonces *A* y *B* no son idénticos, son distintos. Se usa este principio para afirmaciones de identidad. Hay argumentos clásicos acerca del dualismo que intentan encontrar algo que resulte cierto de la mente y que no resulte cierto de algo físico. Así, por ejemplo, la mente, a diferencia de lo que sucede con los objetos físicos no es divisible. Sucede también que la existencia de la mente, a diferencia de lo que sucede con la existencia de los objetos físicos, no ofrece dudas. Este último argumento muestra que la capacidad para diferenciar entidades discernibles precisa gran cuidado en su aplicación en contextos intencionales.

Véase también IDENTIDAD, INTENSIONALIDAD.

DHS

INDIVIDUACIÓN 1) en metafísica, proceso por el cual un universal, por ejemplo, *gato,* se instancia en un individuo –también denominado particular– por ejemplo, en *Félix;* 2) en epistemología, un proceso por el cual un sujeto de conocimiento discierne un individuo, por ejemplo, alguien que identifica a Félix. Esta doble interpretación de la individuación provoca dos problemas distintos: la identificación de las causas de la individuación metafísica y la identificación de la individuación epistemológica. En ambos casos las causas se acogen bajo el término de *principio de individuación*. Los intentos de resolver los problemas metafísicos y epistemológicos de la individuación presuponen una comprensión de la naturaleza de la *individualidad*. La individualidad ha sido considerada de varias formas como algo que implica una o más de las siguientes propiedades: indivisibilidad, diferencia, división dentro de una especie, identidad a lo largo del tiempo, impredicablidad y no instanciabilidad. En general, se puede decir que las teorías de la individuación intentan dar cuenta de diversas formas de uno o más de estos aspectos.

La individuación puede aplicarse tanto a las substancias (por ejemplo, Félix) como a sus características (por ejemplo, el color del pelo de Félix), produciendo así dos tipos distintos de teorías. Las teorías de la individuación metafísica de las substancias más frecuentes identifican seis tipos de principios: un racimo de características (Russell); espacio y/o tiempo (Boecio); materia (Aristóteles);

forma (Averroes); un componente privado de caracteres y *sui generis* denominado particular desnudo (Bergmann) o *haecceitas* (Duns Escoto), y existencia (Avicena). En ocasiones se combinan varios de estos principios. Por ejemplo, para Tomás de Aquino el principio de individuación consiste en la materia bajo sus dimensiones *(materia signata).* Hay dos tipos de objeciones que se suelen indicar cuando se abordan estos puntos de vista acerca de la individuación metafísica de las substancias. Una de ellas indica que alguna de estas teorías violan el *principio de familiaridad,* ya que identifican como elementos individuadores entidades de las que no hay ninguna evidencia empírica. La segunda sostiene que algunas de estas teorías explican la individuación de las substancias en términos de accidentes, contradiciendo así la prioridad ontológica de la substancia frente al accidente.

Las dos teorías más comunes acerca de la individuación epistémica de las substancias identifican la ubicación espaciotemporal y/o las características de esas substancias como sus individuadores; conocemos algo como un individuo por su ubicación en el espacio y en el tiempo o por sus características. Las objeciones que se alzan frente a estas teorías se basan generalmente en la falta de eficacia de aquellos principios en todas las posibles circunstancias en que es preciso explicar la identificación de todos los tipos de individuos.

Las teorías de la individuación metafísica de las características de las substancias de dividen en dos grupos. Algunos identifican la substancia misma como el principio de individuación; otros, alguna de las carateristicas de esa substancia como elementos individuadores. La mayoría de los tratamientos de la individuación epistemológica de las características de las substancias son similares a estos puntos de vista.

Las objeciones más frecuentes a las teorías metafísicas de la individuación de las características intentan mostrar que esas teorías son o incompletas o circulares. Se sostiene, por ejemplo, que un tratamiento de la individuación de las características en términos de substancia es incompleto debido a que también es preciso explicar la individuación de la substancia: ¿cómo se podría saber qué árbol es el que se ve con independencia de sus cualidades? De todos modos, si la substancia se diferencia de sus características, entonces se cae en un círculo vicioso. Se han hecho objeciones similares con respecto a las teorías epistemológicas de la individuación de las características.

Aparte de los puntos de vista ya mencionados, algunos filósofos sostienen que los individuos son individuos en un sentido esencial *(per se),* y que, por tanto, no padecen la individuación. Desde esta posición, o bien no hay necesidad de un principio metafísico de individuación (Ockham), o bien el principio de individuación se identifica con la individualidad misma (Suárez).

Véase también **IDENTIDAD, METAFÍSICA, *PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS*, TEORÍA DEL RACIMO.**

JJEG

INDIVIDUALISMO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

INDIVIDUALISMO DESCRIPTIVO, véase **HOLISMO.**

INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO, véase **HOLISMO METODOLÓGICO.**

INDIVIDUO, véase **METAFÍSICA.**

INDUBITABILIDAD, véase **ACCESO PRIVILEGIADO.**

INDUCCIÓN 1) en un sentido estricto, la inferencia de una generalización a partir de sus instancias; 2) en un sentido más amplio, cualquier *inferencia ampliativa* –esto es, cualquier inferencia en la que la afirmación hecha en la conclusión va más allá de la que introducen las premisas conjuntamente–. La inducción considerada en este sentido amplio incluye como casos de especial interés los siguientes: la argumentación por analogía, la inferencia predictiva, la inferencia de las causas a partir de signos y síntomas y la confirmación de leyes y teorías científicas. El sentido más estricto del término abarca como caso límite uno que no es ampliativo. Se trata de la *inducción matemática,* en la que las premisas del argumento implican necesariamente la generalización que constituye su conclusión.

La *lógica inductiva* puede concebirse de una forma general como la teoría que se dedica a evaluar la inferencia ampliativa. En este sentido, buena parte de la teoría de la probabilidad, de la estadística teórica y de la teoría de la computación son partes de la lógica inductiva. A esto hay que añadir que los estudios del método científico también pueden ser vistos como algo que se dirige, en un sentido menos formal, a la cuestión de la lógica de la inferencia inductiva. El nombre de «lógica inductiva» ha quedado asociado, no obstante, a un tratamiento específico de estas cuestiones, que procede de los trabajos de Bayes, Laplace, De Morgan y Carnap. Bajo este tratamiento, la probabilidad previa que uno posee en un estado de ignorancia está determinada por algún principio que cuantifica esa ignorancia, aprendiendo a través de los condicionamientos de la evidencia. Una dificultad recurrente con esta línea de pensamiento es que el modo en que se cuantifica la ignorancia depende de cómo se describa el problema, con diferentes descripciones lógicamente equivalentes que conducen a probabilidades iniciales distintas.

Carnap estableció como un postulado para la aplicación de su lógica inductiva que siempre se estuvie-

se condicionado por la propia evidencia total. Esta *regla de evidencia total* se suele asumir sin más, ¿pero qué justificación existe para ella? Good señala que el análisis estándar de Bayes del valor esperado ante nueva información es el que suministra esa justificación. Una información completamente libre de costes recibe simpre un valor no negativo, y si sucede que hay una probabilidad positiva de que afecte a alguna decisión, entonces su valor esperado es positivo. Ramsey sostiene lo mismo en un manuscrito no publicado. La prueba se generaliza alcanzando modos distintos de aprender evidencia incierta.

Es posible encontrar un tratamiento deductivo en aquellos casos en los que la inducción actúa por *eliminación* de posibilidades que pudieran hacer la conclusión falsa. De este modo encontramos que los métodos de Mill para la investigación experimental se analizan en ocasiones procediendo por eliminación de posibilidades alternativas. Desde un punto de vista más general, sucede que el tratamiento hipotético-deductivo de la ciencia afirma que las teorías son confirmadas por sus consecuencias observacionales –es decir, por eliminación de las posibilidades de que este experimento o aquella observación falsen la teoría–. La *inducción por eliminación* es presentada en ocasiones como una alternativa a los tratamientos probabilitarios de la inducción, pero hay al menos una versión de la misma que es consistente con –y, de hecho, una consecuencia de– los tratamientos probabilitarios. Es un hecho básico dentro de la teoría de la probabilidad que si *F*, el potencial falsador, es inconsistente con *T* y ambos tienen una probabilidad entre 0 y 1, entonces la probabilidad de *T* condicionada a no-*F* es mayor que la probabilidad incondicional de *T*.

En cierto sentido, el apoyo inductivo que obtiene una generalización universal mediante sus instancias puede ser un caso especial de lo anterior, pero este caso debe ser tratado, no obstante, con algún cuidado. En primer lugar, la generalización universal debe tener una probabilidad previa positiva. (Es importante hacer notar que los sistemas de Carnap de lógica inductiva no satisfacen esta condición, aunque los sistemas de Hintikka y Niiniluoto sí lo hacen.) En segundo lugar, la noción de instancia debe ser considerada teniendo en cuenta que «instancias» de una generalización universal son, de hecho, consecuencias lógicas de ella. De este modo, «si *A* es un cisne, entonces es blanco» es una instancia de «Todos los cisnes son blancos» en un sentido apropiado, pero «*A* es un cisne blanco» no lo es. Este último enunciado es lógicamente más fuerte que «Si *A* es un cisne, entonces *A* es blanco», y un relato completo de la especie, peso, color, sexo, etc., de un individual lo sería aún más. Estos enunciados no son consecuencias lógicas de la generalización universal y el teorema no se cumple para ellos. Por ejemplo, la descripción de un hombre con una estatura de 2,15 m reduce la probabilidad de la generalización según la cual todos los hombres miden menos de 2,20 m.

Otras reservas residuales ante lo anterior se pueden eliminar mediante una observación hecha por Carnap a propósito de la discusión de Hempel relativa a las paradojas de la confirmación. La «confirmación» es ambigua. «*E* confirma a *H*» puede significar que la probabilidad de *H* condicionada a la ocurrencia de *E* es mayor que la probabilidad incondicionada de *H*, en cuyo caso las consecuencias deductivas de *H* confirman *H* bajo las condiciones establecidas antes. O bien «*E* confirma *H*» puede significar que la probabilidad de *H* condicionada a *E* es alta (por ejemplo, mayor que 0.95), en cuyo caso si *E* confirma a *H*, entonces *E* confirma toda consecuencia lógica de *H*. La confusión de estos dos principios puede conducirnos a la consecuencia paradójica de que *E* confirma *E* & *P*, y por tanto a *P*, siendo éste cualquier enunciado.

Véase también **CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN MATEMÁTICA, MÉTODOS DE MILL, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN.**

BS

INDUCCIÓN, PROBLEMA DE LA, véase **PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN.**

INDUCCIÓN ELIMINATIVA, véase **INDUCCIÓN.**

INDUCCIÓN INTUITIVA, véase **ROSS.**

INDUCCIÓN MATEMÁTICA, procedimiento de definición y método de prueba. Una colección de objetos puede ser definida inductivamente. Es posible mostrar que todos los elementos de esa colección poseen una propiedad mediante una demostración inductiva. Los números naturales, así como el conjunto de las fórmulas bien formadas de un lenguaje formal, son ejemplos comunes de conjuntos establecidos por medio de una definición inductiva. De este modo, el conjunto de los *números naturales* puede ser definido inductivamente como el menor conjunto *N* tal que: (B) 0 está en *N*, e (I) para cualquier *x* en *N* el sucesor de *x* está en *N*. (B) es la *cláusula de base*, e (I) es el *paso de inducción* de esa definición. Considérese alternativamente un lenguaje proposicional construido a partir de la negación y la conjunción. Se empezará tomando una clase enumerable de símbolos para representar enunciados atómicos ATOM = {A1, A2,...}. A partir de ahí es posible definir el conjunto de fórmulas bien formadas, FBF, como el menor conjunto de expresiones tal que: (B) cada miembro de ATOM está en FBF, e (I) si *x* está en FBF, entonces ($\neg x$) está en FBF y si *x* e *y* están en FBF, entonces (x & y) está en FBF. Es posible mostrar que todos los ele-

mentos de un conjunto definido inductivamente tienen una cierta propiedad mostrando simplemente que los elementos que se especifican en la base tienen esa propiedad y que la propiedad se preserva mediante la inducción. Por ejemplo, se puede demostrar que todas las FBFs tienen un número par de paréntesis mostrando *a)* que los átomos tienen un número par de paréntesis, y *b)* que si *x* e *y* tienen un número par de paréntesis entonces también lo tienen (¬*x*) y (*x* & *y*). Esto prueba que el conjunto de FBFs con un número par de paréntesis satisface (B) e (I). El conjunto de FBF con un número par de paréntesis ha de ser idéntico a FBF, ya que –por definición– FBF es el menor conjunto que satisface (B) e (I).

BS

INDUCTIVA, CLÁUSULA, véase **INDUCCIÓN MATEMÁTICA.**

INDUCTIVA, DEFINICIÓN, véase **DEFINICIÓN.**

INDUCTIVA, EXPLICACIÓN, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

INDUCTIVA, JUSTIFICACIÓN, véase **JUSTIFICACIÓN.**

INDUCTIVA, PROBABILIDAD, véase **PROBABILIDAD.**

INDUCTIVISMO, doctrina filosófica ideada por Karl Popper y P. K. Feyerabend como escaparate de sus propios puntos de vista. De acuerdo con el inductivismo, sólo una lógica inductiva a priori permite elaborar un algoritmo que compute a partir de cualquier posible colección de datos suministrados como *input,* la mejor teoría científica que pueda dar cuenta de ella.

Véase también ALGORITMO, DUHEM, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

BS

INESCRUTABILIDAD DE LA REFERENCIA, véase **INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN.**

INFALIBILIDAD, véase **ACCESO PRIVILEGIADO.**

INFERENCIA, proceso por el cual se obtiene una conclusión a partir de premisas o supuestos, o, de una forma más imprecisa, la propia conclusión que se sigue de ellas. Un *argumento* puede constar simplemente de un número de enunciados de los cuales uno figura como la conclusión y el resto como las premisas. El hecho de si las premisas implican la conclusión es independiente de las creencias que cada cual tenga en ellas. La creencia, no obstante, es esencial para la inferencia. La inferencia ocurre sólo si alguien que cree en las premisas empieza a creer en la conclusión o continúa creyendo la conclusión con un mayor grado de confianza que antes. Puesto que la inferencia precisa de un sujeto que tenga creencias, algunos requisitos de la inferencia aceptable (ideal) no se aplican a argumentos abstractos: se debe creer en las premisas, se debe creer que las premisas apoyan la conclusión; ninguna de estas creencias debe estar basada, además, en la creencia previa en la conclusión. W. E. Johnson califica estos requisitos como las condiciones epistémicas de la inferencia. En un argumento por *reductio ad absurdum* en el que se deduce una auto-contradicción a partir de ciertas premisas, no todos los pasos del argumento corresponden a pasos de la inferencia. Nadie infiere deliberadamente una contradicción. Lo que infiere, en un argumento tal, es que ciertas premisas son inconsistentes.

Las inferencias aceptables pueden parecer aceptables en un sentido *ideal* si se siguen los anteriores requisitos. Las creencias relevantes son en ocasiones indefinidas. Los niños son capaces de inferir aunque no tengan idea de la sofisticada noción de apoyo. Una de las funciones de la idealización es establecer cánones para aquello que se aproxima a ese canon. Así, resulta posible juzgar cuán cerca está una inferencia no explícita, automática e irreflexiva de ajustarse al modelo ideal.

En el discurso ordinario, «inferir» suele funcionar como una expresión sinónima de «implicar», como en «Del nuevo impuesto municipal se infiere que debemos incluir el valor de las obras de mejora». Sin embargo, en escritos más cuidadosos desde un punto de vista filosófico se procura evitar este uso. La implicación es una relación entre enunciados, pero la inferencia no.

La inferencia deductiva válida corresponde a la noción de argumento deductivo válido: es lógicamente imposible que las premisas sean verdaderas cuando la conclusión es falsa. Esto es, la conjunción de todas las premisas y la negación de la conclusión es inconsistente. Siempre que una conjunción es inconsistente es posible obtener un argumento válido para la negación de uno de los coyuntos y la conjunción de los restantes. (La lógica de la relevancia impone restricciones sobre la validez para evitar esto precisamente.) Siempre que un argumento es deductivamente válido también lo es otro que va en una dirección distinta. *a)* «Juan dejó sus gafas en la cocina» implica *b)* «Juan usa gafas». ¿Debería alguien que estuviera familiarizado con Juan inferir *b* a partir de *a*, o inferir no-*a* a partir de no-*b,* o tal vez no hacer ninguna inferencia? La lógica informa de la implicación y la inferencia válida, pero no nos dice cuándo o qué inferir. La inferencia razonable depende de los grados comparativos de creencia razonable.

No todas las inferencias son deductivas. En una inferencia inductiva, se infiere a partir de la observación de una cierta combinación de características una combinación similar no observada.

Véase también **DEDUCCIÓN, IMPLICACIÓN, INDUCCIÓN.**

INFERENCIA, REGLA DE, véase **SISTEMA LÓGICO.**

INFERENCIA A LA MEJOR EXPLICACIÓN, inferencia por medio de la cual alguien concluye que algo es el caso sobre la base de que es lo que mejor explica alguna otra cosa que esa persona cree que es el caso. Ejemplos paradigmáticos de este tipo de inferencia se encuentran en las ciencias naturales, donde una hipótesis puede llegar a ser aceptada considerando que constituye la mejor explicación ante las observaciones relevantes. Por ejemplo, la hipótesis según la cual las substancias materiales tienen estructuras atómicas constituye la mejor explicación del rango de observaciones relativas al modo en que interactúan las substancias. Este tipo de inferencias pueden tener lugar también en la vida cotidiana. En el momento en que una persona entra a su casa encuentra una lámpara rota en el suelo, a partir de lo cual infiere que ha sido el gato quien la ha tirado. Esto puede considerarse plausiblemente como un ejemplo de inferencia ante la mejor explicación. Esa persona piensa que ha sido el gato el que ha tirado la lámpara porque es la mejor explicación para entender por qué está la lámpara en el suelo.

La naturaleza de este tipo de inferencias y la extensión de su uso son algo controvertido hoy en día. Entre las posiciones adoptadas a ese respecto se encuentran las siguientes: *a)* que se trata de un tipo bien diferenciado de razonamiento inductivo; *b)* que todas las inferencias satisfactorias involucran una inferencia de este tipo, y *c)* que no se trata en absoluto de un tipo diferenciado de inferencia, sino, más bien, de un caso especial de inducción por enumeración. Otra controversia es la que afecta al criterio que hace que una inferencia resulte la mejor. Simplicidad, adecuación cognitiva y poder explicativo han sido sugeridos todos ellos como méritos relevantes, pero ninguna de estas nociones es realmente bien entendida. Por último, vemos cómo surge un problema de tipo escéptico: pese a que este tipo de inferencias se ven presentes en el conocimiento tanto científico como de sentido común, no está claro en absoluto por qué ha de ser cierta la mejor explicación que a una persona se le puede ocurrir.

Véase también **ABDUCCIÓN, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, INDUCCIÓN, INFERENCIA.**

JG

INFERENCIA AMPLIATIVA, véase **INDUCCIÓN.**

INFERENCIA DEMOSTRATIVA, véase **INFERENCIA.**

INFIMA SPECIES (latín, «especie inferior»), especie que no es género de niguna otra especie. Según la teoría de la clasificación, división y definición que es parte de la lógica tradicional o aristotélica, todo individuo es un espécimen de alguna *infima species*. Una *infima species* es un miembro de un género que puede ser, a su vez, una especie de un género más amplio, y así sucesivamente hasta que se alcanza un *summum genus,* esto es, un género que no es especie de un género aún más inclusivo. Sócrates y Platón son especímenes de la *infima species* del ser humano (animal mortal y racional), que es una especie de del género animal racional, que a su vez es una especie del género animal, y así sucesivamente hasta llegar al *summum genus* de la substancia. Mientras que dos especímenes de animal –por ejemplo, un ser humano particular y un caballo particular– pueden diferir parcialmente en sus características esenciales, no hay dos especímenes de la *infima species* del ser humano que difieran en su esencia.

Véase también **ÁRBOL DE PORFIRIO, ARISTÓTELES, ESENCIALISMO, *GENUS GENERALISSIMUM*.**

WEM

INFINITO, DOCTRINA DEL ANÁLISIS, véase **LEIBNIZ.**

INFINITO ACTUAL, véase **ARISTÓTELES.**

INFINITUD, en teoría de conjuntos, aquella propiedad que posee un conjunto y por la cual éste tiene un subconjunto propio cuyos miembros pueden ser puestos en correspondencia uno-a-uno con todos los miembros del propio conjunto, como sucede con el conjunto de los números pares que pueden ser puestos en correspondencia con los números naturales mediante la función f $(x) = x/2$, a saber:

2	4	5	6	8	...
↓	↓	↓	↓	↓	
1	2	3	4	5	...

Diseñada por Richard Dedekind como un desafío a la antigua intuición según la cual ninguna parte de un todo puede ser tan grande como ese todo, esta definición conjuntista de «infintud», aclamada por filósofos como Russell como un modelo de análisis conceptual cuya emulación se aconseja a otros filósofos, puede elucidar la infinitud putativa del espacio, el tiempo e incluso Dios, su poder, sabiduría, etcétera.

Si bien se puede considerar que el hecho de que un conjunto sea *enumerable* –esto es, capaz de poner a sus elementos en una correspondencia uno-a-uno con los números naturales– ofrece una definición mucho más simple de aquello en que consiste la infinitud de un conjunto, Cantor pudo proponer

el conjunto de los números reales como un contraejemplo a esta suposición al establecer que no es enumerable mediante su conocido argumento diagonal. Supongamos que todos los números reales entre el 0 y el 1 se ponen en una relación uno-a-uno con los números naturales, por ejemplo:

1	←	0. 8632	...
2	←	0. 3476	...
3	←	0. 9832	...

Si se recorre la diagonal principal es posible construir un nuevo número real (por ejemplo, 0,954...) que no se encuentra en la ordenación infinita propuesta. El resultado más importante habido en teoría de conjuntos, el teorema de Cantor, es rechazado en su interpretación más directa por algunos disidentes seguidores de Skolem quienes apelan al hecho de que, aunque es cierto que los números reales que se pueden construir en cualquier sistema axiomático estándar serán no enumerables en relación a las capacidades de ese sistema, pueden ser considerados como enumerables si se ven desde fuera. Al rechazar la no enumerabilidad de un conjunto en un sentido absoluto y relativizar la noción necesariamente a algún sistema, los partidarios de Skolen suministran un nuevo ejemplo del encanto del relativismo.

Aún más radicales son los nominalistas que, al rechazar todas las entidades abstractas y los conjuntos en particular, se supone que podrían pasar sin verse afectados por el teorema de Cantor. Pero no es así. Supongamos con Demócrito que hay infinitos de sus átomos hechos de diamante. En correspondencia con cada subconjunto infinito de esos *átomos* estará su *suma mereológica* o «fusión», esto es, una cierta cantidad de diamante. Estas entidades concretas, que son aceptables para el nominalista, resultan ser, por un argumento fácil de elaborar, no enumerables. El hecho de si hay magnitudes infinitas más allá de $\aleph_1$ que admitan una realización nominalista como la anterior es un tema que permanece básicamente no explorado. Si $\aleph_0$ indica el número de los números naturales existentes, entonces $\aleph_1$ será el de los números reales (asumiendo la *hipótesis del continuo),* mientras que el conjunto potencia de ese conjunto tendrá cardinal $\aleph_2$, y el de éste será a su vez $\aleph_3$, etc. En general, se dirá que K_2 tiene un mayor número de elementos que K_1 si sucede que los miembros de K_1 pueden ponerse en correspondencia uno-a-uno con algún subconjunto propio de K_2, pero no sucede al contrario.

El escepticismo acerca de infinitos superiores puede afectar incluso a $\aleph_0$, y si tanto Aristóteles como Kant rechazan cualquier infinito actual, esto es, completo, el primero en su crítica a la paradoja de Zenón, el último con su tratamiento de las antinomias cosmológicas, en nuestros días es el retorno de Michael Dummet al verificacionismo, posición asociada al intuicionismo de Brouwer en matemáticas, el que propone el mayor desafío. Enunciados que trascienden la capacidad de reconocimiento tales como «el número total de estrellas es infinito» son acusados de violar las condiciones intersubjetivas para que un hablante de un lenguaje manifieste una comprensión de su significado.

Véase también **PROBLEMA DEL CONTINUO, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

JAB

INFINITUD, AXIOMA DE, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

INGARDEN, ROMAN WITOLD (1893-1970), principal representante de la fenomenología polaca. Impartió docencia en las universidades de Lvov y Cracovia y llegó a ser un personaje destacado dentro del mundo anglosajón gracias sobre todo a su obra en el terreno de la estética y de la filosofía de la literatura. Su *Obra literaria del arte* (alemán, 1931; inglés, 1973) presenta un tratamiento ontológico de la obra literaria en términos de estructuras estratificadas, incluyendo sonidos y significados, objetos representados y sus aspectos, así como características metafísicas y estéticas asociadas.

Esta obra forma parte de un amplio proyecto ontológico destinado a combatir el idealismo transcendental de su maestro Husserl y a establecer la diferencia esencial en cuanto a estructura entre objetos «intencionales» independientes de la mente y objetos reales. Las investigaciones ontológicas de Ingarden se recogen en su *Controversia acerca de la existencia del mundo* (polaco 1947/1948, alemán 1964-1974, con una traducción parcial al inglés titulada *Time and Modes of Being*, 1964). La obra reposa en una división tripartita constituida por una ontología de lo formal, lo material y lo existente y contiene un análisis pormenorizado de las estructuras ontológicas de los entes individuales, fenómenos, procesos, estados de cosas, propiedades y relaciones. Todo ello culmina en un intento de refutación sobre la base de un tratamiento exhaustivo de las posibles relaciones entre la conciencia y la realidad.

Véase también **FENOMENOLOGÍA.**

BSM

INHERENTE, VALOR, véase **VALOR.**

INMANENCIA, término que se suele utilizar en oposición al de «transcedencia» para indicar el modo en que Dios se considera presente en el mundo. La

forma más extrema de inmanencia es la que se expresa en el panteísmo, que identifica la substancia divina, bien en parte, bien en todo, con el mundo. En el cristianismo la separación de la susbtancia de Dios con respecto al mundo queda garantizada por la doctrina de la creación *ex nihilo*. Tomás de Aquino considera que Dios está en el mundo como lo está una causa eficiente con respecto a aquello de que es causa. De este modo, Dios está presente en el mundo al actuar continuamente en él con el fin de preservar su existencia. Tal vez, la forma más débil de inmanencia es la que se expresa en el deísmo de los siglos XVIII y XIX, según el cual Dios crea inicialmente el mundo e instituye sus leyes universales, pero está básicamente ausente como lo está un terrateniente, sin ejercer ninguna actividad providencial sobre su historia.

Véase también **DEÍSMO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, RELIGIÓN NATURAL, TRANSCEDENCIA.**

WLR

INMANENTE, CAUSALIDAD, véase **CAUSALIDAD AGENTE.**

INMATERIAL, véase **DESENCARNACIÓN.**

INMATERIALISMO, doctrina que considera que los objetos están mejor caracterizados como meras colecciones de cualidades: «un cierto color, sabor, olor, forma y consistencia que son experimentados conjuntamente son una cosa diferenciada que constituye el significado del nombre *manzana*» (Berkeley, *Principios,* 1). Así visto, el inmaterialismo se anticipa en aproximadamente dos siglos a una doctrina que fue defendida por Russell en los primeros años del siglo XX. La parte negativa de esta doctrina procede de su negación de la substancia material o materia. Algunos filósofos han considerado que los objetos ordinarios son susbtancias materiales individuales en las que habitan ciertas cualidades. El planteamiento está, no obstante, equivocado, ya que de acuerdo con el inmaterialismo no hay algo así como una substancia material y, por tanto, las cualidades no habitan en ella.

El inmaterialismo no debería ser confundido con el idealismo de Berkeley. Este último, pero no el primero, implica que los objetos y sus cualidades existen si y sólo si son percibidos.

Véase también **BERKELEY, FENOMENALISMO, IDEALISMO.**

GSP

INMEDIATA, INFERENCIA, véase **INFERENCIA.**

INMEDIATEZ, presencia ante la mente sin contar con intermediarios. El término «inmediato» y los que con él se relacionan han sido utilizados profusamente a lo largo de la historia de la filosofía, generalmente sin mucha explicación previa. Descartes, por ejemplo, expone su idea de pensamiento del siguiente modo: «yo uso este término para incluir todo aquello que se encuentra dentro de nosotros en un modo en que somos inmediatamente conscientes de ello» *(Segundas respuestas).* No ofrece ninguna explicación acerca de qué entiende por tener conciencia inmediata de algo. En cualquier caso, cuando se usa como primitivo de este modo, el término puede significar simplemente que los pensamientos son las únicas cosas percibidas en el sentido propio y estricto de que ninguna percepción de algo intermedio es precisa para la conciencia que una persona tiene de ellos.

En ocasiones «inmediato» significa «no mediado». 1) Una inferencia lógica establecida entre una cierta premisa y una conclusión puede mostrar una inmediatez lógica si ésta no depende de las restantes premisas. Éste es un uso técnico perteneciente a la teoría de la demostración y empleado para describir la forma de una cierta clase de reglas de inferencia. 2) Un concepto puede mostrar una inmediatez conceptual porque su definición sea primitiva, como en la doctrina de Berkeley en la que se sostiene que la percepción de las cualidades es inmediata y que la percepción de los objetos se define por la percepción de sus cualidades, las cuales se entienden de forma directa. 3) La percepción de algo puede mostrar una inmediatez causal porque no es causada por actos de la percepción o actos cognitivos. Esto es lo que sucede cuando vemos a alguien inmediatamente ahí delante en lugar de verlo por medio de imágenes o en una película. 4) El proceso de formación de una creencia puede mostrar inmediatez psicológica debido a que no contiene procesos subalternos de razonamiento y, en ese sentido, carece de mediaciones de tipo psicológico. 5) Nuestro conocimiento de algo puede mostrar una inmediatez epistémica debido a que se justifica por no ser inferido a partir de alguna otra proposición, como sucede en el caso del conocimiento intuitivo de la existencia del yo, que no posee ninguna otra mediación epistémica.

Una aplicación especialmente notable de la inmediatez es la que se encuentra en la noción russelliana de conocimiento por familiaridad. Esta noción constituye el desarrollo de una doctrina venerable que tiene su origen en Platón, y que se encuentra también en san Agustín, según la cual entender la naturaleza de un objeto precisa que tengamos un acceso cognitivo inmediato a ese objeto. De este modo, para Platón, entender la naturaleza de la belleza requiere familiaridad con la belleza misma. Este punto de vista contrasta con aquel otro en el que la comprensión de la belleza lo

que precisa es una *competencia lingüística* en el uso del término «belleza», o, alternativamente, con aquel en el se exige una *representación mental* de la misma. Russell ofrece los datos sensoriales y los universales como ejemplos de cosas que se conocen por familiaridad.

A estos sentidos de la inmediatez aún se les puede añadir otra categoría cuyos miembros han adquirido significados especiales dentro de ciertas tradiciones filosóficas. Así, por ejemplo, en la filosofía hegeliana si *(per impossibile)* un objeto se encontrase como algo que «existe en una simple inmediatez», entonces se encontraría como «ello es en sí mismo», inalterado por la conceptualización. En la fenomenología, la experiencia «inmediata» es una experiencia *entre paréntesis*.

Véase también BERKELEY, CONOCIMIENTO INFERENCIAL, EPISTEMOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, IDEA, PERCEPCIÓN.

TV

INMEDIATEZ CAUSAL, véase **INMEDIATEZ.**

INMORTALIDAD, véase **ALMA, DESENCARNACIÓN.**

INNATA, IDEA, véase **IDEA.**

INNATISMO, véase **PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE.**

INSATURADO, véase **FREGE.**

***INSOLUBILIA*,** enunciados que encarnan antinomias semánticas, como la paradoja del mentiroso. Los *insolubilia* fueron empleados por los lógicos tardomedievales para analizar los enunciados que se anulan o refutan a sí mismos, la posibilidad de que los enunciados puedan implicar su propia verdad y la relación entre el lenguaje hablado, escrito y mental. En un principio, los investigadores de estos problemas se concentraron en el fenómeno de la anulación para explicar el modo en que un enunciado como «Yo estoy mintiendo» supone, cuando es proferido, que el hablante «no dice nada». Bradwardine sugiere que tales enunciados singnifican su verdad y su falsedad simultáneamente. Roger Swineshead emplea los *insolubilia* para distinguir entre verdad y correspondencia con la realidad. Así, «Este enunciado es falso» es él mismo falso y además se encuentra en correspondencia con la realidad, mientras que su contrario, «Este enunciado no es falso», no lo está, aunque también sea falso. Más tarde, Wyclif se sirve de los *insolubilia* para describir los sentidos en los cuales un enunciado puede ser verdadero, lo cual le lleva a creer en la realidad de las entidades lógicas o de razón como núcleo central de su realismo. Pierre d'Ailly los emplea para explicar el modo en que el lenguaje mental difiere del hablado y del escrito, al tiempo que sostiene que no hay insolubles en el lenguaje mental pese a que los lenguajes hablado y escrito lleven ellos mismos a ese fenómeno al admitir que un mismo enunciado pueda corresponder a dos enunciados mentales distintos.

Véase también AILLY, PIERRE D'; BURLEY; CALCULISTAS DE OXFORD; PARADOJAS SEMÁNTICAS; WYCLIF.

SEL

INSOLUBILIDAD, GRADO DE, véase **GRADO DE INSOLUBILIDAD.**

INSTANCIA, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; DISTICIÓN TIPO-INSTANCIA.**

INSTANCIACIÓN, véase **PROPIEDAD.**

INSTANCIACIÓN EXISTENCIAL, regla de inferencia admitida en la teoría clásica de la cuantificación. Permite derivar un enunciado A a partir de un enunciado cuantificado existencialmente $\exists\, xB$ si A puede ser derivado a su vez de una instancia del tipo $B(a/x)$ de $\exists\, xB$, supuesto que a no ocurre ni en A ni en B ni en ninguna de las premisas del argumento, si es que hay alguna. Desde un punto de vista intuitivo, se permite inferir una contradicción C a partir de «Existe un máximo número primo» si C puede ser derivado a partir de «a es un número primo» y del hecho de que a no ocurra en C. La lógica libre considera una forma más fuerte de esta regla: hechas las mismas salvedades que antes, A puede derivarse de $\exists\, xB$ si puede derivarse de $B\,(a/x)$ & $E!a$.

Véase también LÓGICA FORMAL, LÓGICA LIBRE.

EBEN

INSTANCIACIÓN UNIVERSAL, o *eliminación universal del cuantificador*. 1) La forma argumental «Todo es φ; por tanto a es φ» y los argumentos de esta forma; 2) La regla de inferencia que nos permite inferir que una cosa dada es φ a partir de la premisa de que todo es φ. En la lógica clásica, en la que se asume que todos los términos denotan cosas en el dominio del discurso, la regla dice simplemente que a partir de $(\forall v)A[v]$ puede inferirse $A[t]$, el resultado de reemplazar todas las ocurrencias libres de v en $A[v]$ por el término t. Si se admiten términos sin denotación como en la lógica libre, la regla requiere una premisa auxiliar de la forma $(\exists u) = t$ para asegurar que t denota algo en el rango de la variable v. Asimismo, en lógica modal, donde en ocasiones se asume que hay términos que no denotan «individuos genuinos» (las cosas sobre las que fluctúan las variables), puede hacer falta una premisa auxiliar. 3) En la lógica de orden superior, la regla de inferencia que dice que a partir

de (∀)A[X] puede inferirse A[F], donde F es cualquier expresión de la categoría gramatical apropiada (por ejemplo, predicado eneario) para ese X (por ejemplo, variable predicativa enearia).

GFS

INSTANCIO-REFLEXIVO, expresión que se refiere a sí misma en un acto de habla o escritura, como en «esta instancia». El término fue acuñado por Reichenbach, quien hizo la conjetura de que todos los indéxicos, todas las expresiones cuyo valor semántico depende en parte de rasgos del contexto de uso, son instancio-reflexivos y definibles por medio de la frase «esta instancia». Sugirió que «yo» significa lo mismo que «la persona que usa esta instancia», «ahora» significa lo mismo que «el momento en el que esta instancia es usada», «esta mesa» significa lo mismo que «la mesa indicada con un gesto que acompaña a esta instancia», y así sucesivamente. (Russell hizo sugerencias parecidas al discutir los particulares egocéntricos.) La conjetura de Reichenbach es tenida generalmente por falsa; aunque «yo» singulariza a la persona que lo usa, no es sinónimo de «la persona que usa esta instancia». Si lo fuera, como observa David Kaplan, «Si nadie usara esa instancia, yo no existiría» sería verdadera.

Véase también **INDÉXICO, PARTICULARES EGOCÉNTRICOS.**

RB

INSTITUCIÓN 1) organización, como, por ejemplo, una corporación o colegio oficial; 2) práctica social como el matrimonio; 3) sistema de normas que define una posible forma de organización social, como, por ejemplo, los principios capitalistas en economía en su oposición a los principios comunistas.

A la luz del poder de las instituciones para conformar las sociedades y las vidas de los individuos, los teóricos de la ética profesional han iniciado cuatro tipos de estudio. El primero se refiere al tipo de instituciones políticas y legales que resultan posibles y aquellas otras que son deseables (Platón, *República*; Rawls, *Una teoría de la justicia)*. El segundo investiga el modo en que los valores se ven incorporados a las instituciones a través de las normas que les son constitutivas y a través de la cuales se definen. En tercer lugar, han procedido a estudiar si las instituciones tienen responsabilidades colectivas o si sólo son los individuos los que tienen responsabilidades y, en general, cómo están relacionadas las responsabilidades de las personas y las instituciones. Por último, y en un nivel más práctico, se ha procedido a investigar el modo de prevenir a las instituciones ante el fenómeno de la corrupción producido por una consideración inadecuada del poder y el dinero (MCINTYRE, *After Virtue* [*Tras la virtud*], 1981) o por prejuicios de sexo. (Susan MOLLER OKIN, *Justice, Gender, and the Family*, 1989).

Véase también **ÉTICA PROFESIONAL, FILOSOFÍA DEL DERECHO, RESPONSABILIDAD.**

MWM

INSTRUMENTAL, CONDICIONAMIENTO, véase **CONDICIONAMIENTO.**

INSTRUMENTAL, RACIONALIDAD, véase **RACIONALIDAD.**

INSTRUMENTAL, VALOR, véase **VALOR.**

INSTRUMENTALISMO, en su sentido más habitual, tipo de posición contraria al realismo en lo que concierne a las teorías científicas y en el que éstas son consideradas mecanismos de cálculo o instrumentos que permiten desplazarse de un cierto conjunto de observaciones a un cierto conjunto de predicciones. Como tales, los enunciados teóricos no son candidatos a la verdad o la referencia y las teorías carecen de un importe ontológico. Este punto de vista sobre las teorías se basa en una distinción positiva entre enunciados observacionales y teóricos y en la concesión de un *status* ontológico privilegiado a los primeros. Esta doctrina estuvo de moda durante el auge del positivismo para decaer más tarde. Recientemente ha sido reavivado debido en buena medida a la perplejidad provocada por las teorías cuánticas en física.

El «instrumentalismo» tiene un significado diferente y mucho más general asociado con la epistemología pragmática de Dewey. El instrumentalismo de Dewey es un tratamiento funcional general de todos los conceptos (incluidos los científicos) por medio del cual el *status* epistémico de los conceptos y la racionalidad de las acciones se interpretan como una función del papel que desempeñan en la integración, en la predicción y en el control de nuestras interacciones concretas con el mundo de la experiencia. No hay ninguna distinción en el positivismo entre observación y teoría y entre verdad y referencia que deje su lugar a la noción de «asertabilidad fundada».

Véase también **DEWEY, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, REALISMO METAFÍSICO, TÉRMINO TEÓRICO.**

CFD

INSUFICIENTE, RAZÓN, véase **PRINCIPIO DE RAZÓN INSUFICIENTE.**

INTELECTUALISMO SOCRÁTICO, la afirmación de que el bien moral o la virtud consiste exclusivamente en un tipo de conocimiento, lo que implica que si uno sabe lo que es bueno y lo que es malo, no puede dejar de ser bueno y de actuar de forma

moralmente correcta. La afirmación y el término proceden de Sócrates: no hay debilidad moral o *akrasia* –toda acción moralmente equivocada se debe a la ignorancia del agente–. Sócrates defiende esta concepción en el diálogo platónico *Protágoras*.

La concepción socrática de que conocer el bien es suficiente para actuar correctamente puede entenderse de dos maneras. 1) Todos los deseos son racionales, se dirigen a lo que se cree bueno; así un agente que sabe qué es bueno no deseará actuar en contra de ese conocimiento. 2) Hay deseos no racionales, pero el conocimiento del bien es una motivación bastante poderosa para imponerse a ellos. El intelectualismo socrático fue abandonado por Platón y Aristóteles, quienes consideraban que el entramado emocional es una parte esencial del carácter moral. Sin embargo, conservaron la idea socrática de que hay un tipo de conocimiento o sabiduría que asegura la acción correcta –un conocimiento que presupone un adiestramiento previo y el dominio de las pasiones–. El intelectualismo socrático revivió más tarde y gozó de una larga vida como doctrina clave de los estoicos.

Véase también **ESTOICISMO, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, SÓCRATES.**

DTD

INTELIGENCIA ARTIFICIAL, llamada también IA, se refiere al esfuerzo científico por diseñar y construir artefactos inteligentes. Puesto que este esfuerzo presupone y contrasta inevitablemente teorías acerca de la naturaleza de la inteligencia, tiene implicaciones para la filosofía de la mente –quizá más que las que tiene la psicología empírica–. Por una parte, la construcción efectiva equivale a un asalto directo al problema mente-cuerpo; si tuviera éxito, vindicaría algún tipo de materialismo. Por otra parte, un modelo de trabajo, aún limitado, exige una concepción más global de la inteligencia que la requerida por los experimentos para contrastar hipótesis específicas. De hecho, la visión de conjunto de la psicología de su propio dominio ha estado muy influida por conceptos fundamentales extraídos de la IA.

Aunque la idea de un artefacto inteligente es vieja, la investigación científica seria sólo data de la década de 1950 y está asociada con el desarrollo de los ordenadores programables. La inteligencia se entiende como una *propiedad estructural* o como una capacidad de un sistema activo; es decir, no importa de qué esté hecho el sistema mientras sus partes e interacciones den como resultado un comportamiento inteligente en su conjunto. Por ejemplo, si resolver problemas lógicos, jugar al ajedrez, o hablar en inglés manifiestan inteligencia, entonces no importa si la «implementación» es electrónica, biológica o mecánica, mientras resuelva, juegue o hable. Los ordenadores destacan sobre todo por su flexibilidad y economía; los sistemas de *software* son inigualables con respecto a la relación complejidad activa/esfuerzo invertido.

Pese a la generalidad de las estructuras programables y la variedad de enfoques históricos de la mente, el núcleo de la investigación en IA se divide en dos vastos campos –que podemos concebir como orientado al *lenguaje* y orientado a *patrones*, respectivamente–. Destaca la ausencia de influencias significativas del paradigma de la respuesta condicionada, de la tradición psicoanalítica, de la idea de representación mental, del asociacionismo del empirismo (atomista), y así sucesivamente. Además, los dos campos de la IA tienden a concentrarse en cuestiones cognitivas, que en ocasiones incluyen la percepción y el control motriz. Son notables las omisiones de cuestiones psicológicamente importantes como el afecto, la personalidad, la estética y el juicio moral, el cambio conceptual, la enfermedad mental, etc. Quizá estas cuestiones caigan fuera del campo de acción de la *inteligencia* artificial; sin embargo, no es obvio que el intelecto pueda acotarse y realizarse al margen del resto de la vida humana.

Los dos paradigmas principales de la IA surgieron al mismo tiempo en los años cincuenta (junto con la cibernética y los enfoques teórico-informacionales, que resultaron ser callejones sin salida), y ambos siguen hoy vigentes. Pero, durante la mayor parte de los años sesenta y setenta, la orientación basada en el lenguaje fue la que recibió la atención y los fondos, por tres razones señaladas. Primera, las estructuras de datos de los ordenadores y los procesos mismos presentaban un aparente carácter lingüístico: los datos estaban articulados sintáctica y semánticamente y el procesamiento estaba localizado (era serial). Segunda, la lingüística y la lógica del siglo XX hicieron inteligible cómo podían funcionar esos sistemas: la manipulación automática de símbolos tenía un sentido claro, potente. Finalmente, el tipo de realizaciones a las que el enfoque podía ser más sensible –el razonamiento explícito y la «comprensión»– resultaban especialmente «intelectuales» para la opinión popular y para la cultivada; por consiguiente, los primeros éxitos fueron los más impresionantes, y es fácil ignorar los tropiezos.

La idea básica del ámbito lingüístico o de *manipulación simbólica* es que pensar es como hablar –un discurso interno– y, por tanto, que los pensamientos son como oraciones. La sugerencia viene de antiguo y Hobbes la vinculaba explícitamente con la computación. Sin embargo, fue un logro científico de la mayor importancia convertir la idea general en una teoría seria. Este enfoque no se aplica únicamente, ni siquiera preferentemente, al tipo de pensamiento que es accesible a la reflexión

consciente. Tampoco se supone que el «lenguaje del pensamiento» se parezca mucho al inglés, a la lógica de predicados, al LISP o a cualquier otra notación familiar; sucede más bien que su carácter concreto es un problema para la investigación empírica. Y, pese a los estereotipos ficticios, el objetivo no es construir autómatas superlógicos o inhumanamente racionales. Nuestra tendencia humana a dar las cosas por sentadas, dar saltos intuitivos, y resistirnos a aceptar conclusiones implausibles no son debilidades que la IA trate de superar, sino aptitudes integrantes de la inteligencia real que la IA aspira a compartir.

¿En qué sentido se supone entonces que su naturaleza se parece a la del lenguaje? Hay tres puntos esenciales. Primero, los pensamientos particulares tienen una estructura sintáctica combinatoria; es decir, son compuestos de constituyentes atómicos bien definidos cuya disposición está bien definida (es recursivamente especificable). Así, los constituyentes son análogos a las palabras y las configuraciones que forman son análogas a las frases y las oraciones; no se supone, sin embargo, que se asemejen a palabras o gramáticas conocidas. Segundo, los contenidos de los pensamientos particulares, lo que «significan», son una función sistemática de su composición: los constituyentes y formas de combinación tienen determinados significados que establecen conjuntamente el contenido de cualquier compuesto bien formado. Así, se parece a la determinación del significado de una oración por su gramática y por el significado de sus palabras. Tercero, el progreso inteligente o la secuencia de pensamiento es especificable por medio de reglas expresadas sintácticamente –pueden ser ejecutados mediante procesos sensibles solamente a propiedades sintácticas–. Aquí el análogo es la teoría de la demostración: la validez formal de un argumento depende de su concordancia con reglas expresadas formalmente. Pero esta analogía es especialmente engañosa, porque de inmediato sugiere el rigor de la inferencia lógica; pero si la inteligencia puede especificarse con reglas formales, éstas son con mucho más permisivas, sensibles al contexto, etc., que las reglas de la lógica formal.

La sintaxis como tal es completamente neutral con respecto a cómo se identifiquen los constituyentes (por el sonido, la forma, el perfil magnético) y cómo se dispongan (en el tiempo, en el espacio, por medio de indicadores de dirección). Se trata, en efecto, de un parámetro libre: vale cualquier cosa que pueda servir como puente entre la semántica y el procesamiento. Este enfoque comparte con otros varios las asunciones de que los pensamientos están dotados de contenido (de significado) y los procesos en los que aparecen se pueden realizar físicamente de uno u otro modo. Se distingue por otras dos tesis: tiene que haber una manera independiente de describir esos pensamientos que medie entre (y determine simultáneamente) sus contenidos y el modo en que se procesan, y esos pensamientos, así descritos, están estructurados combinatoriamente. La descripción aludida es *sintáctica.*

Podemos distinguir dos fases principales en la IA de orientación lingüística, de unos veinte años de duración cada una de ellas. De manera muy aproximada, la primera fase destaca el procesamiento (búsqueda y razonamiento), mientras que la segunda insiste en la representación (conocimiento). Para ver cómo sucedió todo esto, es importante apreciar la ruptura intelectual necesaria para concebir la IA. Una máquina, como un ordenador, es un sistema determinista, excepto por los elementos aleatorios. Esto es perfecto para dominios muy bien delimitados, como el cálculo numérico, el análisis sintáctico, o la distribución, o para dominios bien delimitados, salvo para rasgos aleatorios prescritos, como la modelización estadística. Pero, en general, el comportamiento inteligente no está perfectamente delimitado, ni tampoco perfectamente delimitado con un pequeño componente aleatorio. Más bien, es en general selectivo y razonable y, sin embargo, falible y de algún modo variable. Considérese, por ejemplo, jugar al ajedrez (un test de la primera infancia para la IA): hacer un listado de todos los movimientos permitidos en una posición dada es un problema bien delimitado y fácil de programar; pero elegir el mejor movimiento no lo es. No obstante, un jugador inteligente no se limita a determinar qué movimientos están permitidos y a elegir entonces uno al azar; la inteligencia en el ajedrez es elegir, si no siempre el mejor, por lo menos un buen movimiento. Es algo que está entre lo perfectamente determinado y el azar, un «entre» que no es sin más una mezcla de ambos. ¿Cómo puede lograrlo una máquina?

La innovación crucial que por primera vez hizo de la IA algo concreta y realmente concebible fue la idea de *procedimiento heurístico*. (El término «heurístico» se deriva de la palabra griega para descubrimiento, como en la exclamación de Arquímedes «¡Eureka!¡».) Lo importante para la IA es que el descubrimiento no consiste ni en seguir instrucciones precisas hacia un fin ni en una búsqueda a ciegas, sino en mirar a nuestro alrededor con sensibilidad, dejándose guiar en la medida de lo posible por lo que ya se sabe y lo que va descubriéndose a lo largo del proceso. Así, un procedimiento heurístico es un procedimiento para el descubrimiento sensato, para la búsqueda guiada razonablemente. En el ajedrez, por ejemplo, un jugador tiene que tener *in mente* cierto número de reglas prácticas: normalmente las torres valen más que los caballos, es una ventaja controlar el centro del table-

ro, etc. Esas reglas prácticas, por supuesto, ni valen siempre, ni siempre pueden ser satisfechas por un mismo movimiento. Pero, siguiéndolas mientras busca entre tantas opciones como sea posible, el jugador suele hacer movimientos bien adaptados a las limitaciones del juego –mejor que si se guiara por el azar–. Esta descripción cuadra bastante bien con el sentimiento introspectivo al hacer una jugada, sobre todo en los jugadores menos experimentados.

La intuición esencial para la IA es que semejantes reglas para salir del paso (*ceteris paribus)* pueden programarse de manera determinista. Todo depende de cómo se las contemple. Un mismo bit de un programa de ordenador puede ser, desde un punto de vista, un procedimiento determinista, infalible, para calcular el modo en que un movimiento dado cambiaría el equilibrio relativo de las piezas y, desde otro, un procedimiento razonable pero falible para estimar cuán «bueno» sería un movimiento. Esta tesis sustantiva sobre la inteligencia –humana y artificial por igual– es, entonces, que nuestra aptitud, potente pero falible, para tener «presentimientos», para hacer conjeturas, etc., es el resultado de una búsqueda (en buena medida inconsciente), guiada por reglas heurísticas del tipo descrito.

La segunda fase de la IA de inspiración lingüística, que data aproximadamente de mediados de la década de 1970, parte de la idea de procedimiento heurístico, aunque cambia drásticamente el énfasis. Los primeros trabajos estaban conformados por una concepción de la inteligencia como *resolución* de problemas (buenos movimientos, por ejemplo). Desde esta perspectiva, la especificación del problema (las reglas del juego más la posición actual) y la provisión de reglas prácticas (reglas prácticas propias de un dominio determinado) no hacen sino establecer los parámetros; el verdadero trabajo, el verdadero ejercicio de la inteligencia, está en la intensiva búsqueda guiada emprendida en las condiciones especificadas. La última fase, no tanto bajo la impresión de nuestra habilidad para resolver problemas como por lo bien que nos las arreglamos con el «simple» sentido común, pone el acento no en la búsqueda y el razonamiento, sino en el conocimiento.

La motivación para este cambio puede apreciarse en los dos enunciados siguientes:

Le dimos el plátano al mono porque estaba maduro.

Le dimos el plátano al mono porque estaba hambriento.

Aunque son ambiguas, a los oyentes no les cuesta entender lo que quieren decir, hasta el extremo de que muchas veces ni siquiera se dan cuenta de su ambigüedad. La cuestión es cómo lo hacen. Por supuesto, es de «mero sentido común» que los monos no están maduros y que los plátanos no están hambrientos, así que... Pero otras tres observaciones muestran que esto no es tanto una respuesta como una reformulación de la cuestión. En primer lugar, las oraciones que apelan al sentido común para evitar malentendidos son todo menos raras: la conversación está plagada de ellas. En segundo lugar, cualquier hecho que «todo el mundo conoce» puede ser el elemento de sentido común del que depende la comprensión de la siguiente oración, y el espectro de ese conocimiento es vasto. Sin embargo, en tercer lugar, el diálogo se desarrolla en tiempo real y casi siempre sin pausas. Así que todo el espectro del conocimiento de sentido común tiene que estar de algún modo al alcance de la mano todo el tiempo.

La dificultad subyacente es que no está sólo en la velocidad o en la cantidad, sino en la *pertinencia*. ¿Cómo «trae a colación» un sistema, dado todo lo que sabe sobre cerdos hormigueros, Alabama y ejes, el hecho pertinente de que los plátanos no están hambrientos, en la fracción de segundo que se tarda en pronunciar «porque»? La respuesta propuesta es al mismo tiempo sencilla y potente: el sentido común no consiste en información almacenada de cualquier manera más o menos azarosa, sino que por el contrario está organizada por tópicos de forma compleja, con montones de índices, referencias cruzadas, tablas, jerarquías, etc. Las palabras de la oración entresacan los «artículos» sobre monos, plátanos, hambre, y demás, y éstos rápidamente ponen de manifiesto que los monos son mamíferos, y por tanto animales, que los plátanos son frutas, y por tanto de origen vegetal, que el hambre es lo que sienten los animales cuando necesitan comer, y esto zanja la cuestión. La cantidad de búsqueda y razonamiento es mínima; el tema de la pertinencia se resuelve más bien por la *estructura* antecedente del propio conocimiento almacenado. Aunque esto requiere sistemas más amplios y elaborados, se tiene la esperanza de que eso les haga más rápidos y flexibles.

El otro enfoque principal en inteligencia artificial, el enfoque basado en patrones –también conocido como «conexionismo» o «procesamiento distribuido en paralelo»– no resurgió de la noche del procesamiento simbólico hasta la década de 1980 y sigue estando menos desarrollado en algunos aspectos. La inspiración básica no proviene ni del lenguaje ni de algún otro fenómeno psicológico (como la imaginación o el afecto), sino de la microestructura del cerebro. Los componentes de un sistema conexionista son nodos activos relativamente sencillos –*montones* de ellos– y conexiones

relativamente sencillas entre ellos –*montones* de ellas, también no tanto–. Un tipo importante (y el más fácil de visualizar) tiene los nodos divididos en capas, de manera que cada nodo de la capa *A* está conectado con cada nodo de la capa *B,* cada nodo de la capa *B* con cada nodo de la capa *C,* y así sucesivamente. Cada nodo tiene un nivel de activación, que varía a medida que los demás son activados, y cada conexión tiene un peso, que determina con qué intensidad (y en qué dirección) afecta la activación de unos nodos a la de otros. Se pretende una analogía con las neuronas y las conexiones neuronales.

Imagínese entonces una red dispuesta en capas con pesos de conexión ajustadas con precisión y niveles de activación fortuitos (o nulos). Supóngase ahora que las activaciones de los nodos de la capa *A* están dispuestas de un modo determinado –que se ha impuesto algún patrón a la activación de esta capa–. Esas activaciones se propagarán a través de todas las conexiones de la capa *A* a la capa *B,* y aquí activarán un patrón. La activación de *cada* nodo en la capa *B* es una función de la activación de *todos* los nodos de la capa *A,* y de los pesos de todas las conexiones provenientes de esos nodos que terminan en él. Pero, puesto que cada nodo de la capa *B* tiene sus propias conexiones desde los nodos de *A,* responderá de manera idiosincrásica al patrón de activación de la capa *A.* Por consiguiente, el *patrón* resultante en la capa *B* es una función conjunta del patrón impuesto a la capa *A* y del patrón de los pesos de conexión entre las dos capas. Y algo parecido puede decirse acerca de la influencia de la capa *B* sobre la capa *C,* y así sucesivamente, hasta llegar al patrón inducido en la última capa.

¿Qué son esos patrones? Pueden ser varias cosas, aunque pueden distinguirse dos posibilidades generales. Pueden equivaler a representaciones de un tipo familiar (o a sustratos subyacentes a éstas), como estructuras sentenciales o imágenes, o pueden ser de un tipo (o tipos) desconocido hasta entonces. Es cierto que la gente a veces piensa en oraciones (y probablemente en imágenes); así, en la medida en que las redes se conciban como modelos cerebrales completos, la primera opción parece parcialmente acertada. Pero, en esa misma medida, los modelos son más fisiológicos que psicológicos: son más bien las oraciones o imágenes implementadas las que directamente modelan la mente. Por ello, la posibilidad de un nuevo género de representación –llamado a veces representación *distribuida*– es especialmente excitante. Así las cosas, los patrones mentales no representan por medio de imágenes miméticas o de descripciones articuladas. ¿Cómo entonces?

Un rasgo importante de todos los modelos de red es la existencia de dos categorías muy diferenciadas de patrón. Por una parte, los patrones de activación relativamente efímeros de varios grupos de nodos; por otra, los patrones relativamente estables de intensidad de la conexión entre nodos. Puesto que en general hay muchas más conexiones que nodos, los patrones del segundo tipo son más ricos y son los que determinan las capacidades de la red con respecto a los otros. Muchas de las aptitudes más fácil y «naturalmente» realizadas en las redes pueden subsumirse bajo el encabezamiento *compleción del patrón*: los pesos de conexión están ajustados –quizá a través de un régimen de adiestramiento– de manera que la red *completará* cualquiera de los patrones de activación de un grupo predeterminado. Así, supongamos que una fracción (digamos la mitad) de los nodos de la red estuvieran soldados a los valores que tendrían para uno de esos patrones (digamos *P)* mientras que a los demás se les dieran activaciones al azar (o por defecto). Entonces, la red, al ponerse en marcha, redefiniría las últimas activaciones, dándoles los valores de *P* –«completándolo» así–. Si se miran las activaciones no soldadas como variaciones o desviaciones, la compleción del patrón equivale a una *normalización*; o agrupamiento por semejanzas si los nodos iniciales son siempre los mismos (como en las redes estratificadas), entonces hay *asociación* (o transformación) de patrones de la entrada a la salida. Si el patrón de entrada es un sondeo de memoria, la compleción del patrón se convierte en acceso por *contenido*. Si el patrón de entrada es un identificador, entonces es *reconocimiento* de patrones. Y así sucesivamente. Obsérvese que aunque los operandos son patrones de activación, su «conocimiento», la capacidad de completarlos, está contenido en los patrones de conexión; por consiguiente, lo que representa la red es esa capacidad o *saber-cómo*.

No hay ningún límite obvio para los posibles refinamientos o complicaciones de esas agrupaciones y asociaciones de patrones. Si los patrones de entrada son estímulos sensoriales y los de salida son patrones de control motriz, tenemos un modelo potencial de comportamiento coordinado y aún diestro. En un sistema que tenga *además* capacidades lingüísticas, un modelo (o componente) de la red puede dar cuenta del reconocimiento verbal y la asociación de contenidos e incluso de efectos «no literales» como el tropo y el tono. Sin embargo, parece esencial que haya algún tipo de «manipulación simbólica» para el uso del lenguaje, con independencia de cuán parecida a una red sea la implementación. Suele considerarse que podría bastar con disponer de un repertorio de procesos simbólicos como un subsistema especial de un sistema cognitivo que funcione fundamentalmente sobre principios considerablemente distintos.

El atractivo del enfoque basado en patrones reside no tanto en sus logros actuales como en lo que promete en dos aspectos. En primer lugar, la vastedad del espacio de modelos posibles, no sólo de topologías reticulares sino también de modos de construir los patrones. Los construidos y contrastados hasta la fecha han sido, por razones prácticas, más bien pequeños; no obstante es posible albergar esperanzas más allá de las limitaciones presentes en sistemas con capacidades significativamente mayores. Pero en segundo lugar, y quizá incluso sea más atractivo, las direcciones en las que los sistemas basados en patrones se muestran más prometedores –habilidades, reconocimiento, semejanza y demás– están entre las áreas de más pobres resultados de la IA basada en el lenguaje. Por consiguiente, es posible pasar por alto, al menos durante un tiempo, el hecho de que, hasta la fecha, ningún entramado conexionista puede realizar una división larga, ni siquiera jugar al ajedrez o resolver problemas de lógica simbólica.

Véase también **CIENCIA COGNITIVA, CONEXIONISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, GRAMÁTICA, LÓGICA FORMAL, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

JHAU

INTELIGIBLE, MUNDO, véase **KANT.**

INTENCIÓN, 1) caraterística de la acción, como aquella que se pone de manifiesto cuando se actúa *intencionalmente,* o *con cierta intención;* 2) característica de la mente, como aquella que se pone de manifiesto cuando alguien *pretende* actuar de cierto modo, ya sea ahora o en el futuro. Eva, por ejemplo, camina con toda intención a lo largo de la habitación y lo hace con el propósito de coger una bebida, y algo más tarde tiene la intención de dejar la fiesta. Una pregunta importante es: ¿cómo se conectan 1) y 2)? (Véase G. E. M. ANSCOMBE, *Intention,* 1963, para un tramiento fundamental de éste y otros problemas en torno a la intención.)

Algunos filósofos consideran que actuar con una intención es un hecho básico sujeto a un análisis tripartito. Que Eva cruce la habitación con la intención de tomar una bebida consiste en que el hecho de cruzar la habitación pueda ser explicado (de un modo apropiado) por su deseo o la actitud a favor de tomar una bebida y su creencia de que al cruzar la habitación conseguirá una. Sobre la base de este *modelo de deseo y creencia* los principales elementos para actuar con una intención son: *a)* la acción, *b)* los deseos y creencias apropiadas y *c)* una relación explicativa adecuada entre *a)* y *b).* (Véase D. DAVIDSON, «Actions, Reasons, and Causes», en *Essays on Actions and Events,* 1980.) Al explicar *a)* mediante *b)* ofrecemos una explicación de la acción en términos de los propósitos o razones del agente para actuar de ese modo. Esto plantea la cuestión fundamental de qué tipo de explicación es ésta, y cómo se conecta con la explicación de los movimientos de Eva apelando a sus causas físicas.

¿Qué se puede decir de las intenciones de actuar en el futuro? Considérese la intención de Eva de abandonar la fiesta más tarde. Aunque la acción que se pretende llevar a cabo ha de suceder más tarde, esta intención puede explicar, no obstante, alguna de las acciones y de los planes de Eva entre ese momento y aquel en que abandona la fiesta. Algunos filósofos pretenden ajustar esas intenciones orientadas al futuro dentro de lo que es el esquema trazado por el modelo de deseo y creencia. John Austin, por ejemplo, podría identificar la intención de Eva con su creencia en el hecho de que dejará la fiesta más tarde a causa de su deseo de abandonarla *(Lectures on Jurisprudence,* vol. I, 1873). Otros ven las acciones orientadas al futuro como actitudes características que no pueden ser reducidas a deseos y/o creencias.

¿De qué modo está la creencia relacionada con la intención? Una cuestión que surge en este punto es si la intención de hacer *A* precisa la creencia en que se haga *A.* Un segundo problema es si la creencia en que se produzca *A* como consecuencia de alguna intención permite garantizar que uno pretende la consecución de *A.* Supóngase que Eva cree que al cruzar la habitación interrumpirá la conversación que mantiene Roberto. Aunque no tiene deseos de interrumpir esa conversación, Eva cruza, no obstante, la habitación. ¿Supone eso que pretende interrumpir la conversación? ¿Existe, por contra, una distinción coherente entre lo que uno pretende y aquello que simplemente espera a consecuencia de la ejecución de aquello que uno intenta llevar a cabo? Un modo de hablar acerca de estos casos, debido a Bentham *(An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* 1789), consiste en afirmar que el hecho de que Eva cruce la habitación es «directamente intencional», mientras que la interrupción de la conversación de Roberto es sólo «oblicuamente intencional» (o indirectamente intencional).

Ver también **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; PRINCIPIO DEL DOBLE EFECTO.**

MEB

INTENCIÓN DIRECTA, véase **INTENCIÓN.**

INTENCIÓN INDIRECTA, véase **INTENCIÓN.**

INTENCIÓN OBLICUA, véase **INTENCIÓN.**

INTENCIÓN PRIMERA, véase **IMPOSICIÓN.**

INTENCIÓN SEGUNDA, véase **IMPOSICIÓN.**

INTENCIONAL, OBJETO, véase **BRENTANO.**

INTENCIONALES, ESPECIES, véase **ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO.**

INTENCIONALIDAD, aquellas cosas que se refieren a otras cosas presentan intencionalidad. Las creencias y otros estados mentales exhiben intencionalidad y también, aunque en un sentido derivado, los enunciados, los libros, los mapas, los cuadros y otras representaciones. El adjetivo «intencional» en este sentido filosófico es un término técnico que no ha de confundirse con su sentido más familiar en el que se caracteriza algo hecho o un propósito. Temores y esperanzas, por ejemplo, no son cosas que quepa hacer, y por tanto no son intencionales en el sentido familiar, sino que son fenómenos intencionales en el sentido técnico: las esperanzas y los miedos se refieren a otras cosas.

El término fue acuñado por los escolásticos durante la Edad Media y deriva del verbo latino *intendo,* «señalar (a)» o «animar (a)» o «dirigirse (hacia)». Los fenómenos que muestran intencionalidad señalan hacia alguna otra cosa que está fuera de ellos mismos: a cualquier cosa que ellos sean o a la que apuntan. El término fue recuperado por el filósofo y psicólogo del siglo XIX Franz Brentano, que establece la diferencia entre lo mental y lo físico; todos y sólo los fenómenos mentales muestran intencionalidad. En la medida en que la intencionalidad es una característica irreductible de los fenómenos mentales, y puesto que no hay ningún fenómeno físico que la pueda exhibir, los fenómenos mentales no podrían ser algún género de fenómenos físicos. Esta afirmación, denominada en ocasiones tesis de Brentano o tesis de la irreducibilidad de Brentano, se ha citado en ocasiones para apoyar el punto de vista según el cual la mente no puede ser equivalente al cerebro, pero esto no es algo que se acepte en general en la actualidad.

Hubo un segundo resurgimiento del término entre los filósofos analíticos de la década de 1960 y de 1970, y en particular entre R. M. Chisholm, Wilfried Sellars y W. V. Quine. Chisholm intentó aclarar el concepto centrándose en una definición lógica de los *giros* intencionales, los términos empleados para hablar de estados y sucesos mentales, más que en un intento de definir la intencionalidad de los estados y sucesos mismos. Los giros intencionales incluyen los términos «mentalistas» que proceden de la psicología popular, pero también sus contrapartidas técnicas en teorías y discusiones en ciencia cognitiva. «*X* cree que *p*» y «*X* desea que *q*» son giros idiomáticos típicamente intencionales, pero según la definición lógica de Chisholm, en términos de opacidad referencial (al fallo de la sustitutividad de términos de la misma extensión *salva veritate),* también lo son los mucho menos familiares de «*X* almacena la información de que *p*» y «*X* concede una considerable prioridad al logro del Estado de cosas de que *q*».

Pese a que continúa habiendo profundas divisiones entre los filósofos acerca de la propia definición o tratamiento del concepto de intencionalidad, hay un amplio acuerdo acerca de que constituye una característica central en los procesos mentales, y por tanto un problema central y difícil a la vez, que la teoría de la mente ha de resolver.

Véase también BRENTANO, PSICOLOGÍA POPULAR, REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.

DCD

INTENSIÓN, significado o connotación de una expresión, en oposición a su extensión o denotación, la cual consiste en la colección de aquellas cosas que son significadas por una expresión. La intensión de una oración declarativa se suele considerar como una proposición, mientras que la intensión de una expresión predicativa (nombre común, adjetivo) se suele tomar como un concepto. Para Frege, una expresión predicativa tiene como referencia un concepto mientras que su intensión o *Sinn* («sentido») es un modo de presentación característica del concepto. Objetos tales como proposiciones o conceptos, que pueden ser la intensión de los términos, reciben el nombre de objetos intensionales. La extensión de una oración declarativa se suele considerar como un estado de cosas, mientras que el de una expresión predicativa es el conjunto de los objetos que caen bajo el concepto que constituye la intensión del término. Extensión no es lo mismo que referencia. Por ejemplo, el término «rojo» puede ser considerado como algo que se refiere a la propiedad de la rojez pero que tiene como extensión el conjunto de todas las cosas que son rojas. Las propiedades y las relaciones se consideran en ocasiones objetos intensionales, pero la propiedad de la rojez nunca se tomará como parte de la extensión del adjetivo «rojo».

Véase también EXTENSIONALISMO, INTENSIONALIDAD, LÓGICA INTENSIONAL, SIGNIFICADO.

DN

INTENSIÓN COMPOSICIONAL, véase **LEWIS, DAVID.**

INTENSIONALIDAD, falta de extensionalidad. Un contexto lingüístico es extensional si y sólo si la extensión de la expresión obtenida al situar cualquier subexpresión en ese contexto es la misma que la extensión de la expresión obtenida al situar en ese contexto cualquier subexpresión con la misma extensión que la primera subexpresión. Los contextos modal, intensional y de cita directa son los ejemplos principales de contextos intensionales. Considérese, por ejemplo, los contextos sentenciales. La extensión de un enunciado es su verdad o falsedad

(valor de verdad). La extensión de una descripción definida es aquello de lo que es verdadera para ella: «el marido de Jantipa» y «el preceptor de Platón» tienen la misma extensión porque son verdaderas del mismo individuo, Sócrates. Una vez visto esto, es fácil ver también que «Necesariamente [...] estaba casado con Jantipa» es intensional, ya que «Necesariamente sucede que el marido de Jantipa estaba casado con Jantipa» es verdadero, pero «Necesariamente sucede que el preceptor de Platón estaba casado con Jantipa» no lo es. Otros términos modales que generan contextos intensionales son «posiblemente», «imposible», «esencialmente», «contingentemente», etc. Supongamos que Pérez haya oído hablar de Jantipa pero no de Platón. «Pérez cree que [...] estaba casado con Jantipa» es intensional, porque la oración «Pérez cree que el marido de Jantipa estaba casado con Jantipa» es verdadera, pero «Pérez cree que el preceptor de Platón estaba casado con Jantipa» no. Otros verbos que generan conceptos intensionales son «saber», «dudar», «preguntarse», «temer», «querer», etc. «La cuarta palabra en "..." tiene siete letras» es también intensional, porque «La cuarta palabra en "el marido de Jantipa" tiene siete letras» es verdadero, pero «La cuarta palabra en "el preceptor de Platón" tiene siete letras» no lo es.

Véase también CUANTIFICACIÓN, EXTENSIONALISMO, REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE, SIGNIFICADO.

TY

INTENSIVA, MAGNITUD, véase MAGNITUD.

INTERACCIONISMO CARTESIANO, véase FILOSOFÍA DE LA MENTE.

INTERCAMBIABILIDAD *SALVA VERITATE*, véase SUSTITUTIVIDAD *SALVA VERITATE*.

INTERNA, NECESIDAD, véase NECESIDAD.

INTERNA, NEGACIÓN, véase NEGACIÓN.

INTERNA, RAZÓN, véase EXTERNALISMO.

INTERNA, RELACIÓN, véase RELACIÓN.

INTERNALIDAD, véase TAYLOR, CHARLES.

INTERNALISMO DE LAS RAZONES, véase EXTERNALISMO.

INTERNALISMO EPISTEMOLÓGICO, véase EPISTEMOLOGÍA.

INTERNALISMO MOTIVACIONAL, tesis de que la motivación moral es interna al deber moral (o al sentido del deber). La tesis representa la comprensión contemporánea de la tesis de Hume de que la moralidad es esencialmente práctica. Hume señaló el aparente abismo lógico entre los enunciados de hecho, que expresan juicios teóricos, y los enunciados sobre lo que debe hacerse, que expresan juicios prácticos. El internalismo motivacional da una explicación de ese abismo. Ninguna motivación es interna al reconocimiento de hechos.

La relación interna específica que la tesis afirma es la necesidad. Así, los internalistas motivacionales mantienen que si uno ve que tiene el deber de realizar una acción determinada o que sería correcto realizarla, entonces necesariamente tiene un motivo para hacerlo. Por ejemplo, si uno ve que es su deber donar sangre, entonces necesariamente tiene un motivo para donar sangre. El externalismo motivacional, la concepción opuesta, niega esa relación. Sus partidarios mantienen que es posible ver que se tiene el deber de realizar una acción determinada o que sería correcto realizarla y, sin embargo, no tener un motivo para llevarla a cabo. El externalismo motivacional suele negar, aunque no siempre, que haya algún abismo que separe los juicios teóricos y los prácticos.

El internalismo motivacional puede adoptar una forma racionalista o antirracionalista. Los racionalistas, como Platón y Kant, mantienen que el contenido o verdad de una exigencia moral garantiza en quienes lo entienden un motivo para su cumplimiento. Los antirracionalistas, como Hume, mantienen que el juicio moral tiene necesariamente un componente afectivo o volitivo que da un motivo para la acción pertinente, pero que hace de la moral menos un asunto de razón y verdad que de sentimiento o compromiso. En abstracto también puede trazarse una distinción análoga entre dos formas de externalismo motivacional, la cognitivista y la no cognitivista, pero como la concepción brota de un interés por asimilar los juicios prácticos a los juicios teóricos, su única forma influyente ha sido la cognitivista.

Véase también EMOTIVISMO, ÉTICA, HUME.

JD

INTERNO, REALISMO, véase FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

INTEROCEPCIÓN, véase PERCEPCIÓN.

INTERPERSONAL, UTILIDAD, véase UTILITARISMO.

INTERPRETACIÓN, véase LÓGICA MODAL.

INTERPRETACIÓN ESTÁNDAR, véase SEMÁNTICA FORMAL.

INTERPRETACIÓN NO ESTÁNDAR, véase SEMÁNTICA FORMAL.

INTERPRETANTE, véase **PEIRCE.**

INTERPRETATIVO, SISTEMA, véase **OPERACIONALISMO.**

INTERSECCIÓN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

INTERSUBJETIVIDAD, véase **MERLEAU-PONTY.**

INTERSUSTUTIVIDAD *SALVA VERITATE*, véase **SUSTITUTIVIDAD *SALVA VERITATE*.**

INTERVALOS, ESCALA DE, véase **MAGNITUD.**

INTRAPERSONAL, UTILIDAD, véase **UTILITARISMO.**

INTRÍNSECA, PROPIEDAD, véase **RELACIÓN.**

INTRÍNSECO, DESEO, véase **DESEO EXTRÍNSECO.**

INTRÍNSECO, VALOR, véase **VALOR.**

INTRODUCCIÓN DE LA CONJUNCIÓN, 1) forma argumental «*A*, *B*, por tanto, *A* y *B*» y cualquier otro argumento de esa forma; 2) regla de inferencia que permite inferir una conjunción una vez dados sus dos coyuntos. También es conocida como *regla de introducción de la conjunción* o &-*introducción*.

Véase también CONJUNCIÓN.

GFS

INTRODUCCIÓN DE LA DISYUNCIÓN 1) forma argumental «*A* (o *B*); por tanto, *A* o *B*» y cualesquiera argumentos de esa forma; 2) la regla de inferencia que permite inferir una disyunción a partir de cualquiera de los dos disyuntos. También es conocida por el nombre de *regla de adición* o *v-introducción*.

Véase también PROPOSICIÓN DISYUNTIVA.

GFS

INTROYECCIÓN, véase **FREUD.**

INTUICIÓN, tipo de conocimiento o aprehensión no inferencial, como el de una proposición, concepto o entidad, que no está basado en la percepción, memoria o introspección. También se aplica a la capacidad en virtud de la cual este conocimiento es posible. Una persona podría saber que 1 + 1 = 2 de un modo intuitivo, esto es, no sobre la base de una inferencia de este enunciado a partir de otras proposiciones. Un sujeto podría saber de una forma intuitiva qué es el amarillo, es decir, podría entender el concepto, incluso si «amarillo» no es definible. Y lo mismo cabe decir de tener una certeza intuitiva en la existencia de Dios o de alguna otra entidad. Ciertos místicos sostienen que puede haber una aprehensión intuitiva o inmediata de Dios. Los intuicionistas en ética sostienen que es posible tener un conocimiento intuitivo de ciertos conceptos morales que son indefinibles y que ciertas proposiciones, como la que afirma, por ejemplo, que el placer es intrínsecamente bueno, son cognoscibles mediante la intuición. Las proposiciones autoevidentes son aquellas que pueden ser consideradas verdaderas (en un sentido no inferencial) una vez que la persona que las juzga las comprende por completo. Se suele considerar que todas estas proposiciones, y sólo ellas, son cognoscibles mediante la intuición, que es identificada aquí con un cierto tipo de visión intelectual o racional. El conocimiento intuitivo de las proposiciones morales o de otras proposiciones y conceptos filosóficos ha sido comparado con el conocimiento de la gramaticalidad que poseen los usuarios competentes de un lenguaje. Estos usuarios pueden saber inmediatamente si ciertos enunciados del lenguaje son gramaticales o no lo son sin tener que recurrir a ningún razonamiento consciente.

Véase también A PRIORI, EPISTEMOLOGÍA.

BR

INTUICIÓN EIDÉTICA, véase **HUSSERL.**

INTUICIÓN SENSIBLE, véase **KANT.**

INTUICIONES, véase **PREANALÍTICO.**

INTUICIONISMO ÉTICO, véase **ÉTICA.**

INTUICIONISMO MATEMÁTICO, movimiento que se desarrolla durante el siglo XX y que tiene por objeto reconstruir las matemáticas de acuerdo con los principios del idealismo epistemológico y de una metafísica de origen kantiano. Más en concreto, L. E. J. Brouwer, que pasa por ser el fundador de esta corriente, sostuvo la inexistencia de verdades no experimentables como tales y defendiendo asimismo la teoría según la cual los objetos matemáticos constituyen emanaciones procedentes de la forma a priori de aquellos actos de la conciencia en los que se generan objetos empíricos. A diferencia de Kant, Brouwer rechazó el carácter a priori del espacio y basó las matemáticas única y exclusivamente en una concepción refinada de la intuición del tiempo.

Matemática intuicionista. Según Brouwer, el acto matemático más simple consiste en distinguir entre dos elementos distintos dentro del flujo de la conciencia. Al repetir y concatenar estos actos acabamos generando cada uno de los números naturales, las operaciones aritméticas estándar y con todo ello los números racionales con sus operaciones. Por desgracia, estos procesos terminativos tan simples no son capaces de producir las secuencias convergentes infinitas de los números racionales que necesitamos para generar el continuo (el conjunto no

enumerable formado por los números reales o los puntos de la línea). Algunos de los «protointuicionistas» admitieron secuencias infinitas cuyos elementos están determinados por medio de reglas que sí son finitamente describibles. Sea como fuere, el conjunto formado por todas esa secuencias algorítmicas es enumerable y, de este modo, difícilmente pueden generar el continuo. El primer intento hecho por Brouwer para superar este problema –consistente en postular una intuición simple relativa a un continuo siempre en crecimiento– imita la imagen aristotélica del continuo como un todo dinámico formado por partes inseparables. Pero esta estrategia parecía incompatible con el marco conjuntista que Brouwer previamente había aceptado, de modo que en 1918 lo reemplaza por el concepto de una secuencia de elecciones infinita. Una secuencia infinita de elecciones de números racionales es la que se considera generada por una «regla», pero la regla puede ofrecer algún grado de arbitrariedad a la hora de elegir los elementos sucesivos. Podría, por ejemplo, precisar simplemente que la $n + 1$-ésima elección corresponda a un número racional que se encuentra dentro del valor determinado por $1/n$ del valor de la n-ésima elección. Es posible mostrar que el conjunto de números reales generados por tales secuencias indeterminadas resulta ser no enumerable. Siguiendo sus presupuestros epistemológicos, Brouwer admite tan sólo aquellas propiedades ligadas a una secuencia de elección que están determinadas por su regla y por un número finito de elecciones reales. Incorporó esta restricción en su teoría de conjuntos llegando así a obtener una serie de resultados que entraban en conflicto con la matemática estándar (clásica). El resultado más conocido es su demostración de que toda función que está totalmente definida sobre un intervalo de números reales es uniformemente continua (gráficamente, esto quiere decir que no tiene espacios en blanco ni da saltos). Es interesante hacer notar que un corolario de este teorema es que el conjunto de los números reales no puede ser dividido en subconjuntos mutuamente excluyentes, una propiedad que recupera de un modo riguroso la antigua idea aristotélica del continuo.

El conflicto con la matemática clásica. A diferencia de lo que sucediera con su discípulo Arend Heyting, que consideraba que la matemática clásica y la intuicionista eran disciplinas separadas y, por tanto, compatibles, Brouwer las consideraba como tratamientos incompatibles de un mismo asunto. Llegó incluso a acusar a la matemática clásica de inconsistencia en aquellos puntos en los que difería del intuicionismo. Este enfrentamiento afecta al concepto básico de aquello en que consiste un objeto matemático. El intuicionismo admite objetos que pueden quedar indeterminados por lo que hace a alguna de sus propiedades, mientras que la matemática clásica rechaza esta posibilidad.

Lógica y lenguaje. A causa de su opinión de que las construcciones matemáticas tienen lugar en una especie de conciencia prelingüística, Brouwer rechazó la idea de limitar las matemáticas por la capacidad expresiva de cualquier lenguaje. La lógica, sostiene Brouwer, codifica simplemente etapas completas del razonamiento matemático. Por ejemplo, el principio de tercio excluso surge de un «periodo observacional» durante el cual la humanidad catalogó una serie de fenómenos finitos (con propiedades decidibles); razón por la cual es posible acusar a la matemática clásica de aplicar inadecuadamente este principio a aspectos infinitarios de la matemática.

Formalización. A pesar de las opiniones de Brouwer, Heyting construye en 1930 sistemas formales adecuados a la lógica (IL) y la teoría de números intuicionistas. Éstos inspiraron formalizaciones posteriores (incluso de la teoría de las secuencias de elección) así como una serie de estudios en álgebra, semántica y teoría de la demostración que consiguieron establecer una conexión entre los sistemas formales clásicos e intuicionistas. Stephen Kleene, por ejemplo, interpretó IL y otros sistemas formales empleando la teoría clásica de funciones recursivas. Gödel, demostró, en primer lugar, que IL no puede coincidir con ninguna lógica multivaluada con finitos valores, para establecer a continuación su relación con la lógica modal S4. Kripke suministró una semántica formal para IL similar a la de mundos posibles vigente para S4. Durante un tiempo, el estudio de los sistemas formales intuicionistas empleó métodos decididamente clásicos; no obstante, a partir de la década de 1970, se empiezan a utilizar igualmente métodos intuicionistas.

Significado. La formalización ofrecida por Heyting refleja una teoría del significado implícita en la epistemología y la metafísica de Brouwer, una teoría que reemplaza la concepción tradicional de la verdad como correspondencia por la de la existencia de una demostración constructiva. Michael Dummet ha extendido más recientemente esta idea hasta alcanzar una teoría del significado de la asertabilidad justificada con aplicación en áreas distintas a la de la matemática. Ha mostrado de qué modo la asertabilidad suministra una estrategia para combatir el realismo referido a cosas tales como los objetos físicos, los mentales y el pasado.

Véase también BROUWER, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, SECUENCIA DE ELECCIÓN, TEORÍA DE CONJUNTOS.

CJP

INTUICIONISTA, LÓGICA, véase FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, LÓGICA FORMAL.

INTUICIONISTA DE OXFORD, ESCUELA, véase PRICHARD.

INTUITIVA, INDUCCIÓN, véase **ROSS.**

INVERSIÓN DEL ESPECTRO, véase ***QUALIA*.**

INVERTIDA, *QUALIA*, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, *QUALIA*.**

INVISIBLE, MANO, véase **FILOSOFÍA SOCIAL, SMITH.**

INVOLUNTARIA, EUTANASIA, véase **EUTANASIA.**

IOTA, OPERADOR, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

IR POR LIBRE, caso en que se encuentra una persona que se beneficia de algún acuerdo social sin tener en cuenta un adecuado reparto de las obligaciones que ello conlleva, como, por ejemplo, aquel que se beneficia de los servicios que presta el Estado sin pagar los impuestos que los costean. Los acuerdos de los que se beneficia una de estas personas pueden ser formales o informales. Los acuerdos de tipo cooperativo en los que aparecen estos casos son muy inestables, ya que los que participan en esos acuerdos no están dispuestos a mantener su contribución si ven que otros se benefician sin pagar su parte. Es común a resultas de ello, que los acuerdos cooperativos incluyan mecanismos para desalentar a este tipo de sujetos –por ejemplo, sanciones legales o, en aquellos casos en que se dan convenciones informales, la desaprobación por parte de sus pares–. Es un asunto controvertido el establecer si siempre es moralmente incorrecto beneficiarse de un acuerdo sin contribuir a su mantenimiento.

Véase también JUSTICIA, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL, UTILITARISMO.

WT

IRIGARAY, LUCE (n. 1930), filósofa feminista y psicoanalista francesa. Su primera producción se centra en el psicoanálisis y la lingüística ocupándose de la función de la negación en el lenguaje de los esquizofrénicos *(Languages*, 1966). Llegó a ser una analista experimentada con una consulta propia. Acudió a los seminarios de Lacan en la École Normale Supérieure e impartió durante varios años un curso en el Departamento de Psicoanálisis de Vincennes. A raíz de la publicación de *Speculum, De l'autre femme* en 1974 fue separada de la docencia en Vincennes. En esta obra sostiene que el psicoanálisis, específicamente en su actitud ante la mujer, está determinado histórica y culturalmente y que su obsesión falocrática es tratada como una verdad universal.

Con la publicación de *Speculum* y *Ce Sexe qui n'en est pas un* en 1977 su obra se extiende más allá del psicoanálisis y se adentra en un examen crítico de la filosofía. Influida principalmente por Hegel, Nietzsche y Heidegger, su obra constituye una crítica de las categorías fundamentales del pensamiento filosófico: uno/muchos, identidad/diferencia, ser/no ser, racional/irracional, mente/cuerpo, forma/materia, transcendental/sensible. Intenta mostrar el aspecto más oculto de las construcciones metafísicas y aquello de lo que dependen, que según esta autora es la madre desconocida. En *Speculum*, el espejo hace mención a la interpretación y crítica de la clausura del sujeto occidental dentro del marco del espejo, formado única y exclusivamente a través del imaginario masculino. Su proyecto consiste en la constitución del mundo –y no sólo de una imagen especular– de lo otro como mujer. En su conexión con la historia de la filosofía pone el énfasis en los determinantes históricos y sexuales del discurso filosófico e insiste en retrotraer los contenidos transcendentales hasta los elementos de la tierra y lo corporal.

Su principal contribución a la filosofía es la noción de la diferencia sexual. En *Una ética de la diferencia sexual* (1984) sostiene que la tarea central de la filosofía contemporánea es concebir la diferencia sexual. Aunque su idea de esta diferencia se considera en ocasiones como una concepción esencialista de lo femenino, se trata, de hecho, de un intento de articulación de la diferencia entre los sexos que pone en cuestión la interpretación de lo masculino y lo femenino como algo con una rígida definición. En lugar de ello, se sostiene que la diferencia sexual es deseo erótico por la diferencia. En la medida en que éste es un principio en constante proceso de diferenciación, desafía la interpretación que Aristóteles hace del *arché* como un principio sólido o *hypokeimenon*. Como causa primera, la diferencia sexual es responsable del ser de las cosas y aquello a lo que le deben ese ser. Esta deuda es lo que le permite desarrollar una ética de la diferencia sexual.

Su obra posterior ha seguido repensando los fundamentos de la ética. Tanto en *Hacia una cultura de la diferencia* (1990) como en *Te quiero a ti* (1995) sostiene que no hay una identidad civil característica de la mujer y por ello que no hay posibilidad de alcanzar un *status* político y social equivalente para hombres y mujeres. Apela a la definición de una base legal en la que fundamentar la reciprocidad entre los sexos. Sostiene igualmente que la inexistencia de un universal vivo común a ambos sexos, esto es, uno que refleje la diferencia sexual, conduce a una ausencia de derechos y responsabilidades que refleje por igual a los hombres y las mujeres. Afirma, por tanto, que es preciso «sexuar» los derechos. Estas últimas obras siguen en la línea de hacer explícito el proyecto erótico y ético que da forma a toda su obra: pensar a través de la dimen-

sión de la diferencia sexual que abre el acceso a las alianzas entre los seres vivos engendrados y no creados o fabricados, que rechazan el sacrificio del deseo por la muerte, el poder o el dinero.

Véase también FILOSOFÍA POSMODERNA, FREUD, HEGEL, HEIDEGGER, NIETZSCHE.

PBI

IRONÍA SOCRÁTICA, forma de comunicación indirecta usada frecuentemente por Sócrates en los primeros diálogos de Platón, principalmente para elogiar insinceramente la habilidad de sus interlocutores al tiempo que revela su ignorancia o para menospreciar sus propias habilidades, por ejemplo, negando que tenga conocimiento. Los comentaristas no se ponen de acuerdo acerca de si el menosprecio de sí mismo de Sócrates es insincero.

Véase también PLATÓN, SÓCRATES.

WJP

IRRACIONALIDAD, estado o cualidad derivada de la ausencia de una razón establecida; puede predicarse de las creencias, los deseos, las intenciones y las acciones. La irracionalidad se suele explicar en unos términos instrumentales u orientados a fines. Se es irracional cuando se deja (conscientemente) de hacer aquello que resulta ser lo mejor o, al menos, aquello que se piensa que es lo más adecuado, para alcanzar nuestros objetivos. Si los fines últimos son racionalmente evaluables, como sostienen las tradiciones aristotélica y kantiana, entonces la racionalidad y la irracionalidad no son algo puramente instrumental. Algunas tradiciones más recientes consideran ciertos tipos específicos de fines, tales como el bienestar, como algo esencial para la racionalidad. Este tratamiento substancialista perdió popularidad con el auge de la moderna teoría de la decisión, la cual supone que, una vez satisfechos ciertos requisitos de consistencia y completitud, las preferencias individuales ante determinados resultados posibles determinan qué acciones son racionales y cuáles irracionales al establecer la utilidad personal de los resultados. Diversos teóricos han criticado la moderna teoría de la decisión a partir de dos principios: los seres humanos suelen carecer de las preferencias y la capacidad de juicio que requiere la teoría estándar de la decisión y no por ello son irracionales. La racionalidad precisa, desde este punto de vista, que los beneficios excedan una satisfacción máximamente eficiente de los objetivos.

Cuando los objetivos pertinentes se refieren a la adquisición de la verdad y a la evitación del error, nos encontramos con la racionalidad e irracionalidad epistémicas. En otro caso, se entran en consideraciones que tienen que ver con distintos tipos de racionalidad no epistémica. El tipo de que se trate corresponde al objetivo relevante al que se refiera: moral, político, económico, estético, o algún otro. Un tratamiento general de la irracionalidad elucidaría la irracionalidad epistémica y la no epistémica así como aquellas causas de irracionalidad que tienen que ver con la debilidad de la voluntad y la creencia infundamentada.

Véase también JUSTIFICACIÓN, RACIONALIDAD, TEORÍA DE LA DECISIÓN.

PKM

IRREFLEXIVO, véase RELACIÓN.

IRRELEVANTE, FALACIA DE LA CONCLUSIÓN, véase FALACIA INFORMAL.

IRREVISABLE, véase EPISTEMOLOGÍA.

ISAAC ISRAELI, véase FILOSOFÍA JUDÍA.

ISABEL DE BOHEMIA (1618-1880), princesa alemana; su reputación filosófica tiene su origen en su correspondencia con Descartes. La parte de esta correspondencia que ha sido objeto de mayor discusión es la que se refiere a la relación entre mente y cuerpo y a la afirmación sostenida por Descartes según la cual la unidad mente-cuerpo constituye una idea simple. Su análisis del libre albedrío y de la naturaleza del bien supremo tiene también un gran interés filosófico.

Véase también DESCARTES, FILOSOFÍA DE LA MENTE.

MAT

ISAGOGE, véase PORFIRIO.

ISLÁMICA, FILOSOFÍA, véase FILOSOFÍA ÁRABE.

ISÓCRATES (436-338 a.C.), retórico y maestro griego; considerado como el principal rival de Platón. Discípulo de Sócrates y de Gorgias, fundó una escuela alrededor del 392 que atrajo a numerosos estudiantes a Atenas suponiéndole unos considerables ingresos. Muchas de sus obras versan, precisamente, sobre sus teorías acerca de la educación; *Contra los sofistas* o *Sobre la antidosis* son las más importantes en este sentido. Esta última supone para Isócrates lo que la *Apología* de Platón representó para Sócrates, una defensa de su obra ante un ataque, no a su vida, sino a su propiedad. El objetivo de sus enseñanzas fue el buen criterio en los asuntos prácticos, entendiendo que su contribución a Grecia a través de la educación era posiblemente más valiosa que lo que pudiera serlo la legislación. Rechazó la formación en filosofía teorética e insistió en distinguir su enseñanza de la retórica de la sofistería que concede a los interlocutores inteligentes una

ventaja desleal. En política resultó ser un patriota panheleno y alentó a las ciudades estado griegas a que alcanzasen una unión bajo un líderazgo fuerte con el fin de alzarse en armas contra el Imperio persa. Su obra más famosa, y aquella de la que se mostró más orgulloso, fue el *Panegírico,* un discurso de elogio a la ciudad de Atenas. En general, se puede decir que apoyó la democracia ateniense, pero, ya al final de su vida, denunció vigorosamente los abusos del sistema.

PWo

ISOMORFISMO, véase **CATEGORICIDAD, HOMOMORFISMO, KÖHLER.**

ITERADA, MODALIDAD, véase **MODALIDADES ALÉTICAS.**

ITERATIVA, JERARQUÍA, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

***IUS AD BELLUM*,** véase **TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA.**

***IUS IN BELLO*,** véase **TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA.**

J

JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH (1743-1819), literato alemán, novelista popular y autor de diversas obras filosóficas muy influyentes. Su *Über dir Lehre des Spinoza* (1785) desencadenó una disputa con Mendelssohn acerca del supuesto panteísmo de Lessing. Su siguiente obra, *Pantheismusstreit (La controversia panteísta),* concentró su atención en el aparente conflicto existente entre la libertad humana y cualquier interpretación filosófica y sistemática de la realidad. En el apéndice a su *David Hume uber den Glauben, oder Idealismus und Realismus (David Hume y la creencia, o el idealismo y el realismo,* 1787), Jacobi analiza la nueva filosofía trascendental de Kant sometiendo las observaciones de este último acerca de las «cosas-en-sí» a una crítica devastadora, al observar que no se puede acceder a la filosofía crítica sin presuponer la existencia de las cosas-en-sí, lo cual, por otra parte, es incompatible con los objetivos de esa filosofía. Estas críticas influyeron considerablemente en los esfuerzos de los filósofos poskantianos (por ejemplo, Fichte) por desarrollar el idealismo trascendental. En 1799, en una «carta abierta» a Fichte, Jacobi critica la filosofía en general, y el idealismo trascendental en particular como un tipo de «nihilismo». Jacobi expuso una variedad fideísta de realismo directo y caracterizó su propio punto de partida como de quien «no conoce». Mediante argumentos del «escepticismo humeano» defendió la necesidad de un «acto de fe» no sólo en moral y religión, sino en cada uno de los ámbitos de la vida humana. Las críticas de Jacobi a la razón y la ciencia influyeron profundamente sobre el Romanticismo alemán. Cerca ya del fin de su carrera, sostuvo fuertes controversias públicas con Hegel y Schelling acerca de la relación entre la fe y el conocimiento.

DBR

JAINISMO, tradición filosófica y religiosa hindú establecida por Mahāvīra, un contemporáneo de Buda, durante la última parte del siglo VI y el comienzo del siglo V a.C. Esta tradición de pensamiento sostiene que cada persona *(jiva)* es una identidad autoconsciente, eterna e indestructible, incluso en un estado de iluminación final. Se acepta la inmortalidad personal sin comprometerse con ninguna variedad de monoteísmo. Partiendo de la base que suministra la experiencia sensorial sostiene la existencia de objetos físicos independientes de la mente y considera la experiencia introspectiva como algo que muestra la existencia de los sujetos. Acepta las doctrinas de la reencarnación y el karma y concibe el bien supremo como una huida de la rueda de la reencarnación. Rechaza toda forma de violencia como incompatible con el logro de la iluminación.

Véase también BUDISMO.

KEY

JAMES, WILLIAM (1842-1910), filósofo y psicólogo estadounidense, uno de los fundadores del pragmatismo. Nació en la ciudad de Nueva York y fue el mayor de cinco hermanos, entre los que se encontraban el novelista Henry James y la cronista Alice James. Su padre, Henry James, senior, fue un heterodoxo filósofo de la religión profundamente influido por el pensamiento de Swedenborg, parte del cual tiene que ver con la posterior fascinación de James por la investigación psicológica.

La familia James se instaló en Cambridge, Massachusetts, pero el padre insistió en que sus hijos obtuvieran una educación europea, por lo cual los viajes prolongados a Inglaterra y al continente se convirtieron en algo rutinario. Esta conducta hizo que James fuese multilingüe y extraordinariamente cosmopolita. De hecho, un tema importante en la vida personal y creativa de James fue la profunda división que experimenta entre lo europeo y lo americano: se sintió practicando una especie de bigamia «coqueteando con demasiados países».

Como persona, James fue un sujeto extraordinariamente sensible ante las experiencias psíquicas y físicas. Podría ser descrito como un individuo «neurasténico» –afligido con continuas manifestaciones psicosomáticas tales como la dispepsia, problemas de visión y depresión clínica–. En 1868 puede recordar una profunda experiencia personal, un «horrible temor ante su propia existencia». En dos anotaciones de su diario en 1870, James contempla en primer lugar el suicidio y luego pronuncia su fe en el libre albedrío y su resolución a actuar sobre la creencia de «hacer, sufrir y crear».

Bajo la influencia del trabajo experimental en psicología, en germen por aquel entonces, James intenta fundamentar, sobre bases empíricas, su creencia en el yo como algo prometeico, como algo que se hace a sí mismo y no como un resultado de la

herencia o del contexto social. Esta doctrina tan extrema de la individualidad se ve apuntalada por su ataque a las doctrinas neohegelianas y asociacionistas. Vino a sostener que estas aproximaciones al problema no atienden a la realidad empírica presente en las relaciones humanas que hacen de éstas algo experimentado de una manera afectiva, ni a la realidad de la conciencia como una «corriente», más que como un aspecto de lo Absoluto o simplemente como una caja que contiene una cadena de conceptos que corresponden a impresiones simples de los sentidos.

En 1890, James publica la que es su obra maestra, *The Principles of Psycology (Principios de psicología),* la cual le sitúa como el máximo exponente de la psicología en el mundo euro-americano. Se trata de un compendio exhaustivo y crítico que abarca prácticamente toda la literatura existente hasta la fecha en psicología, aunque también afirma que esta disciplina se encuentra aún en su infancia. James consideró que los problemas que había desenterrado sólo podían ser entendidos desde una aproximación filosófica.

James sólo tuvo una titulación académica, una licenciatura en Medicina obtenida por la Universidad de Harvard, y su primera actividad docente en esa misma Universidad estuvo dedicada a la Anatomía y la Fisiología. Más tarde llegó a ser profesor de Psicología, pero durante la redacción de los *Principles* empezó su etapa como profesor de Filosofía junto a Royce y Santayana. A partir de 1890 James considera que los principales problemas que le atañen tienen un componente filosófico en su base, razón por la que inicia una intensa investigación en temas de tipo epistemológico y metafísico; en particular, le llega a absorber la «cuestión religiosa».

The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy (Voluntad de creer) se publica en 1897. El ensayo más importante de esta obra, «The Will to Believe», ha sido considerablemente malinterpretado, debido en parte a que se apoya sobre supuestos metafísicos no publicados y en parte, también, a que se pronuncia de forma agresiva contra los dogmas reinantes del darwinismo social y el absolutismo neohegeliano, los cuales denigran el poder personal del individuo. Para James, no se puede obtener una conclusión, fijar una creencia o sostener una máxima de tipo moral o religioso, a menos que todas las sugerencias relativas a las posiciones alternativas hayan sido examinadas. Sucede, además, que hay nuevas alternativas que sólo se descubren cuando se va más allá del propio marco de referencia, cuando se persigue la novedad y la «voluntad de creer» en posibilidades más allá del conocimiento actual.

El riesgo existente en este tratamiento de la vida humana se precisa más adelante en los ensayos titulados «The Dilemma of Determinism» y «The Moral Philosopher and the Moral Life», en los cuales se pone de manifiesto la irreductible ambigüedad, la presencia de azar, y la convenencia de lo tentativo en nuestros juicios.

Tras presentar sus Guifford Lectures en 1901-1902, James publicó su obra clásica, *The Varieties of Religious Experience (La variedad de la experiencia religiosa),* que combina su interés en los estados psíquicos, tanto sanos como enfermos, y le concede la oportunidad de presentar de nuevo su creencia en el hecho de que la vida humana se caracteriza por una vasta cadena de aspectos personales, culturales y religiosos, que no pueden, y no deben, ser reducidos los unos a los otros. Para James, las «peculiaridades reales del mundo» deben ser centrales en cualquier discusión filosófica de la verdad. En sus Hilbert Lectures de 1909, publicadas bajo el título de *A Pluralistic Universe,* James intenta representar este sentido de la pluralidad, la apertura, y la variedad de la experiencia humana en una trama muy amplia, el vasto logro de la conciencia, entendida en un sentido cosmológico.

Era un hecho desconocido por la mayoría, salvo unos pocos interlocutores filosóficos, que James había estado rellenando con asiduidad una serie de cuadernos de notas con reflexiones sobre el problema mente-cuerpo y la relación entre significado y verdad y con reflexiones también sobre una exploración filosófica y una extensión de su doctrina de las relaciones tal y como se encuentra previamente en los *Principles*. En 1904-1905 James publica una serie de ensayos, reunidos póstumamente en 1912, sobre el significado de la experiencia y el problema del conocimiento. En una carta a François Pillon en 1904 escribe: «Mi filosofía es lo que yo llamo un empirismo radical, un pluralismo, un *tijismo,* que representa el orden como algo que se conquista continuamente y que está siempre haciéndose». Siguiendo lo que ya se afirma en su ensayo de 1889 titulado «On Some Omissions of Introspective Psychology» y su capítulo sobre «The Stream of Thought» en los *Principles,* James considera como algo dado que las relaciones entre las cosas son equivalentemente experimentadas como las cosas en sí mismas. En consecuencia, «el único significado de la esencia es teleológico, y esa clasificación y concepción son armas puramente teleológicas de la mente».

La descripción de la conciencia como una corriente que tiene un cauce y un objetivo y que es selectiva a lo largo de su actuación, le permite dar el siguiente paso, la formulación de su epistemología pragmática, una que se ve influida por la propia de Peirce y que es, no obstante, diferente a ella. *Pragmatism (Pragmatismo),* publicada en 1907, hizo furor al otro lado del Atlántico, porque es ahí donde sostiene con descaro que «la verdad *resulta*

ser una idea. Ésta *llega a ser* verdad, se *hace* verdadera por los hechos». Introduce también la afirmación filosóficamente relevante según la cual las «teorías» deben «funcionar». En realidad, lo que pretende afirmar es que una proposición no puede ser considerada como verdadera independientemente de sus consecuencias, tal y como éstas son juzgadas en la experiencia.

La prosa de James, especialmente en su *Pragmatism,* alterna con un estilo chispeante la claridad y sencillez. Esto ha llevado tanto al oscurecimiento de sus intenciones como a mostrar al lector una falsa impresión de simplicidad. James no niega la definición estándar de la verdad como una afirmación proposicinal acerca de lo que hay, pero escribe «pobre de aquel cuyas creencias juegan rápido y pierden con el orden que las realidades siguen en la experiencia; éstas nunca le llevarán a parte alguna o bien le conducirán a establecer falsas conexiones». En cualquier caso, considera esta estructura como un simple prólogo de la creatividad de la mente humana». También en *Pragmatism,* al hablar del mundo como «realmente maleable», sostiene que el hombre es capaz de engendrar verdades por encima de la realidad. Esta tensión entre un James considerado como un empirista radical que defiende una dimensión relacional roma y tenaz que se nos da en la experiencia, y un James que resulta ser un idealista pragmático que apela al poder constitutivo del yo prometeico para crear su propio mundo personal, discurre a lo largo de toda su obra.

James se angustió e irritó profundamente ante la cantidad, tipo y virulencia de las críticas despertadas por su *Pragmatism*. Intentó responder a esas críticas con un libro formado por ensayos muy dispares, *The meaning of Truth (El significado de la verdad)* (1909). El libro hizo poco por persuadir a sus críticos. Puesto que la mayoría de ellos no eran conscientes de su metafísica radicalmente empírica y tampoco de sus trabajos no publicados, el pragmatismo de James permaneció como una doctrina malentendida hasta la publicación del estudio magistral de Perry en dos volúmenes titulado *The Thought and Character of William James* (1935).

En torno a 1910, la dolencia cardiaca de James empeoró. Decidió entonces viajar por Europa en busca de algún remedio, siendo plenamente consciente de que se trataba de un viaje de despedida. Poco después de volver a su casa de verano en Chocorua, New Hampshire, murió. Un mes antes había dejado dicho en un manuscrito (publicado póstumamente en 1911) bajo el título de *Some Problems in Philosophy [Algunos problemas sobre filosofía]):* «digamos que mediante esto yo esperaba poder completar mi sistema, el cual parece ahora mucho más un arco construido sólo por un lado». Incluso si hubiera vivido mucho más, cabe pensar que la otra parte del arco nunca hubiera terminado de aparecer, ya que su filosofía estaba íntimamente ligada a la búsqueda de lo novedoso, lo sorprendente y lo plural, negando el carácter definitivo de cualesquiera conclusiones. Nos advirtió que la «experiencia misma, considerada en general, puede crecer por sus bordes» y que no importa lo laudables o seductores que puedan ser nuestros objetivos personales, «la vida siempre está en los tránsitos».

Una colección de *Works of William James,* incluyendo sus manuscritos inéditos, ha sido reunida en una edición crítica exhaustiva en 19 volúmenes por Harward University Press (1975-1988). Su obra puede ser vista como una imaginativa puerta de entrada al siglo XX. Sus ideas resuenan en la obra de Royce, Unamuno, Niels Bohr, Husserl, M. Montessori, Dewey y Wittgenstein.

Véase también DEWEY, PEIRCE, PRAGMATISMO.

JJM

JANSENISMO, colección de doctrinas propuestas por reformadores católicos, eclesiásticos y eruditos durante los siglos XVII y XVIII. Se caracteriza por su apoyo a una doctrina de la predestinación en la que se concede una importancia especial a la caída de Adán, a una gracia eficaz e irresistible, a una redención, elección y reprobación limitadas. Aprovechando el tema del libre albedrío y la gracia, que no se habían conseguido cerrar en el Concilio de Trento (1545-1563), un obispo flamenco, Cornelius Jansen (1585-1638), consiguió afianzar el resurgimiento agustiniano habido durante el siglo XVII elaborando una compilación de las doctrinas de san Agustín contrarias a Pelagio. Estas posiciones fueron difundidas por Saint Cyran y Antoine Arnaud (*Sobre la comunión frecuente,* 1643), siendo también adoptadas por las congregaciones de religiosas de Port-Royal y defendidas contra los ataques de los jesuitas por Pascal *(Cartas provinciales,* 1656-1657). Consiguieron difundirse por el mundo católico durante más de 150 años. Fueron finalmente condenadas por el papa Inocencio X *(Cum Occasione,* 1653) y combatidas por Luis XIV y la Iglesia francesa (el formulario de 1661), consiguiendo, no obstante, sobrevivir fuera de Francia y rearmarse para lanzar una contraofensiva. El denominado «segundo jansenismo» de Pasquier Quesnel (1634-1719), condenado por el papa Clemente XI *(Unigenitus,* 1713), fue menos agustiniano, más rigorista, abogando a favor del presbiterianismo y el galicanismo.

J-LS

JASPERS, KARL THEODOR (1883-1969), psicólogo y filósofo alemán, uno de los representantes más destacados del movimiento existencialista (aunque rechazó el «existencialismo» por suponer distor-

sión de la filosofía de la existencia). Entre 1901 y 1908 Jaspers estudia Derecho y Medicina en las universidades de Heidelberg, Múnich, Berlín y Gotinga. Concluyó sus estudios con un doctorado en Medicina *(Nostalgia y crimen)* por la Universidad de Heidelberg (en la que permaneció hasta 1948). Desde 1908 a 1915 trabajó como voluntario en una clínica psiquiátrica y publicó la que sería su primera obra de importancia *(Allgemeine Psychopathologie,* 1913). Tras su ejercicio de habilitación en psicología (1913) Jaspers empezó a ejercer como *Privatdocent*. En 1919 publica *Psychologie der Weltanschauung (Psicología de la cosmovisión).* Dos años más tarde se convierte en profesor de filosofía. Debido a sus convicciones personales y su matrimonio con Gertrud Mayer (de origen judío), el gobierno nazi le destituyó en 1937 y retiró todas sus publicaciones. Su mujer y él escaparon finalmente a la deportación gracias a que el ejército estadounidense liberó la ciudad de Heidelberg unos pocos días antes de la fecha fijada, el 14 de abril de 1945. En 1948 aceptó una plaza de profesor en la Universidad de Basilea.

Como estudiante, Jaspers experimentó una intensa aversión a la filosofía académica. De todas formas, según fue adquiriendo mayores conocimientos en psiquiatría y psicología, cada vez fue reconociendo con mayor claridad que tanto el estudio de los seres humanos como el significado de la investigación científica señalan preguntas y problemas que demandan sus propios pensamientos y reflexiones. Jaspers ofrece un tratamiento sistemático de los mismos en su obra en tres volúmenes titulada *Philosophie* (1931; con una adenda de 1956) y en las 1.100 páginas de *Von der Wahrheit (De la verdad,* 1947). En el primer volumen («La orientación filosófica del mundo») discute el lugar y el significado de la filosofía con respecto a la situación humana en general y las disciplinas científicas en particular. En el segundo («Clarificación de la existencia»), opone el estilo imperativo del conocimiento objetivo (científico) con la conciencia de la posibilidad (y en esencia no objetiva) que se manifiesta en nuestro ser en autorrelación, comunicación e historicidad. En el tercer volumen («Metafísica») se concentra en el significado de la trascendencia tal y como se manifiesta en señales llamativas (de la naturaleza, la historia, la consciencia, el arte, etc.) de la existencia posible bajo y contra el impacto del embarrancamiento.

Von der Wahrheit es el primer volumen de una obra en proyecto dedicada a la lógica filosófica (cfr. H. Saner y M. Hänggi [eds.], *Nachlaβ zur philosphischen Logik,* 1991) en el que desarrolla los aspectos más formales de su filosofía, entendida como una «periecontología» (ontología de lo que limita, *des Umgreifenden,* cuyos modos de ser son la conciencia, la mente, la existencia, el mundo, la trascendencia, y la razón) y como una clarificación de los orígenes. En estas obras se centra en la «filosofía existencial» entendida como «ese tipo de reflexión a través de la cual el hombre intenta llegar a ser él mismo porque al pensar llega a hacer uso de todo el conocimiento real y por el hecho de que es también capaz también de trascenderlo. Este pensamiento no reconoce objetos, sino que clarifica y potencia al mismo tiempo el ser de aquel que piensa de este modo» *(Philosophische Autobiographie,* 1953).

En su búsqueda de una existencia auténtica en conexión con la elaboración de la «fe filosófica» en la razón y la verdad, Jaspers tuvo que alcanzar una comprensión bastante completa de la historia filosófica, política y religiosa, así como una evaluación bastante adecuada del momento presente. Su objetivo se acabó convirtiendo en la búsqueda de una filosofía del mundo entendida como una posible contribución a la paz universal. Para ello se contaría con un espíritu de libertad y una comunicación sin limitaciones y de una apertura de miras y una confianza no constreñida. Junto con una historia general de la filosofía *(Die groβen Philosophen I,* 1957; II y III 1981) y numerosas monografías (sobre Nicolás de Cusa, Descartes, Leonardo da Vinci, Schelling, Nietzsche, Strindberg, Van Gogh, Weber), Jaspers escribió también sobre temas como el de la Universidad *(Die Idee der Universität,* 1946), la situación espiritual de la época *(Die geistige Situation der Zeit,* 1931), el significado de la historia *(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* 1949, en el que desarrolla la idea de un «período axial»), la cuestión de la culpabilidad *(Die Shuldfrage,* 1946), la bomba atómica *(Die Atombombe und die Zukunft des Menschen,* 1958), sobre política alemana *(Wohin treibt die Bundesrepublik?,* 1966). También escribió sobre teología y asuntos religiosos *(Die Frage der Entymythologisierung. Eine Diskussion mit Rudolf Bultmann,* 1954; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* 1962; *La fe filosófica ante la revelación,* 1968).

WD

Jean Poinsot, véase **Juan de Santo Tomás.**

***jen*,** término perteneciente a la tradición filosófica china, importante en el confucianismo, y traducido, entre otras formas, como «afectuosidad», «humanidad» o «bondad». Los eruditos no se muestran de acuerdo con respecto a si tiene el significado básico correspondiente a algún rasgo distintivo de ciertos clanes aristocráticos o el significado básico de «afecto», especialmente aquel que muestra el gobernante respecto de sus súbditos. En el pensa-

miento confuciano, se suele emplear para referirse tanto a una especie de ideal omnicomprensivo para los seres humanos (cuando se usa de este modo, se suele traducir como «humanidad» o «benevolencia») como, de una forma más concreta, a los atributos deseables en un compromiso emocional hacia los seres vivos, cuyo grado y naturaleza varían de acuerdo con la relación de la persona con tales cosas (cuando se usa de este otro modo, se suele traducuir como «bondad»). Los pensadores confucianos posteriores explican el *jen* en términos de la unidad en un solo cuerpo con todas las cosas, y de ahí el hecho de ser sensible y sentirse comprometido con su bienestar. En el terreno político, los confucianos consideran el *jen* como una especie de fundamento ideal del gobierno. Un gobernante con *jen* se preocupará de la gente y ésta será atraída hacia ese gobernante y encontrará inspiración para ser mejores. Un gobernante como éste tendrá éxito en el mantenimiento del orden y carecerá de rivales, llegando a ser un auténtico rey *(wang)*.

Véase también CONFUCIANISMO.

K-LS

JEN HSIN, véase **TAO-HSIN, JEN-HSIN.**

JENÓCRATES, véase **ACADEMIA.**

JENÓFANES *(ca.* 570-*ca.* 475 a.C.), filósofo griego; propuso una concepción idealizada de la divinidad y fue el primero de los presocráticos en proponer tesis epistemológicas. Nacido en Colofón, una ciudad jónica griega de la costa de Asia Menor, emigró en su adolescencia al Occidente griego (Sicilia e Italia meridional). La influencia formativa de los milesios es evidente en su racionalismo. Es el primero de los presocráticos del que disponemos no sólo de informes antiguos, sino también de unas cuantas citas literales –fragmentos de sus «sátiras» (*Silloi*) y otros poemas didácticos.

Jenófanes ataca la concepción del mundo de Homero, Hesiodo y la religiosidad tradicional griega: es un ultraje que los poetas atribuyan defectos morales a los dioses. La religión tradicional refleja prejuicios regionales (dioses rubios para los norteños; dioses negros para los africanos). En realidad, los dioses antropomorfos reflejan el último prejuicio, el del punto de vista humano («Si las reses, los caballos o los leones... pudieran dibujar imágenes de los dioses...», fragmento 15). Hay un único dios «supremo», que en nada se parece a los seres humanos; percibe sin la ayuda de órganos, cambia sin «moverse» por medio del mero poder de su voluntad. El arco iris no es un signo de Zeus; no es más que una formación nubosa de un tipo especial. Ni el Sol ni la Luna son dioses. Todos los fenómenos de los cielos, desde el elusivo «gemelos de Zeus» (Fuego de Santelmo) hasta el Sol, la Luna y las estrellas son variedades de formaciones nubosas. No hay misteriosas regiones infernales; los familiares estratos de la Tierra se extienden hasta el infinito. El único límite cósmico es el visible a nuestros pies: el límite horizontal entre la tierra y el aire. Es digno de destacar que Jenófanes atempera sus afirmaciones teológicas y cosmológicas con una reserva epistemológica: lo que ofrece son sólo «conjeturas».

En la Antigüedad tardía Jenófanes fue considerado el fundador de la Escuela de Elea y sus doctrinas fueron asimiladas a las de Parménides y Meliso. Esto no parece tener más fundamento que la insistencia de Jenófanes en la unidad y completa inmovilidad de Dios.

Véase también ESCUELA ELEÁTICA, PRESOCRÁTICOS.

APDM

JENOFONTE *(ca.* 430-*ca.* 350 a.C.), soldado e historiador griego, autor de varios diálogos socráticos y, además, de importantes obras de historia, educación, teoría política y otros temas. Le interesaba la filosofía y era un agudo e inteligente «pensador social», cuyas opiniones sobre la moral y la sociedad han ejercido su influencia durante siglos. Su perspectiva del carácter y significación moral de Sócrates proporciona un valioso complemento y corrección de las opiniones más conocidas de Platón.

Los diálogos socráticos de Jenofonte, los únicos junto con los de Platón que han sobrevivido intactos, nos ayudan a tener una imagen más amplia del diálogo socrático como género literario. También proporcionan preciosas indicaciones sobre el pensamiento y carácter de otros seguidores de Sócrates, como Antístenes y Alcibíades. La obra socrática más rica y extensa de Jenofonte es *Memorabilia,* o «Memorias de Sócrates», que subraya la autosuficiencia de Sócrates y su efecto benéfico sobre sus compañeros. La *Apología de Sócrates* y el *Simposio* de Jenofonte fueron probablemente concebidos como respuestas a la *Apología* y el *Simposio* de Platón. El diálogo socrático de Jenofonte sobre la gestión de la hacienda, el *Oeconomicus,* es valioso por la teoría social subyacente y por las pruebas que aporta a propósito del papel y *status* de la mujer en la Atenas clásica.

Véase también SÓCRATES.

DRM

JEN-YÜ, véase **T'IEN LI, JEN-YÜ.**

JERARQUÍA, división de los objetos matemáticos en clases de acuerdo con un orden que refleja su complejidad. En torno a finales del siglo XIX y principios del XX, diversos especialistas interesados en la «teoría descriptiva de conjuntos» formados por nú-

meros reales definen y estudian dos sistemas de clasificación para conjuntos de números reales, el de Borel (debido a Émile Borel) y las jerarquías de tipo G. En la década de 1940, los lógicos interesados en el problema de la recursión y la definibilidad (principalmente Stephen Kleene) introducen y estudian otras jerarquías (la aritmética, la hiperaritmética y la analítica) sobre los números reales (identificados con conjuntos de números naturales) y los conjuntos de los números reales. La relación entre este trabajo y el precedente se hace explícita en la década de 1950 gracias a los desarrollos de Addison. Otros tipos de jerarquías han sido también introducidos en otros ámbitos de la lógica. Todas estas jerarquías tienen al menos el siguiente punto en común: dividen una clase de objetos matemáticos en subclases sujetas a un orden natural bien-fundado (por ejemplo, por inclusión conjuntista) que refleja la complejidad (en un sentido que es específico a la jerarquía que se analiza) de los objetos que éstas contienen. En lo que sigue se describen diversas jerarquías a partir del estudio de la definibilidad.

Jerarquías de fórmulas. Considérese un lenguaje formal *L* los cuantificadores «$\forall$» y «$\exists$». Dado un conjunto *B* de fórmulas en *L,* se define una jerarquía que trata a los elementos de *B* como «básicos». Sea $\Pi_0 = \Sigma_0 = B$. Supóngase además que ya se han definido los conjuntos Π_n y Σ_n. Ahora Π_{n+1} = el conjunto de todas las fórmulas de la forma $Q_1 \vee_1 ... Q_m \vee_m \varphi$ donde $v_1,..., v_m$ son variables distintas, $Q_1,..., Q_m$ son todos ellos cuantificadores universales de la forma «$\forall$», $m \geq 1$, y $\varphi \in \Sigma_n$. Y como parece obvio, Σ_{n+1} = el conjunto de todas las fórmulas de esa forma en las que $Q_1,..., Q_m$ son todos ellos cuantificadores existenciales «$\exists$» y $\varphi \in \Pi_n$.

A continuación se ofrecen dos jerarquías para lenguajes centrados en la aritmética. Considérense que las contantes lógicas son funciones de verdad y tómense los cuantificadores «$\forall$» y «$\exists$».

1. Sea L^0 = el lenguaje de primer orden de la aritmética basado en «=», una constante binaria «<», una constante de individuo para 0, constantes de función para la operación sucesor, la suma, y multiplicación. «Primer orden» significa que las variables ligadas son todas ellas de primer orden (toman valores sobre individuos) aunque se admitan variables de segundo orden (que toman valores sobre propiedades o conjuntos de individuos) que permanecen libres. Sea *B* = el conjunto de fórmulas acotadas, es decir, aquellas que están formadas por fórmulas atómicas haciendo uso de conectivas y cuantificación acotada: si φ es acotada también lo son $\forall v (v < \tau \supset \varphi)$ y $\exists v (v < \tau \ \& \ \varphi)$.

2. Sea L^1 = el lenguaje de segundo orden de la aritmética (formado a partir de L^0 admitiendo variables acotadas de segundo orden); sea *B* = el conjunto de fórmulas en las que ninguna variable de segundo orden está acotada y tómense las variables $v_1,..., v_m$ como variables de segundo orden.

Jerarquías de los conjuntos definibles. 1) Jerarquía aritmética. Dado un conjunto de números naturales *A* (admitiendo que este objeto sea un número «real»), $A \in \Pi^0_n$ [o Σ^0_n] si y sólo si *A* puede ser definido en el modelo estándar de la aritmética (es decir, aquel en el que la constante individual 0 corresponde al 0, etc., y con las variables de primer orden tomando valores sobre los números naturales) por una fórmula de L^0 en la categoría Π_n, [respectivamente Σ_n] tal y como ésta se describe en el apartado 1 del epígrafe anterior. Sea $\Delta^0_n = \Pi^0_n \cap \Sigma^0_n$. De este modo se obtiene:

$$\Pi^0_0 = \Sigma^0_0 \subseteq \Delta^0_1 \begin{array}{c} \subsetneq \ \Pi^0_1 \ \subsetneq \\ \subsetneq \ \Sigma^0_1 \ \subsetneq \end{array} \Delta^0_2 \begin{array}{c} \subsetneq \ \Pi^0_2 \ \subsetneq \\ \subsetneq \ \Sigma^0_2 \ \subsetneq \end{array} \Delta^0_3 \ldots$$

De hecho, todas estas inclusiones son propias. Esta jerarquía clasifica los números reales que son lo suficientemente simples como para poder ser definidos mediante fórmulas aritméticas. Por ejemplo: $\exists y \ x = y + y'$ define el conjunto de los números naturales impares que denominaremos «impares». Es obvio que la fórmula anterior es del tipo Σ_1 y por tanto *impares* $\in \Sigma^0_1$. Pero *impares* se define también por medio de una fórmula del tipo Π_1, y por tanto *impares* $\in \Pi^0_1$, dando lugar, según lo anterior, a que *impares* $\in \Delta^0_1$. De hecho, Σ^0_1 es la clase de los conjuntos de números reales recursivamente enumerables, mientras que Δ^0_1 es la clase de los números reales recursivos. La clasificación de los reales mediante la jerarquía aritmética refleja la complejidad de las fórmulas que los definen. Difiere de la clasificación en términos de la noción de los *grados de insolubilidad* que reflejan la idea de una complejidad computacional comparativa; no obstante, existen conexiones entre estas dos clasificaciones.

La jerarquía aritmética se extiende a conjuntos de números reales (haciendo uso de una variable libre de segundo orden en los enunciados que los definen). Por ejemplo, «$(\exists x)(Xx \ \& \ \exists y \ y = x + x)$» $\in \Sigma_1$ define el conjunto de los números reales que tienen un número impar en su extensión. Este conjunto pertenece, por tanto, a la clase Σ^0_1.

2. Jerarquía analítica. Dado un número real *A*, diremos que $A \in \Pi^1_n$ [Σ^1_1] si y sólo si *A* se define (sobre el modelo estándar de la artimética con variables de segundo orden tomando valores sobre los conjuntos de los números naturales) por medio de una fórmula de L^1 en Π_n (en Σ_n respectivamente) tal y como se describe en el apartado 2 del epígrafe anterior; $\Delta^1_n = \Pi^1_n \cap \Sigma^1_n$. Y lo mismo se cumple para conjuntos de números reales. La cadena de

inclusiones que se ha descrito más arriba sirve para este caso si se reemplaza el superíndice 0 por el 1. Esta jeraquía clasifica todos los reales y los conjuntos de los números reales que son lo suficientemente simples como para admitir definiciones analíticas (esto es, aritmética de segundo orden).

El subíndice «*n*» en «Π^0_n», etc., toma valores sobre los números naturales. No obstante, la jerarquía aritmética se prolonga en un sentido ascendente hacia el nivel transfinito por medio de lo que se denomina la jerarquía analítica-ramificada. Sea R_0 la clase de los reales aritméticos. Para cualquier ordinal α sea $R_{\alpha+1}$ la clase de todos los conjuntos de números reales definibles por medio de fórmulas de L^1 en los que las variables de segundo orden toman valores tan sólo sobre los reales en R_α –este requisito es el que impone ramificación–. En el caso de un ordinal límite λ, $R_\lambda = U_{\alpha<\lambda} R_\alpha$. Cada uno de los R_α, para $\alpha > 0$, se «jerarquiza» a continuación usando la clasificación para definir fórmulas que se ha introducido en el apartado 1 del epígrafe anterior. Este proceso finaliza arrojando nuevos reales en un ordinal contable que se denomina β_0. Todos los reales clasificados por esta jerarquía resultan estar en Σ^1_2. El segmento inicial de esta jerarquía para el cual sucede que los ordinales son recursivos (esto es, constructivos) forma la jerarquía hiperaritmética; los reales que se agrupan en esa clase son, precisamente, los reales Δ^1_1.

Las jerarquías anteriores surgen en el dominio de la aritmética. Otras jerarquías similares surgen en la teoría de conjuntos; así, por ejemplo, al traducir el «proceso» que produce la jerarquía analítica ramificada a la teoría de conjuntos se obtiene la jerarquía constructible, definida por Gödel en su monografía de 1939 sobre la hipótesis del continuo.

Véase también ANÁLISIS MATEMÁTICO, GRADOS DE INSOLUBILIDAD, TEORÍA DE CONJUNTOS.

HTH

JERARQUÍA ANALÍTICA, véase **JERARQUÍA.**

JERARQUÍA CHOMSKIANA DE LOS LENGUAJES, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

JERÁRQUICO, SISTEMA, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

JEVONS, WILLIAM STANLEY (1835-1882), economista, lógico y filósofo de la ciencia británico. En economía, contribuyó a aclarar la idea del valor, sosteniendo que consiste en una función de utilidad. Los teóricos posteriores imitaron su uso del cálculo y de otras herramientas matemáticas para alcanzar resultados teóricos. Su enfoque constituye un anticipo de la idea de utilidad marginal, una noción básica en la economía moderna. Jevons consideró inadecuada la lógica de J. S. Mill, optando por la nueva lógica simbólica de Boole. Una contribución que ha perdurado es la introducción del concepto de una disyunción incluyente, donde «o» ha de interpretarse como «una de dos, o ambas». Como ayuda a la enseñanza de la nueva lógica de clases y proposiciones, Jevons inventó su «piano lógico». En oposición a la confianza mostrada en la inducción por Mill y Whewell, quienes sostienen, aunque por diferentes razones, que la inducción puede llegar a arrojar verdades exactas y necesarias, Jevons ha opinado que la ciencia arroja sólo aproximaciones y que cualquier ajuste perfecto entre la teoría y las observaciones debe ser considerado como base para sospechar que estamos equivocados y no para pensar que estamos en lo cierto. Jevons introdujo la teoría de la probabilidad para mostrar de qué forma es posible evaluar hipótesis rivales. Fue un pensador subjetivista que consideró que la probabilidad es una medida de lo que un sujeto perfectamente racional podría creer dada la evidencia disponible.

Véase también INDUCCIÓN, PROBABILIDAD, UTILITARISMO.

REB

***JHĀNA*,** un término empleado por la tradición budista Theravada que significa «reflexión» o «contemplación» y que se suele traducir como «meditación». Éste es uno de los muchos términos que se utilizan para describir tanto las técnicas de meditación como los estados de conciencia que resultan del uso de dichas técnicas. *Jhāna* tiene un uso técnico específico: denota una serie jerárquicamente ordenada de cuatro (a veces cinco) estados de conciencia, estados que se producen por una reducción gradual en el rango de la experiencia afectiva. El primero de estos estados incluye cinco factores mentales, que suponen distintos tipos de afecciones y de funciones cognitivas, mientras que el último consiste en la ecuanimidad, una condición independiente de las afecciones.

Véase también *SAMATHA, VIPASSANĀ*.

PJG

JOAQUÍN DE FIORE (*ca.* 1132/1135-1202), místico italiano que ingresó en la orden cisterciense, donde llegó a ser abad, tras su retorno de un viaje a Tierra Santa. Posteriormente se retira a Calabria, en el sur de Italia, donde fundó la Orden de San Giovanni en Fiore. Dedicó el resto de su vida a la meditación y a registrar sus visiones proféticas. En sus principales obras, *Liber concordiae Novi ac Veteri Testamenti (El libro de las concordacias entre el Nuevo y el Antiguo Testamento,* 1519), *Expositio in Apocalypsim* (1527), y *Psalterium decem chordarum* (1527), ilustra el significado profundo de la histo-

ria tal y como ésta es percibida en sus visiones. La historia se desarrolla en patrones que coexisten formando pares o tríos. Los dos testamentos representan la historia dividida en dos fases que terminan en el Primer y en el Segundo Advenimiento, respectivamente. La historia progresa también a través de etapas que se muestran en correspondencia con la Santísima Trinidad. La Era del Padre es la de la ley; la del Hijo corresponde a la gracia y termina aproximadamente en torno a 1260; y la Era del Espíritu es la que habrá de dar lugar a una Iglesia espiritualizada. Algunas órdenes monásticas como la de los franciscanos y la de los dominicos se vieron ellas mismas como miembros de esa era final de espiritualidad e interpretaron las profecías de Joaquín como una invitación a superar las instituciones eclesiásticas del momento. Algunos de sus puntos de vista fueron condenados por el concilio Lateranense de 1215.

PGAR

JOHNSON, W(ILLIAM) E(RNEST) (1858-1931), filósofo británico, profesor de psicología y lógica en la Universidad de Cambridge. Su *Logic* fue publicada en tres partes: Parte I (1921); Parte II, *Demostrative Inference: Deductive and Inductive* (1922), y Parte III, *The Logical Foundations of Science* (1924). Nunca llegó a completar una Parte IV dedicada a la probabilidad, pero en 1932 *Mind* publicó tres de sus capítulos. Las restantes publicaciones de Johnson, todas ellas en *Mind,* no fueron numerosas. La nota para la discusión titulada «On Feeling as Indifference» (1888) se ocupa de los problemas de clasificación. «The Lógical Calculus» (tres partes, 1892) propone una teoría adverbial de la experiencia. La influencia filosófica de Johnson en Cambridge excede a la que tienen estas publicaciones, como se puede fácilmente ver a partir de las referencias que hace a su persona John Neville Keynes en *Studies and Exercises in Formal Logic* y de las que hace el hijo de este último en *A Treatise on Probability*.

Su *Logic* contiene tratamientos originales y diferenciados de la inducción, la metafísica, la filosofía de la mente y la lógica filosófica. Su teoría de la inferencia propone un tratamiento de la implicación que es alternativo al que sostienen Russell y Whitehead en los *Principia Mathematica*. Acuñó el término «definición ostensiva» e introdujo la distinción entre determinados y determinables.

Véase también DETERMINABLE, INFERENCIA.

DHS

JÓVENES HEGELIANOS, véase **HEGEL.**

***JU*,** véase **CONFUCIANISMO.**

JUAN CHI (210-263), filósofo chino neotaoísta. Entre los escritos que nos han llegado los más importantes son el *Ta-Chuang lun (El discurso de Chuang Tzu)* y el *Ta-jen hsien-sheng chuan (Biografía del gran hombre y maestro)*. La idea de naturalidad es la que domina la obra de este autor. El «gran hombre» carece de egoísmo y se encuentra perfectamente reconciliado con su propia naturaleza y con el orden natural de las cosas. Por el contrario, en la tradición ortodoxa *(ming-chiao)* se suprime el carácter abierto de la persona y la sinceridad para asegurarse el propio beneficio. Desde el punto de vista político, *tzu-jan* promueve un estado prístino autogobernado que viene a constituir una especie de versión taoísta del anarquismo. De todos modos, el «gran hombre» constituye un símbolo poderoso no sólo por su amenaza a la monarquía o por su rechazo ante la ambición mundana, sino porque es capaz de dar lugar a un proceso destinado a revitalizar el gobierno del *tao*.

Véase también NEOTAOÍSMO.

AKLC

JUAN DAMASCENO, véase **JUAN DE DAMASCO.**

JUAN DE DAMASCO, SAN, conocido también como Juan Damasceno *(ca.* 675-*ca.* 750), teólogo griego y doctor de la Iglesia de Oriente. Nacido en el seno de una familia acomodada de Damasco, se formó en el pensamiento griego, árabe e islámico. Llegó a alcanzar una alta posición en el gobierno, a la cual renunció tras las llegada al poder del califa Abdul Malek, contrario al cristianismo. Tras esto, se hizo monje en el año 700 y marchó a vivir a las afueras de Jerusalén. Dejó una larga lista de escritos, algunos de los cuales no son más que compilaciones de textos más antiguos. El sínodo iconoclasta del 754 condenó sus tesis a favor de la veneración de las imágenes vertidas en los tres *Discursos contra los iconoclastas* (726-730), pero su ortodoxia fue confirmada en el 787 durante el segundo concilio de Nicea. Su *Fuentes del conocimiento* consta de una «Dialéctica», una historia de las herejías, y una exposición de la ortodoxia. Considerado como santo a partir de finales del siglo VIII, fue muy respetado en Oriente y estimado por Occidente durante la Edad Media como un representante oriental del pensamiento ortodoxo.

JLO

JUAN DE SALISBURY *(ca.* 1120-1180), prelado y humanista erudito inglés. En el período que va del 1135 al 1141, estudió dialéctica con Pedro Abelardo y teología con Gilberto de Poitiers en París. Es posible que durante esa etapa estudiase también gramática, retórica y parte del *quadrivium* con Guillermo de Conches en la Escuela Catedralicia de

Chartres. A partir de 1147 fue miembro de la curia romana, secretario de Teobaldo, arzobispo de Canterbury, y amigo de Thomas Becket. En recompensa al papel desempeñado en la canonización de Becket, el rey Luis VII de Francia le otorgó el obispado de Chartres en 1176.

Aunque fue un estudiante de filosofía destacado, sería erróneo clasificarlo como filósofo. En sus cartas, en sus biografías de Anselmo y de Becket, así como en *Memorias de la corte papal* (1148-1152), suministra, en lo que es, posiblemente, la mejor imitación de un latín clásico, un tratamiento de algunas de las ideas, sucesos y personalidades más importantes de su tiempo. Ni estas obras ni su *Polycraticus* o su *Metalogicon,* por las que es más conocido, son tratados filosóficos sistemáticos. El *Polycraticus* es considerado, no obstante, uno de los primeros tratados medievales que se ocupa por extenso de la teoría política. En él se mantiene que si un gobernante no legisla de acuerdo con la ley moral natural, la resistencia legítima puede llegar a incluir su asesinato. En el *Metalogicon,* por el contrario, discute, en un estilo humanista, los beneficios para un mundo civilizado de una educación basada en la lógica aristotélica. También presenta los puntos de vista contemporáneos acerca de los universales, y no es sorprendente que adopte un tratamiento aristotélico de los mismos como entidades que no son extramentales ni meras palabras, sino conceptos mentales que, no obstante, tienen una base en la realidad en tanto que son el resultado de extraer de entidades extramentales aquello que éstas tienen en común.

GS

JUAN DE SANTO TOMÁS, conocido también como Jean Poinsot (1589-1644), teólogo y filósofo portugués. Nació en Lisboa y estudió en Coimbra y Lovaina. Ingresó en los dominicos en 1610 e impartió docencia en Alcalá de Henares, Piacenza y Madrid. Sus obras más importantes son el *Cursus philosophicus* (1632-1636), una obra dedicada a la lógica y a la filosofía natural, y el *Cursus theologicus* (1637-1644), un comentario de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

Juan se consideró a sí mismo como un pensador tomista, pero modificó los puntos de vista de Tomás de Aquino en ciertos aspectos importantes. El «Ars Logica», que constituye la primera parte del *Cursus philosophicus,* es el origen de buena parte de las enseñanzas del catolicismo relativas a la lógica. Se divide en dos partes: la primera trata de la lógica formal y presenta una teoría general de los términos, de las proposiciones y del razonamiento; la segunda discute problemas típicos de lógica material, tales como los predicables, las categorías y la demostración. Una contribución importante en este último terreno es la división del conocimiento según grados físicos, matemáticos y metafísicos, división que fue posteriomente adoptada por Maritain, Yves Simon, John Wild y otros. Juan se ocupa de los problemas metafísicos en la segunda parte del *Cursus philosophicus* y en el *Cursus theologicus*. Sus puntos de vista contienen algunas modificaciones de los de Tomás de Aquino. Por ejemplo, éste sostuvo que el principio de individuación es la materia señalada por la cantidad; Juan lo interpreta como la materia radicalmente determinada por las dimensiones, donde las dimensiones son indeterminadas.

A diferencia de otras de las grandes figuras de la escolástica española de la época, Juan no aportó gran cosa a la teoría política y del derecho. Consideró la ética y la filosofía política como ciencias especulativas y no como ciencias prácticas, adoptando una forma de probabilismo. Además, cuando se plantean dudas acerca del curso de acción a seguir, se puede adoptar simplemente cualquier punto de vista propuesto por un moralista prudente.

Véase también TOMÁS DE AQUINO.

JJEG

JUAN FILOPÓN *(ca.* 490-575), filósofo y teólogo griego; desarrolla su actividad en Alejandría *(philoponus* es un apodo que vendría a significar «adicto al trabajo»). Cristiano de nacimiento, fue discípulo del platónico Ammonio y pasa por ser el primer pensador cristiano aristotélico. Como tal, hubo de desafiar a la filosofía de Aristóteles en muchos puntos en los que entraba en conflicto con la doctrina cristiana, por ejemplo, la relativa a la eternidad del mundo, la necesidad de una fuerza infinita, la definición de lugar, la imposibilidad del vacío, y la necesidad de un quinto elemento que actuase como substancia de los cielos. Elaboró comentarios sobre el libro de las *Categorías*, los *Primeros analíticos,* los *Segundos analíticos, De los meteoros* y *Acerca del alma,* todos ellos de Aristóteles, y un tratado titulado *Contra Proclo: sobre la eternidad del mundo.* Hay cierta discusión acerca de si los comentarios muestran un cambio de mentalidad (alejada del aristotelismo ortodoxo) sobre estas cuestiones.

JMD

JUEGO DE SUMA CERO, véase **TEORÍA DE JUEGOS.**

JUEGO DE SUMA VARIABLE, véase **TEORÍA DE JUEGOS.**

JUICIO, véase ***AKRASIA*, KANT, PSICOLOGÍA DE LAS FACULTADES.**

JUICIO AMPLIATIVO, véase **KANT.**

JUICIO PRÁCTICO, véase ***AKRASIA*.**

JUICIO PROBLEMÁTICO, véase **KANT.**

JUICIO TEÓRICO, véase **RAZÓN TEÓRICA.**

JUNG, CARL GUSTAV (1875-1961), psicólogo suizo, fundador de la psicología analítica, una forma de psicoanálisis que difiere del propuesto por Freud básicamente en su énfasis en el carácter colectivo del inconsciente y en la existencia de los arquetipos como su expresión más directa. Jung, al igual que Freud, se vio fuertemente influido por la filosofía en su juventud. Antes de su inmersión en el mundo de la psiquiatría, escribió diversos ensayos con un propósito eminentemente filosófico. Kant fue sin duda el filósofo por el que Jung mostró un mayor interés, al punto de interpretar los arquetipos como estructuras a priori de la psique humana. Platón y los neoplatónicos, Schopenhauer y especialmente Nietzsche (a cuyo *Zaratustra* llegó a dedicar un seminario de varios años de duración) fueron también de una importancia crítica. Jung fue un lector asiduo de James, y sus *Tipos psicológicos* (1921) –así como su extensa discusión acerca de la oposición nominalismo *versus* realismo– contiene un tratamiento detallado de las tipologías del yo que son descritas por James.

Jung consideró el yo como una amalgama formada por una «ectopsique» –que consta de cuatro funciones (intuición, sensación, sentimiemto y pensamiento) que rodean un ego considerado, no como una entidad singular, sino como un «complejo» de ideas y emociones– y una «endosfera» (esto es, una conciencia interior que se manifiesta en la memoria, el afecto, etc.). El inconsciente individual, que tanto preocupó a Freud, subyace a la endosfera y a sus «invasiones», pero se basa en última instancia en el inconsciente colectivo que es compartido por toda la humanidad. El inconsciente colectivo fue introducido por Jung a partir de su análisis de los símbolos oníricos y de los síntomas psicopatológicos. Se trata de un archivo heredado compuesto por formas y figuras míticas-arcaicas que aparecen repetidamente en las culturas y épocas históricas más diversas. Estas formas y figuras –denominadas también arquetipos– son consideradas «imágenes primordiales» que anteceden a las «ideas» que articulan el discurso racional. Como consecuencia de ello, el yo, más que ser autónomo, se ve inmerso en un trasfondo prepersonal y prehistórico ante el cual no cabe una escapatoria efectiva. De todos modos, y a través de un proceso de «individuación» guiado por la psicoterapia, es posible obtener una lenta asimilación del inconsciente colectivo en la vida diaria, llevando así a un sentido muy enriquecido y extenso de la experiencia y la individualidad.

Véase también FREUD, JAMES, NIETZSCHE.

ESC

JUNG, JU, términos chinos que expresan la distinción confuciana entre el honor y la vergüenza o la desgracia. El *locus classicus* de la discusión es el que se encuentra en las obras de Hsün Tzu. Mientras que la distinción entre el *Jung* («honor») y el *ju* («desgracia», «vergüenza») pertenece a las condiciones humanas normales de seguridad y peligro, de daño y beneficio, es fundamental distinguir el honor entendido como algo que deriva de un mero reconocimiento externo y el honor que es justamente merecido, y distinguir la vergüenza o desgracia que se debe a las circunstancias, como en el caso de la pobreza, de aquellas otras que se deben a la propia incorrección de la conducta moral de la persona. El *chün-tzu* («individuo paradigmático») habrá de conformarse con la vergüenza debida a las circunstancias, pero no con aquella que es justamente merecida por su mala conducta. El problema clave es determinar la vergüenza o el honor que son justamente merecidos teniendo en cuenta para ello el *jen* (bondad), y el *yi* (rectitud), y no la vergüenza o el honor que dependen de avatares más allá del propio control.

ASC

JURADO, TEOREMA DEL, véase **CONDORCET.**

JURISPRUDENCIA, ciencia o conocimiento de la ley. En su más amplia acepción, el estudio de las doctrinas legales, reglas y principios de cualquier sistema legal. En su interpretación más común, el término designa el estudio no de las leyes reales de sistemas legales particulares, sino los conceptos y principios generales que subyacen al sistema legal o que son comunes a todos estos sistemas legales (jurisprudencia general). La jurisprudencia, así entendida, recibe también el nombre de filosofía del derecho, y puede subdividirse de acuerdo con el núcleo central de los estudios particulares. Algunos ejemplos son los que incluyen la jurisprudencia histórica (estudio del desarrollo de los principios legales a lo largo del tiempo, haciendo hincapié en el origen de la ley en la costumbre más que en las leyes instituidas), la jurisprudencia funcional (investigación de la relación entre las normas legales y los intereses o necesidades sociales subyacentes) y la jurisprudencia analítica (investigación del significado de los conceptos legales y las conexiones conceptuales entre ellos).

Dentro de la jurisprudencia analítica el cuerpo más substancial de reflexión es el que se centra en el significado del concepto mismo de ley (teoría legal) y de la relación entre ese concepto y el de moral. El *positivismo legal,* punto de vista según el cual no hay una conexión necesaria entre ley y moral, se opone a la concepción de la ley natural según la cual no es posible establecer distinciones

netas entre ambos conceptos. El primer punto de vista se suele considerar como una consecuencia de la insistencia del positivismo en que la validez legal se determina en última instancia por su referencia a ciertos hechos sociales básicos: «el mandamiento del soberano» (John Austin), la *Grundnorm* (Hans Kelsen) o «la regla del reconocimiento» (H. L. A. Hart). Las diferentes caracterizaciones positivistas del hecho básico que determina la ley arrojan diferentes afirmaciones acerca del carácter normativo de la ley. Así, los positivistas clásicos (por ejemplo, John Austin) insisten en que los sistemas legales son esencialmente coercitivos, mientras que los positivistas modernos (por ejemplo, Hans Kelsen) sostienen que en realidad son normativos.

Las discusiones dentro de la teoría legal se suelen producir a partir de otras sobre la doctrina del enjuiciamiento o, lo que es lo mismo, acerca del modo en que los jueces deciden sus casos. La jurisprudencia mecánica, o *formalismo*, que sostiene que todos los casos pueden ser decididos simplemente analizando los conceptos legales involucrados, es considerada por muchos como la doctrina que ha caracterizado las decisiones judiciales durante el siglo XIX. Esta teoría se convirtió en un objetivo fácil para muchas formas de *realismo legalista*, según el cual la ley se establece mucho mejor observando lo que las cortes de justicia y los ciudadanos hacen realmente que analizando reglas y conceptos legalmente establecidos.

Algunos desarrollos recientes dentro de la tradición de la ley natural se centran también en el proceso de enjuiciamiento y en las afirmaciones normativas que acompañan la declaración judicial de los derechos y deberes legales. Estas afirmaciones de carácter normativo, sostienen los teóricos del derecho natural, muestran cómo los derechos legales constituyen una especie de los derechos políticos o morales. En consecuencia, se hace preciso revisar las teorías vigentes del enjuiciamiento y abandonar la teoría de la ley como un hecho social (Robald Dworkin) o, por el contrario, habría que explorar la conexión entre la teoría legal y la cuestión clásica de la teoría política: ¿bajo qué condiciones son capaces las obligaciones legales, incluso si están determinadas por los hechos sociales, de crear obligacioens genuinamente políticas (por ejemplo, la obligación de respetar la ley)? Otras nociones pertenecientes a la jurisprudencia que se solapan con temas tradicionales de la teoría política son aquellas que incluyen el establecimiento de la legalidad, el legalismo moral y la desobediencia civil.

Las disputas dentro de la teoría legal acerca de la conexión entre ley y moral no se deberían confundir con las discusiones sobre la «la ley natural» habidas dentro de la teoría moral. En teoría moral, el término denota una doctrina particular acerca del *status* objetivo de los términos morales, la cual ha generado una considerable literatura en torno a sí, una que va desde el antiguo pensamiento griego y romano, pasando a través de los escritos teológicos medievales, hasta el pensamiento ético contemporáneo. Aunque la afirmación de que no es posible separar con nitidez ley y moral se suele hacer como parte de una teoría moral general de la ley natural, los referentes del término «ley natural» en la teoría moral y la teoría legal no guardan entre sí niguna relación lógica apreciable. Un teórico moral podría concluir que no hay una conexión necesaria entre la ley y la moral, adoptando de este modo un punto de vista positivista acerca de la ley, mientras que aboga de forma consistente a favor de la doctrina del derecho natural de la moral. A la inversa, un teórico de la ley natural, aunque acepte el punto de vista según el cual hay una conexión entre la ley y la moral, podría, no obstante, adoptar una teoría moral sustantiva que fuera distinta de la que es implicada por una teoría moral de la ley natural.

Véase también **DERECHOS, FILOSOFÍA DEL DERECHO, FILOSOFÍA POLÍTICA, LEY NATURAL, REALISMO LEGAL.**

PS

JURISPRUDENCIA ANALÍTICA, véase **JURISPRUDENCIA.**

JURISPRUDENCIA SOCIOLÓGICA, véase **JURISPRUDENCIA.**

JUSTICIA, cada uno de los logros en aquello que le es debido a un individuo. La justicia *formal* es la aplicación imparcial y consistente de unos principios, con independencia de si esos principios son ellos mismos justos. La justicia *sustantiva* está íntimamente asociada con los derechos, esto es, con aquello que los individuos pueden reclamarse legítimamente los unos a los otros o que pueden exigir de forma legítima a su gobierno (p. e., con respecto a la protección de la libertad o la promoción de la igualdad).

La justicia *retributiva* se interesa por determinar cuándo y por qué está justificado un castigo. Aún continua debatiéndose si el castigo está justificado como retribución ante una acción pasada incorrecta o si lo está como modo de desincentivar acciones incorrectas en el futuro. Aquellos que consideran la retribución como una justificación para el castigo suelen opinar que los seres humanos poseen un libre albedrío de tipo libertario, mientras que los que defienden la tesis de la desincentivacion suelen aceptar el determinismo.

Desde Aristóteles, al menos, la justicia ha sido identificada por lo general tanto con el respeto de la ley como con el hecho de deparar a cada cual un trato imparcial. Pero si la ley, que no la justicia, es

enteramente un asunto de convención, entonces la justicia no puede ser identificada con el respeto de la ley. La literatura dedicada al positivismo legal y a la teoría del derecho natural contiene muchas discusiones acerca de si existen límites morales sobre las convenciones que podrían pasar a convertirse en leyes.

La justicia *correctiva* se ocupa de la imparcialidad ante las demandas por daños civiles. La justicia *conmutativa* se refiere al trato imparcial en los salarios, precios e intercambios. La justicia *distributiva* afecta a la distribución imparcial de los recursos. La justicia conmutativa y la distributiva están relacionadas desde el momento en que los salarios de las personas influyen en los recursos de que disponen. La distinción es, no obstante, importante debido a que puede ser justo pagarle a *A* más que a *B* (porque *A* es más productivo que *B)*, pero permitir que *B* disfrute de mayores recursos tras el abono de impuestos (porque *B* tenga más niños que alimentar que *A)*. En la moderna filosofía, no obstante, el debate acerca de la justicia de los precios y los salarios ha resultado oscurecida por la cuestión relativa a qué es lo que constituye una justa distribución de los recursos. Algunos (por ejemplo, Marx) han abogado por un reparto de los recursos en función de las necesidades. Otros han defendido su distribución en cualquier forma que maximice la utilidad a largo plazo. Otros han sostenido que una distribución imparcial es aquella que es, en algún sentido, ventajosa para todos. Aun hay otros que han mantenido que una distribución justa es cualquiera que resulte del libre mercado. Algunos teóricos combinan estos y otros enfoques.

Véase también DERECHOS, ÉTICA, KANT, UTILITARISMO.

BWH

JUSTICIA COMO EQUIDAD, véase **RAWLS.**

JUSTICIA CONMUTATIVA, véase **JUSTICIA.**

JUSTICIA RETRIBUTIVA, véase **CASTIGO, JUSTICIA.**

JUSTIFICACIÓN, concepto de gran alcance que atraviesa la epistemología y la ética y que presenta como casos especiales los conceptos de creencia admisible y acción correcta. El concepto tiene, no obstante, una aplicación realmente variada. Hay muchas cosas, o de tipos muy distintos, que pueden ser justificadas. De entre éstas destacan las creencias y las acciones. Decir que *X* está justificado supone decir algo *positivo* acerca de *X*. Si todo es lo mismo, siempre es mejor que *X* tenga una justificación a que no la tenga. En cualquier caso, no todas las entidades que resultan positivas están *justificadas*. Que amaine un temporal puede ser algo positivo porque así se salvan algunas vidas, pero no está por ello justificado. Aquello que podemos considerar como justificado o injustificado es lo que podemos relacionar apropiadamente a las capacidades o a las elecciones de alguien (los creyentes podrían entonces considerar que el que el temporal amaine goza aun de alguna justificación, siempre que estuvieran dispuestos a aceptar la divina providencia).

Del mismo modo que en epistemología necesitamos distinguir la justificación de la verdad, ya que cualquiera de ellos podría aplicarse a una creencia en ausencia del otro, también es preciso distinguir en ética la justificación de la utilidad. Una acción podría ser óptima desde un cierto enfoque y no estar justificada, y estar justificada, pero no resultar óptima. Lo que es característico de la justificación es entonces la evaluación implícita por parte de un agente (de ahí la conexión, no importa cuán remota, con la capacidad de elección). Decir que una creencia es (epistémicamente) justificada (admisible) o decir que una acción está (éticamente) justificada («correcta», en un cierto sentido) supone hacer un juicio acerca de ese asunto y acerca del modo en que la persona ha llegado a adoptar esa acción o creencia.

Es frecuente usar un concepto mucho más estricto de justificación, de acuerdo con el cual *X* está justificado si *X* ha sido, o al menos pueder ser, justificado aduciendo razones para ello. Estas razones pueden ser vistas como el resultado de un argumento de alguno de los siguientes tipos: conclusivo, *prima facie*, inductivo o deductivo.

Una justificación o argumento conclusivo aduce razones concluyentes a favor de la posible acción o creencia que figura en la conclusión. A su vez, estas razones son concluyentes si, y sólo si, elevan el *status* de la acción que constituye la conclusión tan alto que el sujeto afectado podrá *concluir* su deliberación.

Una justificación o argumento *prima facie* aduce una razón (o más de una) *prima facie* en favor de la hipotética acción o creencia *O* que figura en la conclusión. A su vez, *R* es una razón *prima facie* para *O* si y sólo si *R* indica una ventaja, o una consideración positiva a favor de *O*, que ponga a *O* en una mejor posición que aquella en que estaría sin su concurso. Incluso si *R* es una razón *prima facie* para *O*, *R* puede ser contrapesada, superada o derrotada por consideraciones contrarias *R'*. De este modo, el hecho de que devuelva el cuchillo que prometí devolver a su propietario, tiene a su favor la razón *prima facie* de que es mi obligación legal y además el cumplimiento de una promesa, pero si el legítimo propietario se ha vuelto loco, entonces puede haber razones contra la devolución del cuchillo que superan, contrapesan o cancelan las anteriores razones. (También puede haber razones

que sean capaces de *cancelar* una razón *prima facie* positiva sin apelar a razones a favor de un curso de acción opuesto. Así, por ejemplo, puede suceder que la promesa de devolver el cuchillo fuera obtenida mediante coacción.)

Un argumento deductivo (válido) a favor de una cierta conclusión *C* es una secuencia de pensamientos o enunciados cuyo último miembro es *C* (el cual no es necesariamente último en el orden temporal, sino en el de la secuencia), y tal que cada elemento en la misma es un supuesto o premisa del argumento, o está basado en elementos anteriores de la secuencia de acuerdo con un principio correcto de la inferencia necesaria, como, por ejemplo, *simplificación:* de *(P* y *Q)* infiérase *P;* o *adición:* de *P* infiérase *(P* o *Q);* o *modus ponens:* de *P* y del hecho de que (si *P* entonces *Q)* infiérase *Q*. Mientras que las premisas de un argumento deductivo entrañan necesariamente la conclusión, la cual no puede dejar de ser verdadera cuando todas las premisas son verdaderas, las premisas de un argumento inductivo no entrañan de este modo su conclusión, sino que se limitan a ofrecer consideraciones que hacen que la conclusión sea en algún sentido más probable de lo que lo sería sin su concurso. De las premisas de que llueve y de que si llueve las calles estarán mojadas se puede derivar deductivamente la conclusión de que *están* mojadas. De todos modos, la premisa que afirma que todas las veces durante los dos últimos años que he intentado arrancar mi coche en una mañana fría, justo hasta ayer, éste ha arrancado, no implica deductivamente que vaya a arrancar cuando lo intente hoy. En este caso la conclusión no se sigue deductivamente. Aunque en esta ocasión la razón que aporta la premisa es sólo una razón inductiva para creer la conclusión, y de hecho una razón *prima facie* que puede ser finalmente desechada, no obstante, muy bien podría ser una razón *concluyente* en el sentido que aquí se le ha dado. Esto es así porque podría permitirnos concluir correctamente una investigación o una deliberación y proceder a actuar, o, en este caso, creer, al tiempo que ponemos nuestra atención en otras cosas (tales como encaminarnos a nuestro destino).

Véase también **EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO, ÉTICA.**

ES

JUSTIFICACIÓN A PRIORI, véase **A PRIORI, JUSTIFICACIÓN.**

JUSTIFICACIÓN CONCLUYENTE, véase **JUSTIFICACIÓN.**

JUSTIFICACIÓN DEDUCTIVA, véase **JUSTIFICACIÓN.**

JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

JUSTIFICACIÓN INDUCTIVA, véase **JUSTIFICACIÓN.**

JUSTIFICACIÓN INFERENCIAL, véase **FUNDACIONALISMO.**

JUSTIFICACIÓN POR LOS ACTOS, véase **REDENCIÓN POR LA FE.**

JUSTIFICACIÓN *PRIMA FACIE*, véase **JUSTIFICACIÓN.**

JUSTIFICACIÓN PROPOSICIONAL, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

JUSTIFICATORIA, RAZÓN, véase **HUTCHESON.**

K

K véase **NORMA BÁSICA.**

K'ANG YU-WEI (1858-1927), erudito chino; presionó a favor de reformas radicales bajo el reinado del emperador Kuan-hsü y fue enviado al exilio. Perteneció a la escuela de la nueva escritura en relación al estudio de *los Anales de la Primavera y el Otoño* y consideró la figura de Confucio como la de un reformador que tomó prestados los nombres y la autoridad de los emperadores sabios con el fin de impulsar reformas en sus propios días. K'ang dio expresión a los ideales utópicos en su libro *Ta-tung (La gran unidad).* Entre sus discípulos se encuentran T'an Ssu-t'ung (1865-1898) y Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929). Se volvió sumamente reaccionario en sus últimos años, negándose a aceptar que China se hubiera convertido en una república.

Véase también CONFUCIO, LIANG CH'I-CH'AO.

S-HL

K'UN, véase ***CH'IEN, K'UN.***

K'UNG CH'IU, véase **CONFUCIO.**

K'UNG TZU, véase **CONFUCIO.**

KABALA, véase **CÁBALA.**

KĀLA, término que corresponde en el pensamiento hindú al tiempo. El universo suele ser considerado en una permanente oscilación entre orden y caos. De este modo, el fin de la existencia humana, concebida desde un punto de vista religioso, tiende a comprometerse con un intento por escapar del tiempo. El jainismo considera el tiempo como inmaterial, sin principio y continuo (sin partes), distinguiendo entre el tiempo, tal y como se percibe (dividido en unidades para nuestra medida del tiempo), y el tiempo, como es esencialmente (sin unidades). Para el Sankhya-Yoga, no hay tiempo al margen de los átomos y la unidad temporal mínima es la duración del tránsito de un átomo a lo largo de su propia unidad espacial. Para Nyāya-Vaishesika, el tiempo es una substancia particular que existe independientemente y que parece tener partes debido tan sólo a que es percibido a través de los distintos cambios. Advaita Vedanta considera el tiempo sólo como algo fenoménico y aparente. Viśistadvaita Vedanta considera el tiempo como una substancia inerte dependiente de Brahman, coordinada con *prakṛti* («substancia material»), y sin principio.

KEY

KALAM, término árabe que denota cierto tipo de discurso religioso y teológico. La palabra significa literalmente «argüir» o «discutir» y aunque en ocasiones se traduce como «teología» o «teología dialéctica», el uso musulmán no se corresponde exactamente con esa acepción. En su origen, *kalam* supuso una reacción argumentativa contra ciertas desviaciones doctrinales observadas en algunos asuntos fundamentales –por ejemplo, el *status* del pecador, la justicia divina, los atributos de Dios–. Estos temas y su cabida en el *kalam* fueron por norma, históricamente concretos, y no generalmente especulativos. Más tarde, en una confrontación formal con la filosofía, el modo predominantemente dialéctico de razonar vigente hasta el siglo XII fue reemplazado por un uso pleno de los métodos silogísticos. Por último, el grado de las especulaciones fue creciendo hasta que, en los sofisticados compendios de las principales autoridades, *kalam* se convirtió en una tarea intelectualmente especulativa, así como doctrinalmente defensiva.

En un desarrollo más ambicioso, una escuela del *kalam* –la Ash'arites– adoptó una teoría atomista que rechaza la necesidad de una causación inmediata o próxima, sosteniendo en lugar de esto que los patrones percibidos en la naturaleza son simplemente las acciones habituales de Dios en su labor de continua recreación y remodelación del universo.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE.

PEW

KANT, IMMANUEL (1724-1804), importante filósofo alemán cuya ocupación primordial fue la de defender la autoridad de la razón. Creyó que mediante un examen crítico de sus propias capacidades, la razón podía distinguir las afirmaciones metafísicas tradicionales no justificables de los principios que son precisos para nuestra necesidad teórica de determinarnos a nosotros mismos dentro de la experiencia espaciotemporal, y para la necesidad práctica de legislar de forma consistente con el resto de los deseos racionales. Debido a que estos principios son a la vez necesarios y objeto de descubrimiento, son capaces de derrotar al empirismo y al escepticismo. Gracias a que son descubiertos como las condiciones que nos orientan coherentemente

dentro de la experiencia, contrastan con el racionalismo y el dogmatismo tradicionales.

Kant nació y se educó en Königsberg, una ciudad universitaria de la Prusia oriental (Kaliningrado en la actualidad) en la que, salvo durante un breve periodo, durante el cual trabajó como tutor en los alrededores, pasó toda su vida de alumno y profesor. Fue formado por pensadores pietistas y por seguidores de Leibniz y Wolff, pero también se vio muy influido por Newton y Rousseau.

En la década de 1750 su filosofía teorética empezó a mostrar el modo en que la metafísica ha de ocuparse de acomodar y justificar la verdad que subyace a la ciencia moderna. En la década de 1760 su filosofía práctica inicia el intento de mostrar (pero sin llegar a ser publicado) el modo en que nuestra vida moral debe basarse en una legislación autónoma, racional y universalmente accesible, análoga a los principios políticos de Rousseau. La irrupción de su filosofía más característica tiene lugar en la década de 1770, cuando se propone tratar la epistemología como una filosofía primera. Tras sostener en su disertación inaugural *(Sobre la forma y los principios del mundo sensible y inteligible,* 1770) que nuestro conocimiento espaciotemporal se aplica sólo a las apariencias y que, no obstante, aún es posible hacer afirmaciones metafísicas legítimas sobre los aspectos «inteligibles» o no espaciotemporales de la realidad (por ejemplo, que hay un mundo de substancias interrelacionadas por la acción de Dios), sigue una «década silenciosa» de preparación de la que sería su mayor obra, la impactante *Crítica de la razón pura* (con una primera edición, o edición «A» en 1781, y una segunda edición, o edición «B», en 1787). La reacción inicial de Kant a las objeciones a la primera edición dominan un breve análisis conocido bajo el título de *Prolegómenos a toda metafísica futura,* 1783 (cuyo título completo viene a significar «investigaciones preliminares para cualquier metafísica que sea capaz de presentarse a sí misma como una ciencia», esto es, como un cuerpo de verdades ciertas). Este trabajo dio lugar a la concepción madura del *idealismo transcendental* según el cual todo nuestro conocimiento teorético está sometido a la sistematización de lo que son simples apariencias espaciotemporales. Esta posición se conoce también por el nombre de idealismo «formal» o «crítico», denominando a los trabajos anteriores de Kant como *precríticos,* no porque antecedan a la *Crítica,* sino porque no incluyen un pleno compromiso con este tipo de idealismo.

Kant rodea su «primera *Crítica»* (citada con frecuencia sólo como la *Crítica*) de diversas obras, igualmente influyentes, en filosofía práctica, *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (la «segunda *Crítica»,* 1788) y *Metafísica de las costumbres* (que incluye la «Doctrina de la justicia» y la «Doctrina de la virtud», 1797). La filosofía de Kant culmina en una serie de argumentos que presentan un fundamento puramente moral para las afirmaciones teológicas tradicionales (la existencia de Dios, la inmortalidad y una recompensa o un castigo trascendente proporcional a nuestra bondad), razón por la cual ha sido considerada como un intento de «negar el conocimiento para hacer lugar a la fe». Para ser más exactos, el proyecto crítico de Kant consistiría en restringir el conocimiento teorético de tal modo que le resultase posible al conocimiento práctico mostrar el modo en que una fe puramente racional constituye una demanda absoluta ante nosotros mismos. Esta posición se repite en la *Crítica del juicio* (la «tercera *Crítica»,* 1790), que también extiende la filosofía de Kant a la estética y a la metodología científica, sosteniendo la existencia de principios limitados, aunque a priori, en cada uno de estos dominios. Kant fue seguido de una serie de idealistas radicales (Fichte y Schelling); pese a ello, él siempre se vio a sí mismo como un filósofo de la Ilustración y en numerosas obras breves vino a elaborar su creencia en que todo debe verse sometido al «test de la crítica» y que la razón humana debe afrontar la responsabilidad de determinar las fuentes, alcance y límites de sus propios principios.

La *Crítica* está dedicada a la razón pura debido a que Kant cree que todas estas determinaciones pueden ser hechas a priori, es decir, de modo que su justificación no dependa de ningún curso particular de la experiencia («pura» y «a priori» son, así, por lo general, intercambiables). Para Kant la «razón pura» suele significar precisamente la pura razón teorética, la cual determina el terreno de la naturaleza y del ser, pero Kant también opina que hay una *razón pura práctica* (o *Wille)* que determina a priori, e independientemente de la sensibilidad, el terreno de la libertad y del deber ser. La razón práctica se define, en general, como aquello que determina las reglas de la capacidad del deseo y la voluntad, como algo opuesto a la capacidad de conocer y sentir. Para las opiniones maduras de Kant, el terreno práctico ha de ser necesariamente entendido en relación a las consideraciones morales y éstas a su vez lo son en términos de leyes que poseen una fuerza imperativa cuya validez requiere la suposición de que son dirigidas a un ser dotado de libertad absoluta, de la capacidad de elegir *(Willkür)* entre actuar por sus propios motivos o dejar de hacerlo.

Kant también afirma que no hay ninguna evidencia acerca de la libertad humana que pueda obtenerse del conocmiento empírico de la individualidad, en tanto que una parte de la naturaleza espaciotemporal, y que la creencia en nuestra libertad, y con ella en las leyes morales que la presuponen, debe-

ría ser abandonada si pensamos que nuestra realidad está determinada tan sólo por las apariencias espaciotemporales. Ésta es la razón de que para mantener el componente esencial de su filosofía fuera necesario para Kant emplear primero su filosofía teorética para mostrar que es al menos posible que el dominio de la realidad espaciotemporal no agote toda la realidad, resultando así posible encontrar una faceta libre y no empírica en el individuo. Por eso se puede afirmar que la primera *Crítica* de Kant constituye una fundamentación teorética para todo su sistema, el cual se desarrolla, no sólo para describir *a)* aquello en que consisten los principios más necesarios del dominio de la realidad espaciotemporal –un proyecto que ha sido denominado como su «metafísica de la experiencia»–, sino también *b)* porque este dominio de lo real no puede definir la realidad última sin contradicción (de ahí la denominación de idealismo transcendental). La primera de estas afirmaciones afecta al uso que hace Kant del término «transcendental», a saber, aquel que tiene lugar en el contexto de lo que denomina una *deducción transcendental,* que es un argumento o «exposición» que establece un papel necesario para un principio a priori de nuestra experiencia. Como Kant explica, mientras que los principios matemáticos son a priori y resultan necesarios para la experiencia, la demostración matemática de esos mismos principios no es ella misma transcendental; lo que es transcendental es, más bien, el argumento filosófico que afirma que esos principios se aplican necesariamente a la experiencia. Mientras que según esto, hay algunos argumentos de tipo transcendental que pueden suponer proposiciones de ciencias ya establecidas (por ejemplo, la geometría), otros pueden empezar sobre supuestos más modestos –un caso típico es el de la proposición que afirma que hay de hecho una experiencia o un conocimiento empírico– para dirigirse entonces al descubrimiento de principios a priori que parecen precisos para establecer ciertas características específicas de ese conocimiento.

Kant comienza por conectar la metafísica con el problema del juicio sintético a priori. En tanto que necesarias, las afirmaciones metafísicas deben poseer un *status* a priori, ya que no es posible establecer su necesidad por medios puramente a posteriori. En la medida en que son objetivos más que puramente formales, los juicios metafísicos (a diferencia de los de la lógica) también resultan ser sintéticos. Este carácter sintético a priori es considerado por Kant como algo muy extraño que es, no obstante, compartido por un gran número de proposiciones que nadie cuestionaba en su época. El misterio es entender cómo puede ser tenida una proposición por necesaria y resultar, sin embargo, objetiva o «ampliativa» o no meramente «analítica». Para Kant, una proposición analítica es aquella cuyo predicado está «contenido en el sujeto». Él no pretende que esta relación de «inclusión» del contenido se entienda psicológicamente, ya que es posible que nos veamos psicológica y incluso epistemológicamente constreñidos a sostener tan sólo proposiciones no analíticas. Esta relación de inclusión está determinada, más bien, por aquello que está contenido en el concepto del término que actúa de sujeto y en el que actúa como predicado. De todos modos, Kant niega también que dispongamos de definiciones reales definitivas para conceptos empíricos o a priori, de modo que no queda claro cómo se llega a determinar lo que realmente está contenido en los términos que hacen de sujeto y predicado. Parece confiar en procedimientos inductivos para establecer cuándo se conecta de forma necesaria un sujeto y un predicado evitando así recurrir a una relación conceptual oculta. Es así como propone que sean las construcciones matemáticas, y no una simple elucidación mental, las que garantizan los juicios necesarios acerca de los triángulos. Al hacer que estos juicios sean *ampliativos,* Kant no intenta decir sólo que añaden algo a aquello que podemos ver explícitamente o conocer de modo implícito acerca del sujeto, sino que admite también la posibilidad de incluir juicios analíticos complejos que pueden ser bastante informativos y, así, «nuevos» en un sentido psicológico o epistémico.

Aunque Kant afirma que los juicios no analíticos o sintéticos reposan en la «intuición» *(Anschauung),* esto no forma parte de su definición. Si una proposición pudiera ser conocida a través sólo de sus conceptos, ésta sería analítica; pero si no es cognoscible de este modo, entonces de ahí sólo se sigue que necesitamos alguna otra cosa distinta de los meros conceptos. Kant supuso que esto otro ha de ser la intuición, pero también hay autores que han sugerido distintas posibilidades; por ejemplo, un acto de postulación. Intuición es una noción técnica para Kant utilizada para hacer referencia a aquellas representaciones que tienen una relación inmediata con su objeto. Las intuiciones humanas son todas ellas sensibles o pasivas y tienen un carácter singular en vez de universal, pero éstos son, pese a todo, aspectos menos básicos de la intuición, ya que Kant insiste en la posibilidad de una intuición (no humana) no sensible o «intelectual», siguiéndose entonces que la singularidad de la referencia puede obtenerse por medios no intuitivos (por ejemplo, en la definición de Dios). La inmediatez de la intuición es crucial porque es básicamente lo que la separa de los conceptos, que son, en esencia, representaciones de representanciones, esto es, normas que expresan lo que hay de común en una serie de representaciones.

Kant sostiene que las matemáticas, así como las exposiciones metafísicas de nuestras nociones de espacio y tiempo, pueden revelar muchas proposiciones sintéticas a priori que son evidentes; por ejemplo, que hay un único espacio infinito. Es al preguntarse por aquello que podría hallarse por debajo de la creencia en la certeza de estas proposiciones como Kant llega a su *revolución copernicana*. Ésta consiste en considerar no el modo en que nuestras representaciones pueden conformarse necesariamente a objetos como ésos, sino más bien cómo pueden los objetos conformarse necesariamente a nuestras representaciones. Desde un punto de vista «precopernicano», los objetos son considerados precisamente como algo en sí mismo, es decir, como cosas-en-sí *(Dinge an sich)* completamente independientes de cualquier relación cognitiva intrínseca con nuestras representaciones, y así, puede resultar misterioso el modo en que podríamos llegar a determinarlos a priori. Si comenzamos, por el contrario, por nuestras propias capacidades de representación, podríamos encontrar algo en ellas que determine cómo han de ser los objetos, al menos cuando son considerados como objetos de experiencia (es decir, susceptibles de ser conocidos por el hombre) o *fenomena* en lugar de *noumena* (esto es, cosas-en-sí que se determinan negativamente como desconocidas y más allá de nuestra experiencia, o positivamente como cognoscibles en algún sentido absoluto no sensible, el cual, insiste Kant, es teóricamente imposible para seres sensibles como nosotros). Kant sostiene, por ejemplo, que cuando consideramos nuestra capacidad para recibir impresiones, o sensibilidad, encontramos no sólo contenidos contingentes, sino también dos formas necesarias o «formas puras de la intuición»: el espacio, que estructura todas las representaciones externas que nos son dadas, y el tiempo, que estructura las representaciones internas. Estas formas pueden explicar el modo en que las proposiciones sintéticas a priori de las matemáticas pueden ser aplicadas a todos los objetos de nuestra experiencia. Esto es, si suponemos que al intuir esas proposiciones estamos obteniendo un conocimiento a priori de las formas de nuestra representación, que son, precisamente, las que han de gobernar todo lo que puede presentarse ante nuestra conciencia sensible, entonces es posible entender por qué todos los objetos en nuestra experiencia son capaces de conformarse a esas proposiciones.

Kant presentó su idealismo transcendental como una posición preferible a todas las explicaciones alternativas conocidas de la posibilidad del conocimiento matemático y del *status* metafísico del espacio y el tiempo. A diferencia del empirismo, admite la existencia de proposiones necesarias en este ámbito. Se opone al racionalismo al liberar el desarrollo de este conocimiento de lo que es un mero análisis conceptual. Y a diferencia de lo que sucede con los newtonianos, hizo todo esto sin dotar al espacio y al tiempo de un *status* misterioso afín a un tipo absoluto de entidad o un predicado de Dios. Con sus propias notas, la doctrina kantiana acerca del carácter ideal del espacio y el tiempo puede ser entendida como una radicalización de la idea típica de la modernidad de las cualidades primarias y secundarias. Del mismo modo que otros pensadores han mantenido que las cualidades del color y el sonido, por ejemplo, pueden ser válidas en un sentido intersubjetivo e incluso pueden tener un fundamento objetivo, aunque sólo existan como algo relativo a nuestra sensibilidad, Kant ha venido a proponer que eso mismo se haga extensivo a los predicados espaciotemporales. La doctrina de Kant, en cualquier caso, se caracteriza por no tratarse de una hipótesis empírica que nos deje un acceso a otros predicados teóricos no ideales a la hora de explicar las experiencias particulares. Se trata, más bien, de una tesis metafísica que enriquece las explicaciones empiricas dentro de una estructura a priori, aunque carece de cualquier explicación para esa estructura distinta de la afirmación de que de hecho está presente en la «constitución» de la sensibilidad humana como tal. Esta hipótesis «copernicana» no constituye una prueba clara de que esas características espaciotemporales no puedan aplicarse a objetos al margen de nuestras formas de intuición; sucede, además, que hay un mayor apoyo para esta afirmación en la discusión que Kant lleva a cabo sobre las «antinomias» de la cosmología racional. Una *antinomia* es un conflicto entre dos argumentos a priori que surgen de la razón cuando, en su tarea caraterística como la facultad lógica superior que conecta cadenas de juicios, postula un ítem real incondicionado en el origen de varios silogismos hipotéticos. Hay antinomias de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, y cada una de ellas actúa a través de pares de argumentos dogmáticos que presuponen que, puesto que no es posible hallar un tipo de ítem incondicionado (por ejemplo, un suceso primero en un sentido absoluto), entonces es necesario postular algún otro tipo de ítem; por ejemplo, una serie infinita completa de eventos pasados. Para la mayoría de las restantes antinomias, Kant establece cómo es posible evitar una contradicción admitiendo series sin fin en la experiencia (por ejemplo, de cadenas causales, o de series de seres dependientes), series que son compatibles con –aunque en apariencia no lo requieran– ítems incodicionados (causas no causadas, seres necesarios) fuera de la experiencia. Para la antinomia de la cantidad sostiene, no obstante, que la única solución es eliminar el supuesto dogmático habitual según el cual el conjunto de los objetos espaciotemporales constituye un todo deter-

minado, ya sea absolutamente finito o infinito. Kant considera este hecho para mostrar que la espacio-temporalidad ha de ser transcendentalmente ideal, una característica indeterminada de nuestra experiencia y no una característica de las cosas-en-sí.

Incluso aunque se hallen estructuradas por las formas puras del espacio y el tiempo, las representaciones sensibles no arrojan conocimiento hasta que son aprehendidas en conceptos y estos conceptos son combinados en un juicio. De otro modo nos quedamos ante puras impresiones, dispersos en una «multiplicidad» o *variedad* ininteligible; en palabras del propio Kant, «los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas». Los juicios precisan tanto de los conceptos como de las intuiciones; no se trata de relación alguna entre los conceptos, sino de una reunión de los mismos que tiene lugar de cierto modo, una unidad «objetiva», de forma que un concepto se predica de otro –por ejemplo, «todos los cuerpos son visibles»– y el último se «aplica a ciertas apariencias que se presentan ellas mismas ante nosotros», esto es, son intuidas. Debido a que cualquier juicio involucra una unidad de pensamiento que puede ser fijada en la expresión «pienso», Kant habla de todas las representaciones, en la medida en que pueden ser juzgadas por nosotros, como sujetas a una unidad necesaria de la *apercepción*. Este término significó originalmente la autoconciencia, en oposición a la conciencia directa o percepción, pero Kant lo usa principalmente como algo que contrasta con el «sentido interno», la variedad precognitiva de las representaciones temporales tal y como son simplemente dadas en la mente.

La necesidad fundamental de los conceptos y los juicios sugiere que nuestra «constitución» podría precisar no sólo *formas* de la intuición, sino también formas conceptuales, esto es, «conceptos puros del entendimiento» o «categorías». La prueba de que nuestra experiencia requiere esas formas se encuentra en la «deducción de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento», denominada también *deducción transcendental de las categorías* o simplemente *la deducción*. Este argumento, el más notable de Kant, parece ser, en un sentido, más fuerte y también más fácil que el argumento transcendental empleado para las intuiciones puras. Aquellas intuiciones fueron consideradas necesarias para nuestra experiencia, porque como estructuras de nuestra sensibilidad no había nada que pudiera imaginarse dado ante nosotros fuera de ellas. No obstante, indica Kant, podría parecer que una vez que las representaciones se encuentran dadas de este modo, todavía podemos imaginar que no necesitan combinarse en términos de conceptos puros como el de causalidad. Por otra parte, Kant indica que sería posible derivar una lista putativa de categorías a partir de la lista de las formas necesarias de la tabla lógica de los juicios, y puesto que estas formas siempre serían necesarias para cualquier comprensión finita, cualquiera que fuera su modalidad de sensibilidad, podría suceder muy bien que la validez de los conceptos puros fuera aún más inevitable que la de las intuiciones puras. Que existe, no obstante, una dificultad especial en el argumento transcendental para las categorías es algo que se hace evidente tan pronto como se considera la lista que ofrece Kant en sus detalles. La tabla lógica de los juicios es una colección a priori de todas las formas de los juicios posibles organizados bajo cuatro apartados, con tres subformas cada uno de ellos: cantidad (universal, particular, singular), cualidad (afirmativa, negativa, infinita), relación (categórica, hipotética, disyuntiva), y modalidad (problemática, asertórica, apodíctica). Esta lista no se corresponde exactamente con ninguna de las que podían aparecer en los textos de lógica de la época de Kant, pero tiene muchas similitudes con muchas de ellas; de este modo, los juicios *problemáticos* son simplemente aquellos que expresan posibilidad lógica, mientras que los *apodícticos* son los que expresan necesidad lógica.

Esa tabla sirve a Kant como una pista para la «deducción metafísica» de las categorías, la cual intenta mostrar que el origen de esos conceptos es genuinamente a priori y sobre la premisa de la propiedad de la tabla, que los conceptos derivados pueden ser considerados fundamentales, y su lista, completa. Pero la lista, por sí sola, no muestra exactamente qué categorías se derivan de los distintos tipos de juicios y cuál pueda ser su significado específico para nuestros modos de experiencia. Pero ante todo, e incluso cuando se sostiene que cada experiencia y cada juicio precisa al menos de una de las cuatro formas generales, y que el uso de cualquier forma de juicio incluye la presencia de un concepto puro (listado en la tabla de las categorías: realidad, negación, limitación; unidad, pluralidad, totalidad; inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad; posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia y necesidad-contingencia) que pueda ser aplicado a los objetos del juicio, esto no permite mostrar que las formas relacionales complejas y sus correspondientes categorías de causalidad y comunidad sean necesarias, a no ser que se haya mostrado ya que esas formas específicas del juicio son *cada una* de ellas necesarias para nuestra experiencia. Precisamente porque esto no es evidente de entrada, puede parecer, como el propio Kant advierte, que la validez de las categorías más controvertidas, como la de la causalidad, no puede ser establecida tan fácilmente como la de las formas de la intuición. Kant, además, no intenta probar la objetividad de las categorías modales tradicionales, sino que trata los principios

que se sirven de ellas como simples definiciones relativas a nuestra experiencia. De este modo, un juicio problemático, esto es, en el que «su afirmación o negación se toman como algo meramente posible», se usa cuando algo se considera posible en el sentido de que «se halla conforme con las condiciones formales de la experiencia, esto es, con las condiciones de la intuición y de los conceptos».

Una posible pista para rescatar las categorías relacionales es la que se ofrece cerca del final de la deducción transcendental (versión B), donde Kant aprecia que la inclusividad y unidad del espacio y el tiempo que se reclama en el análisis de la sensibilidad debe tener, como toda unidad cognitiva, un fundamento último en el juicio. Kant se extiende en este punto dedicando una sección clave, titulada *Analogías de la experiencia*, a sostener que la posibilidad de que juzguemos los objetos como algo determinado en una posición objetiva en la unidad del tiempo (e indirectamente, del espacio), precisa tres principios a priori (que recibe cada uno el nombre de «analogía») que emplean, precisamente, las categorías relacionales que parecían especialmente cuestionables. Puesto que estas categorías se establecen como algo que se necesita, precisamente, para la determinación del espacio y el tiempo, los cuales ya han quedado establecidos como transcendentalmente ideales, Kant puede concluir que para nosotros incluso las afirmaciones a priori que usan conceptos puros del entendimiento suministran lo que sólo son afirmaciones transcendentalmente ideales. Ésta es la razón por la cual no podemos establecer afirmaciones teóricas plenamente determinadas acerca de categorías tales como la substancia, causa y comunidad en un sentido absoluto que vaya más allá de nuestra experiencia. Lo más que podemos hacer es establecer principios para sus especificaciones espaciotemporales, denominados *schemata*, que consisten en las tres analogías: «en todo cambio de aspecto la substancia permanece», «todas las alteraciones tienen lugar de acuerdo con la ley de la conexión de causa y efecto» y «todas las substancias, en tanto que pueden ser percibidas como coexistiendo en el espacio, se hallan en una completa reciprocidad». Kant empieza por llamarles principios regulativos de la experiencia, ya que se precisan para organizar todos los objetos de nuestro conocimiento empírico en una unidad, y, a diferencia de los principios constitutivos para las categorías de cantidad y cualidad (a saber: «todas la intuiciones [para nosotros] son magnitudes extensas» y «en todas las apariencias, lo real que resulta un objeto de sensación está sometido a una escala de magnitud, esto es, tiene un grado»), no caracterizan ningún ítem individual por sí mismo, sino sólo más bien por su relación real con otros objetos de la experiencia. No obstante, si se comparan con lo que son simples principios heurísticos o metodológicos (por ejemplo, el buscar explicaciones simples o de tipo teleológico), estas analogías son consideradas por Kant como objetivamente necesarias para la experiencia y, por esta razón, pueden ser consideradas constituivas en un sentido amplio.

El resto de la *Crítica* constituye una exposición de las ideas «originales» o «transcendentales» de la razón pura que pretenden ser constitutivas o gozar de una garantía teorética, pero que involucran componentes incondicionados que trascienden completamente el dominio de la experiencia. Éstas incluyen no sólo las ideas cosmológicas antinómicas apuntadas más arriba (de las cuales Kant entresaca la idea de una libertad trascedental, esto es, de causación no causada), sino también las ideas psicológicas racionales del alma como la de una substancia inmortal y la idea teológica racional de Dios como un ser necesario y perfecto. Del mismo modo que los conceptos puros del entendimiento tienen un origen en las formas necesarias de los juicios, estas ideas son originadas por las diversas formas silogísticas de la razón: la idea de una substancia espiritual es el correlato de un primer término incondicionado de un silogismo categórico (esto es, un sujeto que nunca puede ser tenido por predicado de alguna otra cosa) y la idea de Dios es el correlato de la suma completa de todos los posibles predicados que subyacen al primer término incondicionado del silogismo disyuntivo empleado para dar una completa determinación de las propiedades de una cosa. Con independencia del origen a priori de estas nociones, Kant afirma que no podemos establecer teóricamente su validez, incluso aunque tengan un valor regulativo en la organización de nuestra noción de una substancia espiritual humana o divina. De este modo, incluso si, como Kant sostiene, las pruebas tradicionales de la inmortalidad y los argumentos teleológicos, cosmológicos y ontológicos de la existencia de Dios son inválidos, las nociones que involucran pueden ser sostenidas en la medida en que existe, según él, una razón suficiente no teorética, es decir, moral. Cuando se interpretan a la luz de tales argumentos, se transforman en ideas prácticas de la razón, ideas que, como la de una perfecta virtud, no pueden ser verificadas u observadas en la experiencia sensible, sino que obtienen una garantía racional en puras consideraciones prácticas.

Aunque la filosofía pura práctica kantiana culmina en una especie de esperanza religiosa, es principalmente una doctrina acerca del deber. El valor moral se determina en última instancia por la naturaleza de la intención del agente, la cual está determinada a su vez por la naturaleza de lo que Kant denomina la máxima general o el principio

subjetivo que subyace a las acciones de la persona. Un sujeto sigue un *imperativo hipotético* cuando su máxima no presupone un fin u objetivo incondicionado (como la satisfacción de un deber) que uno debiera tener con independencia de todos los deseos sensibles, sino más bien un «fin material» dependiente de inclinaciones contingentes (por ejemplo, la orden «tómate esta comida» con el fin de sentirse feliz). Por contra, un *imperativo categórico* constituye una instrucción que dice lo que debería hacerse desde la perspectiva tan sólo de la pura razón; es categórico porque lo que se exige desde esta posición no corresponde a circunstancias contingentes o sensibles y siempre supone prescindir de la consideración del valor. La fórmula general del imperativo categórico es la de actuar sólo de acuerdo a aquellas máximas que puedan ser consistentemente apreciadas como leyes universales –algo que resulta imposible para máximas promovidas por fines materiales–. Al aceptar este imperativo, nos vemos doblemente determinados, ya que no sólo estamos determinando nuestra acción libremente, como Kant piensa que hacen los seres humanos en todo ejercicio de la facultad de elección; también estamos aceptando un principio cuyo contenido está determinado por lo que nos resulta absolutamente esencial en tanto que agentes, a saber, nuestra razón pura práctica. De este modo, al aceptar el imperativo categórico nos encontramos siguiendo nuestra propia ley y disponiendo de *autonomía;* en otro caso caemos en la *heteronomía* o en la (libre) admisión de principios cuyo contenido está determinado independientemente de la naturaleza esencial de nuestro ser último, que es racional.

Una vez dada la metafísica de su idealismo transcendental, Kant puede decir que el imperativo categórico revela en nosotros un poder suprasensible de la libertad, de tal modo que nos lleva a contemplarnos a nosotros mismos como parte de un mundo inteligible, es decir, de un dominio determinado en última instancia no por las leyes naturales, sino más bien por las leyes de la razón. Como ser racional considerado en este sentido, un agente es un fin en sí mismo, es decir, algo cuyo valor no depende de fines materiales externos, que son contingentes y valorados tan sólo como medios para alcanzar el fin de la felicidad –que es en sí mismo sólo un valor condicional (ya que la satisfacción de un mal sería algo impropio)–. Kant contempla la aceptación del imperativo categórico como algo equivalente al respeto de la naturaleza racional y como un fin en sí mismo en el que nos hallamos legislando en un reino de fines. Esto supone desear que el mundo se convierta en una «unión sistemática de los diferentes seres racionales a través de leyes comunes», esto es, leyes que respetan y dan satisfacción a la libertad de todos los seres racionales. Aunque existe sólo un único principio fundamental de la moral, aún hay diferentes tipos de deberes específicos. Una distinción básica es aquella que se da entre un deber en sentido estricto y un deber imperfecto. Los deberes de la justicia, el respetar en la propia acción los derechos de los otros o el deber de no violar la dignidad de las personas como agentes racionales son todos ellos estrictos debido a que no contemplan excepciones forzadas por las propias inclinaciones. Un deber perfecto es uno que precisa una acción específica (por ejemplo, cumplir una promesa), mientras que un deber imperfecto, como, por ejemplo, el de mejorarse a sí mismo o el de ayudar a los demás, no puede ser completamente satisfecho y tampoco puede ser demandado por alguna otra persona, y, por tanto, hay una considerable libertad para decidir cuándo y cómo ha de ser respetado. Un deber meritorio supone ir más allá de lo que se demanda en un sentido estricto y genera, por tanto, una obligación en los otros, como cuando alguien es de extraordinaria ayuda para los demás y «merece» su gratitud.

Véase también ARGUMENTO TRANSCENDENTAL, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA, IDEALISMO, METAFÍSICA, RACIONALISMO.

KA

KAO TZU (siglos IV-V a.C.), pensador chino y adversario en el terreno filosófico de Mencio (siglo IV a.C.). Aparecen referencias al mismo en el *Meng Tzu (Libro de Mencio).* Hay un personaje con el mismo nombre que aparece en el *Mo Tzu* como contemporáneo (aunque probablemente algo más joven) de Mo Tzu (siglo V a.C.), pero no está claro si son o no el mismo individuo. Tal y como se indica en el *Meng Tzu,* Kao Tzu sostiene que la naturaleza humana *(hsing)* es moralmente neutral y que vivir de acuerdo a la moral requiere el aprendizaje de la rectitud o *(yi)* a partir de fuentes (tales como doctrinas filosóficas) distintas del corazón/mente *(hsin),* así como moldear el propio modo de vida de acuerdo con ello. Estas ideas se oponen a la opinión de Mencio según la cual el corazón/mente posee inclinaciones morales incipientes a partir de las cuales se puede derivar la rectitud, y que llevar una vida moral supone el desarrollo pleno de tales inclinaciones. Desde el momento en que se establece que el verdadero transmisor de las enseñanzas de Confucio es Mencio, debido en gran medida a los esfuerzos de Chu Hsi (1130-1200), los confucianos se distancian de la posición de Kao Tzu y llegan, incluso, a criticar a los rivales en el terreno de la filosofía por mantener posiciones próximas a las de Kao Tzu.

Véase también CONFUCIANISMO, MENCIO.

K-LS

KARMA, en el pensamiento hindú, la fuerza por la cual las acciones correctas e incorrectas suponen beneficios y castigos en esta u otra existencia futura. Esto no ocurre de forma arbitraria, sino de acuerdo con la ley. Las condiciones de nacimiento (el sexo, la casta o las circunstancias vitales) están profundamente afectadas por la «cuenta bancaria» depositada en el karma. Una posición típicamente budista es aquella que sostiene que el estado del mundo no consciente en un momento dado está determinado en buena medida por la situación total del karma que entonces se da.

Para todas las doctrinas hindúes que aceptan la perspectiva del karma y la transmigración, la iluminación religiosa, el mayor bien, supone escapar del karma. Si fuera *absolutamente* imposible actuar sin esperar consecuencias kármicas, entonces ese escape también sería imposible. (El suicidio es considerado como un simple final de la vida del cuerpo actual y algo usualmente visto como erróneo, de donde resulta que las consecuencias siempre serían un mayor castigo.) De este modo, las posiciones no teístas sostienen que aquellos que han alcanzado un *status* de preiluminación –obtenido, por lo general, a través de la meditación, la limosna, la disciplina ascética o el logro de un concocimiento esotérico– pueden actuar sin acumular consecuencias kármicas, en la medida en que sus acciones no son moralmente reprobables y son hechas, además, de forma desinteresada. En las perspectivas teístas en las que el error moral es el pecado y la acción correcta consiste en la obediencia a Dios, el karma es la justicia de Brahman en su actuación, y Brahman puede, además, perdonar al pecador arrepentido por los resultados de sus malas acciones y colocar al pecador una vez perdonado en una relación con Brahman que, a la hora de la muerte, le permita liberarse de la rueda de las reencarnaciones.

Véase también BRAHMAN, BUDISMO.

KEY

KÁRMICO, véase **KARMA.**

KEPLER, JOHANNES (1571-1630), astrónomo matemático, metafísico especulativo y filósofo natural alemán. Nació en Weil der Stadt, cerca de Stuttgart. Estudia Astronomía con Michael Maestlin en la Universidad de Tubinga, tras lo cual inicia el curso usual de estudios que le prepararía para ser un pastor luterano. Poco tiempo después de finalizar estos estudios acepta el puesto de matemático en Graz. Las «matemáticas» se consideraban por aquel entonces como un estudio que incluía la astronomía y la astrología. Es ahí donde publica el *Mysterium cosmographicum* (1596), la primera obra de importancia que utiliza el sistema copernicano desde que el propio Copérnico lo hiciera medio siglo antes con su *De revolutionibus*. El salto copernicano que experimenta el Sol pasando a ocupar el centro del sistema permite a Kepler proponer una explicación de la posición de los planetas (el Creador inscribió las sucesivas órbitas planetarias en los cinco poliedros regulares) y de sus movimientos (una fuerza motriz con centro en el Sol que pierde intensidad con la distancia). De este modo, puede reivindicar la superación de la prohibición tradicional que pesa sobre el astrónomo matemático y que le impide reclamar realidad alguna para los movimientos que postula. La habilidad de *explicar* había sido siempre la marca distintiva de los filósofos.

Kepler, un luterano convencido, fue forzado a abandonar la católica Graz en un momento en el que amargas disputas religiosas y políticas envuelven gran parte del norte de Europa. Encuentra refugio en la capital imperial, Praga, donde Tycho Brahe, el gran astrónomo observacional del momento, ha establecido un observatorio. Tycho le pide a Kepler la redacción de una defensa de su propia astronomía contra un crítico, Nicolas Ursus, quien le había acusado de mantener «simples hipótesis». La *Apologia* (1600) que resulta de ello no es publicada entonces, pero contiene un análisis muy sensible de la naturaleza de las hipótesis astronómicas. El mero intento de salvar los fenómenos, sostiene Kepler, no es en general suficiente para separar dos sistemas matemáticos como los de Ptolomeo y Copérnico. Para ello es preciso algún otro criterio «físico» más propiamente explicativo.

Kepler obtuvo permiso para empezar a trabajar sobre la órbita de Marte usando la gran cantidad de datos que Tycho había acumulado. Al poco de esto, Tycho muere repentinamente (1601). Kepler es nombrado entonces para sucederle como matemático imperial y, más importante aún, se le confía la custodia de todos los datos reunidos por aquél. Años de trabajo conducen finalmente a la publicación de la *Astronomia nova* (1609), donde se anuncia la órbita elíptica de Marte. Una de las características distintivas de la larga búsqueda de Kepler de la verdadera forma de esa órbita fue su énfasis en encontrar una posible evaluación *física* de cualquier movimiento planetario que pudiera postular antes de concluir que se trataba del auténtico movimiento. Al considerar que la fuerza ejercida por el Sol era de tipo magnético, pudo suponer que su efecto sobre la Tierra variaría al cambiar la orientación que el eje terrestre muestra hacia el Sol, y permitiría así explicar las distintas velocidades y distancias de la Tierra en su órbita elíptica. El título completo de su libro deja clara cuál es su intención: *Una nueva astronomía basada en las causas o una física del cielo*.

Los problemas que empiezan a producirse en Praga le llevan a mudarse una vez más. Consigue encontrar finalmente acomodo en Linz (1612), donde continuó su exploración de las armonías cósmicas tomando en consideración la teología y la filosofía, así como la música o las matemáticas. *Harmonia mundi* (1618) fue su favorito entre sus demás libros: «puede esperar un siglo hasta encontrar un lector, del mismo modo que Dios ha esperado 6.000 años antes de encontrar un testigo». El descubrimiento de lo que luego se conoció como su tercera ley, la que conecta los periodos de cualesquiera dos planetas como una razón de 3/2 de la potencia de su distancia media, sirvió para confirmar su antigua convicción de que el universo está diseñado de acuerdo con relaciones ideales armónicas.

En el *Epitome astronomiae Copernicanae* (1612) continúa su búsqueda de causas «tanto naturales como arquetípicas», no sólo de los movimientos planetarios, sino también de detalles como el tamaño del Sol o la densidad de los planetas. Se mostró más convencido que nunca de que una física de los cielos habría de apoyarse en su habilidad para explicar (y no sólo predecir) las peculiaridades de los movimientos planetarios y lunares. Lo que le impidió ir aún más allá en la dirección de una nueva física fue el no haber captado lo que más adelante se llamaría el principio de inercia. De este modo se vio obligado a postular no sólo una fuerza de atracción entre el planeta y el Sol, sino también una segunda fuerza que empujaba al planeta a seguir una trayectoria frontal. Fue Newton el que pudo mostrar que esta segunda fuerza es innecesaria y quien finalmente construyó la «física celeste» que había ambicionado Kepler. Sin embargo, Newton nunca lo habría logrado sin contar con la noción de Kepler de una fuerza cuantificable que opera entre el planeta y el Sol, una idea nada ortodoxa conformada por primera vez por una imaginación impregnada en la metafísica neoplatónica y en la teología del Espíritu Santo.

Véase también **NEWTON.**

EM

KERRY, PARADOJA DE, véase **FREGE.**

KEYNES, JOHN MAYNARD (1883-1946), economista y alto funcionario inglés que revolucionaría la teoría económica y su aplicación en las políticas de gobierno. Sus obras más importantes desde un punto de vista filosóficos son *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936) y *A Treatise on Probability* (1921). Keynes fue también un hombre bastante activo dentro de la vida filosófica inglesa y estuvo al corriente de la obra de autores como Moore y Ramsey.

En lo que se refiere a la filosofía de la probabilidad, Keynes fue pionero en el tratamiento de las proposiciones como portadoras de asignaciones de probabilidad. A diferencia de los subjetivistas clásicos, trató las probabilidades como relaciones objetivas de evidencia entre proposiciones. Estas relaciones habían de ser directamente accesibles en un sentido epistémico para una facultad intelectiva. Una característica propia del sistema de Keynes es que las distintas asignaciones de probabilidad no siempre pueden ser comparadas (ordenadas como iguales, menores o mayores la una respecto a la otra).

La economía keynesiana se presenta aún en libros de texto introductorios y ha afectado de forma permanente tanto a la teoría como a la práctica. El pensamiento económico de Keynes tiene una serie de dimensiones de importancia filosófica. Aunque su contribución teórica se mueve dentro de la tradición capitalista, rechazó la idea sostenida por Smith según la cual hay una mano oculta que optimizaría las realizaciones de la economía sin ninguna dirección intencional por parte de individuos o del gobierno. Esto supone rechazar la política del *laissez-faire,* de acuerdo con la cual la intervención del gobierno en la economía es inútil o incluso peor. Keynes sostuvo que las fuerzas naturales podrían apartar a una economía de un curso de crecimiento óptimo y situarla en un constante estado de desequilibrio. En su *General Theory* propone un número de mecanismos capaces de ajustar su comportamiento. Defendió la existencia de programas gubernamentales de impuestos y gastos, no con el fin de suministrar bienes públicos, sino como un medio de incrementar la prosperidad y evitar el desempleo. Los filósofos políticos encuentran aquí nuevos medios para justificar la existencia de gobiernos fuertes.

Una de las formas en la que la obra de Keynes aún dirige mucha de la teoría económica es a través de la distinción entre microeconomía y macroeconomía. Keynes sostiene, en efecto, que el análisis microeconómico con su énfasis característico en la racionalidad individual ideal y en la competencia perfecta es inadecuado como herramienta para entender macrofenómenos, tales como el empleo, el interés o el dinero. Intentó mostrar de qué forma las flaquezas psicológicas y las tensiones del mercado requieren un tipo de análisis cualitativamente distinto a un nivel macroscópico. Buena parte de la teoría económica actual está comprometida con el intento de comprender las conexiones entre micro y macrofenómenos, y micro y macroeconomía, en lo que parece un intento por disolver u oscurecer la división. Este intento es un ejemplo filosóficamente relevante de una potencial reducción teórica.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA, PROBABILIDAD.**

AN

KIERKEGAARD, SØREN AABYE (1813-1855), escritor danés. Su «literatura», como él mismo la denomina, incluye filosofía, psicología, teología, literatura devocional, ficción y crítica literaria. Nació en el seno de una familia de clase media acomodada, y consumió su herencia mientras escribía una larga serie de libros en un lapso sorprendentemente breve. Su vida estuvo marcada por una intensa relación con un padre devoto con un carácter melancólico, de quien hereda su propia tendencia a la melancolía, con la que estuvo en continua pugna. Un suceso determinante en su vida fue la ruptura de su compromiso con Regina Olsen, lo que precipitó el comienzo de su carrera literaria. De hecho, sus primeras obras son un intento parcial por explicar, de una forma encubierta y simbólica, las razones por las que sentía que no podía casarse. Más tarde se vio envuelto en una controversia en la que fue atacado sin piedad por un periódico satírico. Esta experiencia profundizó su comprensión de la interpretación del significado del sufrimiento y de la necesidad de permanecer solo, si es necesario, ante «la muchedumbre». Este hecho le llevó a abandonar sus planes de convertirse en pastor, un cargo para el que estaba preparado gracias a su formación teológica. Al final ya de su vida, emprendió en solitario una campaña pública en la prensa popular y a través de una revista que él mismo había fundado, contra la Iglesia estatal danesa. Sufrió un colapso en mitad de la calle cuando llevaba el último número de esta revista, *El Instante,* a la imprenta, y fue llevado al hospital. Murió pocas semanas más tarde, rehusando recibir la comunión de manos de un clérigo de la Iglesia oficial.

Aunque algunos comentaristas han puesto en duda que los escritos de Kierkegaard admitan una interpretación unitaria, él siempre vio su producción literaria como algo puesto al servicio del cristianismo; se consideró a sí mismo como un «misionero» cuya tarea consistía en «reintroducir el cristianismo dentro de la Cristiandad». En cualquier caso, es cierto que mucha de su literatura no se dirige directamente al cristianismo, sino que se refiere, más bien, a un análisis de la existencia humana. Kierkegaard consideró este aspecto como algo necesario, ya que el cristianismo es primeramente, y ante todo, una forma de existencia. Vio que gran parte de la confusión en que se hallaba sumida la fe cristiana tenía sus raíces en la confusión sobre la naturaleza de la existencia, de ahí que para clarificar la primera haya que analizar cuidadosamente la última. La gran desgracia de la «cristiandad» y de «la época presente» es que la gente «ha olvidado lo que significa existir», y Kierkegaard se ve a sí mismo como una especie de Sócrates moderno enviado a «recordar» a los demás aquello que sabían y que han olvidado. No resulta sorprendente que el análisis de la existencia humana que lleva a cabo haya sido también de gran interés para autores no cristianos.

Kierkegaard suele emplear el verbo «existir» *(at existere)* en un sentido especial, para referirse a la existencia humana. En este sentido es como se puede decir de Dios que no *existe,* incluso aunque Dios tenga una realidad eterna. Kierkegaard describe la existencia humana como un proceso no terminado, en el cual «el individuo» (un concepto clave en su pensamiento) debe responsabilizarse del intento de lograr una identidad como sujeto a través de sus libres elecciones. Estos actos de elección se describen como un *salto,* con el fin de iluminar su punto de vista según el cual la reflexión intelectual por sí sola nunca puede motivar la acción. Es preciso adoptar una decisión que ponga fin al proceso de reflexión y una decisión como esa sólo puede ser tomada por la pasión. Las pasiones que conforman la identidad de la persona son calificadas por Kierkegaard como la «interioridad» o «subjetividad» de la persona. Las pasiones más significativas, tales como el amor o la fe, simplemente no tienen lugar; han de ser cultivadas y educadas.

El proceso por el cual el individuo adquiere una identidad es descrito por Kierkegaard como un desplazamiento ideal a lo largo de tres etapas, calificadas como las «etapas en el camino de la vida». Desde el momento en que el desarrollo humano tiene lugar en libertad y no de un modo automático, el individuo puede quedarse fijado en alguna de estas etapas. Ésta es la razón por la que estas etapas también se oponen unas a otras como modos rivales de vida o «esferas de existencia». Las tres etapas o esferas son la estética, la ética, y la religiosa. Un rasgo característico de la literatura de Kierkegaard es que estos tres modos de vida distintivos son representados por «personajes» que actúan bajo pseudónimo y que realmente obran como autores de algunos de sus libros; esto produce algunas dificultades interpretativas, ya que no siempre es claro qué cabe atribuir a Kierkegaard y qué a los personajes pseudónimos. Por fortuna, también escribió muchas obras de carácter religioso y devocional bajo su propio nombre, en cuyo caso el problema no aparece.

La vida estética es descrita por Kierkegaard como un vivir para y en «el momento». Es una vida regida por la «inmediatez», o la satisfacción de los deseos inmediatos del sujeto, aunque también puede experimentar un tipo de desarrollo en el que se aprende a disfrutar la vida reflexivamente, como sucede en las artes. La personalidad estética carece del compromiso, que es la clave de la vida ética, una vida que intenta alcanzar una identidad unificada a través del compromiso con ideales dotados de una validez duradera y no con una fuerza momentá-

nea. La vida religiosa surge de la vida ética cuando el individuo observa el carácter trascendente de los verdaderos ideales y también cuán lejos queda la persona de la satisfacción de esos ideales.

En su *Adenda acientífica concluyente* distingue dos formas de vida religiosa: una religiosidad «natural» (religiosidad *A)* en la que la persona intenta entrar en relación con lo divino y resolver el problema de la culpa, basándose para ello tan sólo en la propia idea natural e «inmanente» de la divinidad; y el cristianismo (religiosidad *B),* en el cual Dios se encarna en un ser humano con el fin de establecer una relación con éstos. El cristianismo puede ser aceptado sólo mediante un «salto de fe». Es una religión no de la «inmanencia», sino de la «transcendencia», ya que está basada en una revelación. Esta revelación no puede ser racionalmente demostrada, ya que la encarnación constituye una paradoja que trasciende la razón humana. La razón puede llegar a entender, cuando está presente la pasión de la fe, lo apropiado de reconocer sus propias limitaciones y de aceptar la encarnación paradójica de Dios en la forma de Cristo. El verdadero cristiano no es un simple admirador de Cristo, sino alguien que cree al convertirse en un seguidor de Cristo.

La irreducibilidad de la vida religiosa a la vida ética es ilustrada según Kierkegaard en la historia bíblica de Abraham y en su disposición a sacrificar a su hijo Isaac para cumplir el mandamiento de Dios. En *Temor y temblor,* Kierkegaard (bajo el pseudónimo de Johannes de Silentio) analiza este acto de Abraham como un acto que supone una especie de «supensión teleológica de la ética». El acto de Abraham no puede ser entendido simplemente en términos éticos como un conflicto de deberes en el que un deber racionalmente inteligible resulta superado por otro de mayor rango. Sucede, más bien, que Abraham está dispuesto a «suspender» la dimensión ética como un todo a favor de un deber religioso de orden superior. De este modo, si se admira a Abraham como «el padre de la fe», lo que se admira es una cualidad que no puede ser simplemente reducida a una mera virtud moral. Algunos han interpretado esto como la afirmación de que la fe religiosa puede exigir en ocasiones una conducta inmoral; otros sostienen que aquello que se relativiza en la suspensión teleológica de la ética no es un conjunto eternamente válido de requisitos morales, sino más bien obligaciones éticas del tipo de las que están presentes en las instituciones sociales humanas. De este modo, al sostener que «lo ético» no es el elemento más elevado en la existencia, Kierkegaard deja abierta la posibilidad de que nuestras instituciones sociales y los ideales éticos que encarnan no merezcan una obediencia absoluta e incondicionada, idea con importantes implicaciones políticas.

En consonancia con su afirmación de que la existencia no puede ser reducida al mero pensamiento intelectual, Kierkegaard dedica una considerable atención a las emociones y las pasiones. La ansiedad es especialmente importante, ya que refleja la libertad humana. La ansiedad supone una «antipatía simpatética y una simpatía antipatética»; es el estado psicológico que antecede a la caída del hombre en el pecado, pero tampoco explica este «salto», ya que no hay ninguna explicación final de un acto libre de elección que pueda ser dada. Emociones negativas tales como la desesperanza y la culpa son también importantes en Kierkegaard. Revelan la vacuidad de lo estético y el carácter final insatisfactorio de lo ético, aspectos que conducen a los individuos hacia una vida religiosa. La ironía y el humor son también considerados como importantes «zonas limítrofe» para los estados de existencia. La persona que llega a descubrir su propia «validez eterna» puede mirar con ironía a los valores que son capaces de capturar la mayoría de los individuos, los cuales viven sus vidas estéticamente. De igual modo, el «humorista existencial» que ha visto las incongruencias que necesariamente penetran nuestro proyecto ético humano se haya en la frontera misma de la vida religiosa.

Kierkegaard también analiza la pasiones de la fe y el amor. La fe es entendida, en última instancia, como una «voluntad de ser uno mismo» que se hace posible a través de una relación transparente y confiada con el «poder que creó al individuo». Kierkegaard distingue varias formas de amor, poniendo de manifiesto que el amor del cristianismo debe ser interpretado como un amor a lo que nos rodea, un amor que se combina y que no tiene sus raíces en ninguna relación natural del individuo, sino que se fundamenta, en última instancia, en el hecho de que todos los seres humanos comparten una relación con su creador.

Kierkegaard es bien conocido por su crítica al idealismo absoluto hegeliano. La afirmación de Hegel por la cual cree haber escrito «el sistema» resulta ridícula debido a sus pretensiones de finalidad. Desde las posiciones del danés, aunque la realidad pueda ser un sistema para Dios, no puede serlo para ningún pensador existente, ya que tanto la realidad, como el pensador son incompletos y el sistema precisa completitud. Los hegelianos son también objeto de su crítica por pretender haber encontrado un punto de partida absoluto libre de supuestos. Para Kierkegaard la filosofía comienza no con la duda, sino con la perplejidad. La reflexión es potencialmente infinita; la duda que conduce al escepticismo no puede ser detenida si no es por una determinación de la voluntad. Kierkegaard también defiende la lógica tradicional aristotélica y el principio de no contradicción contra la introduc-

ción que hace Hegel del «movimiento» en la lógica. Kierkegaard se muestra especialmente molesto con la tendencia hegeliana de ver a Dios como algo inmanente en la sociedad. Considera importante entender a Dios como una «totalidad otra», lo «absolutamente diferente», que nunca puede ser completamente encarnado en los logros o instituciones humanas. Para estar ante Dios es preciso estar como un individuo, en «temor y temblor», consciente ante el hecho de que eso puede requerir una ruptura con el orden social dado.

Kierkegaard suele ser presentado como el padre del existencialismo. Y hay razones para ello; Kierkegaard ofrece un modelo de pensamiento existencial que indudablemente ejerció una considerable influencia en muchos existencialistas del siglo XX como Sartre y Camus. Esta caracterización es, sin embargo, anacrónica, ya que el existencialismo como movimiento es un fenómeno del siglo XX y las diferencias entre Kierkegaard y los existencialistas mencionados son también muy profundas. Si el existencialismo se define como la negación de la existencia de algo así como una esencia o naturaleza humana, entonces es innegable que Kierkegaard es un existencialista. Más recientemente, el danés ha sido también considerado como un precursor del movimiento posmoderno. Su rechazo a la epistemología clásica fundacionalista y el empleo de técnicas literarias elusivas, tales como el uso de pseudónimos, hacen que esa asociación resulte plausible. Sin embargo, y al margen de su rechazo del sistematismo y de las críticas a las presunciones de terminatividad y certidumbre, Kierkegaard no parece exponer ninguna forma de relativismo o mostrar muchas simpatías por el «antirrealismo». Muestra, además, una especie de pasión por la claridad, disfrutando con la elaboración de finas distinciones como las que son características de la filosofía «analítica» contemporánea. En última instancia, es mejor verle como una personalidad propia, como una presencia cristiana con sensibilidades que son en muchos sentidos griegas y premodernas más que posmodernas. Ha sido adoptado y fervientemente criticado por pensadores de todas las corrientes. Permanece como el «individuo» que describió y al que dedicó buena parte de sus obras.

Véase también CAMUS, EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA POSMODERNA, HEGEL, SARTRE.

CSE

KILVINGTON, RICHARD (el apellido también puede ser transcrito como Kilmington o Chilington) (1302/1305-1361). Filósofo, teólogo y eclesiástico inglés. Fue un erudito asociado a la casa de Richard de Bury, y uno de los primeros miembros de los calculistas de Oxford, importantes en el desarrollo inicial de la física. El *Sofismata* de Kilvington (principios de la década de 1320) es la única obra que fue ampliamente estudiada en su propia época. Constituye una investigación acerca de los diversos rompecabezas referidos al cambio, la velocidad, la aceleración, el poder de desplazarse, el comienzo y el final, el continuo, el infinito, el saber y la duda, así como la paradoja del mentiroso y otras por el estilo. Su enfoque resulta peculiar en la medida en que todas estas cuestiones son tratadas solamente de una forma puramente lógica o conceptual, sin recurrir, por tanto, a los «cálculos» matemáticos empleados por Bradwardine, Heytesbury y otros de los calculistas de Oxford posteriores para tratar problemas de física. Kilvington escribió también un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y una serie de cuestiones acerca de *Sobre la generación y la corrupción*, la *Física* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Véase también CALCULISTAS DE OXFORD.

PVS

KILWARDBY, ROBERT (m. 1279), filósofo y teólogo inglés. Aparentemente estudió en la Universidad de París y posiblemente también llego a enseñar allí. Más tarde se unió a los dominicos, y posiblemente llegó a enseñar en Oxford. Fue arzobispo de Canterbury en 1272 y en 1277 procede a condenar 30 proposiciones, entre ellas la de Tomás de Aquino según la cual hay una única forma substancial en un ser humano. Kilwardby renunció a su arzobispado en 1278 y fue encargado del obispado de Santa Rufina en Italia, donde finalmente murió.

Kilwardby escribió profusamente y llegó a obtener una considerable influencia durante la Edad Media, especialmente en filosofía del lenguaje; sin embargo, resulta difícil determinar exactamente cuáles son su obras. *De Ortu Scientarum* propone un tratamiento bastante sofisticado de cómo se adjudican los nombres, así como un estudio detallado de la naturaleza y papel de la lógica. En metafísica, insiste que las cosas están individuadas y que la universalidad surge sólo de las operaciones del alma. Escribió abundantes ensayos sobre la felicidad, preocupado con el intento de mostrar que es posible alcanzar una cierta felicidad en esta vida. En psicología sostuvo que la libertad de decisión es una disposición que surge de la cooperación del intelecto y la voluntad.

CGNORM

KIM, JAEGWON (n. 1934), filósofo coreano-estadounidense, perteneciente a la tradición analítica y autor de una considerable producción en metafísica y en filosofía de la mente.

Kim ha abogado a favor de una teoría muy detallada de los sucesos o eventos de acuerdo con la cual un suceso consiste en el hecho de que un obje-

to posea una propiedad en un cierto momento (véase «Causalidad, subsunción nómica y el concepto de suceso», 1973). Esta teoría ha constituido un rival destacado del tratamiento de los sucesos asociados con la figura de Davidson.

La obra de Kim sobre el concepto de superveniencia ha resultado ser ampliamente influyente, muy especialmente en la filosofía de la mente (véase «La superveniencia como un concepto filosófico», 1990). Este autor entiende la superveniencia (o, como él prefiere, denominarla, la «propiedad de covariación») como una relación que se da entre familias de propiedades (las propiedades mentales y las físicas, por ejemplo). Si las propiedades del tipo *A* supervienen sobre las propiedades del tipo *B*, entonces se da necesariamente que si un objeto *o* tiene una propiedad *a* del tipo *A*, entonces hay alguna propiedad *b* del tipo *B* tal que *o* tiene *b* y (necesariamente) cualquier otro objeto que posea *b* posee la propiedad *a*. Según se varíe la fuerza modal de «necesariamente» que aparece entre paréntesis, o se omita por completo, se obtienen versiones más fuertes o más débiles de la superveniencia.

Aunque la noción de superveniencia ha sido adoptada por pensadores que se muestran favorables a algún tipo de «fisicalismo no reduccionista» (punto de vista según el cual lo mental depende de lo físico aunque no se reduce a algo puramente físico), el propio Kim ha mostrado sus dudas acerca de que el fisicalismo pueda evitar realmente caer en el reduccionismo («El mito del materialismo no reductivo», 1989). Si las propiedades mentales supervienen sobre las propiedades físicas al tiempo que son distintas de aquéllas, entonces resulta difícil ver de qué forma las propiedades mentales podrían tomar parte en la producción de efectos físicos –o mentales, dada la dependencia de lo mental con respecto a lo físico.

En fechas más recientes, Kim ha desarrollado un tratamiento de la «reducción funcional» de acuerdo con el cual las propiedades supervenientes poseen eficacia causal si y sólo si son funcionalmente reductibles a ciertas propiedades previamente aceptadas como propiedades causalmente eficientes *(La mente en un mundo físico,* 1998). Las propiedades, incluyendo aquellas que se refieren a experiencias conscientes, que no pueden reducirse de esta forma son epifenoménicas.

Véase también DAVIDSON, FILOSOFÍA DE LA MENTE, REDUCCIÓN, SUCESO, SUPERVENIENCIA.

JFH

KINESIS, véase **ARISTÓTELES.**

KLEIST, HEINRICH VON (1771-1811), filósofo y literato alemán. Su obra se basa por entero en la antinomia de la razón y el sentimiento, tan poderoso el uno como el otro, y en el cual se refleja, además, la crisis de la *Aufklärung* que se produce con el cambio de siglo. En 1799 renuncia a su puesto en el ejército alemán. Siguiendo un escrito de Kant pierde la fe en la existencia de un «plan de vida», idea inspirada en el racionalismo de Leibniz, Wolff y Shaftesbury. Intenta hallar una salida en Rousseau, pero concluye que el sentimiento se revela a sí mismo como algo tan poco digno de nuestra confianza como lo es la razón tan pronto como el hombre abandona el estado de gracia original, y entiende que no es ni un títere ni un dios (véase *Ensayo sobre el teatro de las marionetas,* 1810).

La primera obra teatral de Kleist, *La familia Schroffenstein* (1802), repite el tema desarrollado por Shakespeare en el que aparecen dos jóvenes enamorados que pertenecen a familias rivales. Es posible encontrar en ella los principales elementos del universo de Kleist: la incapacidad del individuo para regir su destino, el tema del error trágico y la importancia del hecho jurídico. En 1803, Kleist vuelve a la filosofía y la literatura y desarrolla en su *Anfitrión* (1806) la imposibilidad de que el individuo sea capaz de conocerse a sí mismo y de conocer el mundo y actuar deliberadamente en él. El orden divino, que es la norma del arte trágico, colapsa, y con ello el principio de identidad. Los personajes de Kleist, individuos «modernos», ilustran este caos normativo. *El cántaro roto* (comedia escrita en 1806) muestra su interés en el derecho. En sus dos obras paralelas, *Penthesilea* y *La joven Catherine de Heilbronn,* Kleist presenta una alternativa: o bien es «el maravilloso orden del mundo» y la teodicea que impulsa el destino de Catherine lo que ha de redimir el orden corrupto, o bien es la misión sublime y apócrifa de un sujeto como Cristo lo que habrá de hacerlo. Antes de suicidarse en 1811, Kleist miraba el renacimiento de la nación alemana como una especie de salida histórica a este conflicto.

Véase también LEIBNIZ, SHAFTESBURY, WOLFF.

GRA

KO HUNG (siglo IV a.C.) filósofo taoísta chino, conocido también como «el Maestro que adopta la Sencillez» (Pao-p'u tzu). Ko Hung constituye una figura clave en el desarrollo del taoísmo. Su principal obra, el *Pao-p'u tzu,* hace hincapié en la importancia del desarrollo moral de la persona como un paso necesario para alcanzar la liberación espiritual. En este aspecto se reconoce a Ko la habilidad para haber logrado sintetizar los objetivos del confucianismo con las aspiraciones taoístas. Lideró el uso de determinadas drogas capaces de purificar el cuerpo y el espíritu en la búsqueda de la transcendencia taoísta. Fue un firme defensor de la existencia de los seres inmortales *(hsien)* y de la posibili-

dad de alcanzar el grado de la perfección. Para ello experimenta con diferentes métodos que caen bajo la rúbrica de «alquimia externa» *(wai-tan)* la cual merece también atención desde el punto de vista de la historia de la ciencia china.

Véase también ***HSIEN*.**

AKLC

KO WU, CHIH CHIH, términos filosóficos chinos empleados en el *ta-hsüeh (La gran doctrina)* para referise a dos etapas o aspectos conexos del proceso de autoformación que han recibido diferentes interpretaciones por parte de pensadores confucianos posteriores. *Ko* puede significar «correcto», «llegar a» u «opuesto»; *wu* significa «cosas». El primer *chih* puede significar «expandir» o «alargar»; el segundo *chih* significa «conocimiento». Chu Hsi (1130-1200) interpretó el «*ko wu*» como el hecho de alcanzar el *li* («principio», «modelo») en los asuntos humanos y el *chih chih* como un término que denota la expansión del conocimiento. Una buena parte del proceso de autoformación implica la expansión del propio conocimiento moral mediante el examen de los sucesos cotidianos y mediante el estudio de documentos clásicos e históricos. Wang Yang-ming (1472-1529) interpretó el *ko wu* como un término que denota la corrección de las actividades del propio corazón/mente *(hsin)* y el *chih chih* como el logro del propio conocimiento innato *(liang chih)*. Una parte también importante de ese proceso de autoformación consiste en hacer plenamente manifiesto ese propio conocimiento innato vigilando constantemente y eliminando los deseos perniciosos.

K-LS

KÖHLER, WOLFGANG (1887-1967), psicólogo alemán nacionalizado estadounidense (1935). Junto a Wertheimer y Koffka, fundó la psicología de la Gestalt. Köhler hizo dos contribuciones características a la doctrina de la Gestalt, una empírica y otra teórica. La contribución empírica se refiere a su estudio sobre el pensamiento en los animales, investigación que desarrolla en la isla de Tenerife desde 1913 a 1920 *(La mentalidad de los monos,* 1925). La doctrina dominante en aquel entonces en relación a la habilidad para resolver problemas era la teoría asociacionista del aprendizaje por ensayo y error de E. L. Thorndike (1874-1949), según la cual los animales abordan los problemas ensayando una serie de comportamientos, uno de los cuales resulta gradualmente «fijado» al ser premiado por el éxito. Köhler sostiene que el comportamiento por ensayo y error tiene lugar sólo cuando, como en los experimentos de Thorndike, parte de la situación que plantea el problema permanece oculta. Para ello dispuso situaciones mucho más abiertas, como, por ejemplo, una en la que hay que coger una banana que cuelga del techo, para lo cual es preciso que el mono se sirva de una caja (visible) para subirse en ella. Sus monos mostraron *inteligencia* llegando rápidamente a la solución correcta. Aunque demostró la existencia de algún tipo de inteligencia, su naturaleza es aún desconocida y el modelo de aprendizaje por ensayo y error sigue siendo el centro de la investigación.

La contribución de Köhler en el terreno teórico fue el concepto de *isomorfismo,* o la teoría psicológica de la Gestalt acerca de la representación psicológica. Sostuvo la identidad de cuerpo y mente y la existencia de un isomorfismo que afirma que es posible trazar una correspondencia topológica entre el campo conductual en el que un organismo está actuando (cfr. Lewin) y los campos formados por las corrientes eléctricas en el cerebro (que no en la «mente»). Estas corrientes no han sido aún descubiertas. Entre las obras más importantes de Köhler se encuentran *Psicología de la Gestalt* (1929), *El lugar del valor en un mundo de hechos* (1938), *Dinámica en psicología* (1940) y *Ensayos escogidos* (1971).

Véase también FIGURA *VERSUS* FONDO.

THL

KOTARBIŃSKI, TADESUSZ (1886-1981), filósofo polaco, cofundador, junto con Łukasiewicz y Leśniewski del Centro de Investigación Lógica de Varsovia. Sus amplios intereses filosóficos, y sus preocupaciones humanísticas, su honradez, erudición y claridad expositiva, su gran capacidad de convencimiento, así como su decidida defensa de los derechos humanos, le hacen ser, junto con su mentor Kasimir Twardowski, padre de la moderna filosofía polaca. En sus trabajos filosóficos, históricos, y metodológicos, como, por ejemplo, su muy influyente *Elementos de teoría del conocimiento, lógica formal y metodología científica,* consiguió popularizar las contribuciones de carácter técnico de algunos de sus colegas, y desarrollar el objetivismo de Twardowski y la tradición «antirracionalista» y crítica, insistiendo en la precisión y la claridad y defendiendo, asimismo, la no existencia de un método filosófico característico más allá de los métodos lógicos y analíticos de las ciencias empíricas y deductivas. Como socialista liberal, humanista y librepensador, decidió «ser una brújula y no una veleta», defendiendo una ética autónoma en contra de cualquier tipo de autoritarismo, de derecha o de izquierda. Su duradero compromiso con la comunidad y la práctica social le llevó a desarrollar una *praxiología* entendida como una especie de teoría de la acción eficaz.

Al seguir la «refutación» de Leśniewski del platonismo de Twardowski, Kotarbiński insistió en traducir las abstracciones en términos de algo más

concreto. Los principios fundamentales de este rechazo «reificador, radicalmemte realista e imitacionista» del platonismo, el fenomenalismo y el introspeccionalismo son: 1) el *pansomatismo* o *reificacionismo ontológico,* entendido como un materialismo monista moderno: cualquier cosa que sea algo en alguna medida (incluso el alma) es un *cuerpo* –esto es, un objeto concreto individual, resistente y espaciotemporalmente extenso y capaz de perdurar al menos un instante–; 2) un *realismo radical:* ningún objeto es una «propiedad», «relación», «suceso», «hecho» o «entidad abstracta» de cualquier tipo, ni tampoco un «dato sensorial», «fenómeno» o «acto mental privado» accesible sólo mediante «introspección»; 3) el *concretismo* o *reificacionismo semántico* y el *imitacionismo* entendido como algo próximo o que confluye en el programa *nominalista* –de este modo, los términos abstractos, que podrían ser hipostasiados dando a entender que nombran «entidades abstractas», son interpretados como *pseudonombres* que han de ser eliminados mediante el análisis filosófico y la paráfrasis elucidatoria–. Las hipóstasis que pudieran implicar la existencia de esos universales platónicos son traducibles en términos de generalizaciones equivalentes que sólo caracterizan cuerpos. Las proposiciones filosóficas son igualmente reducibles en última instancia a una forma básica del tipo: este y aquel individuo experimentan esto o aquello; esto o aquello es así o de esta otra manera. Sólo reducidas de este modo es posible juzgar correctamente las expresiones equívocas y determinar si son verdaderas o falsas.

Véase también LÓGICA POLACA.

ECL

KRAUSE, KARL CHRISTIAN FRIEDRICH (1781-1832), filósofo alemán, representante de la tendencia caracterizada por desarrollar el pensamiento de Kant en la dirección del panteísmo y el misticismo. Formado en Jena, cae pronto bajo la influencia de Fichte y Schelling. Toma como punto de partida filosófico el análisis que hace Fichte de la autoconciencia y adopta como su proyecto la elaboración «espiritualizada» y sistemática de la filosofía de Spinoza (de modo similar a lo que hiciera el joven Schelling), para llegar a una posición que él mismo denominó como *panenteísmo*. De acuerdo con este punto de vista, aunque la naturaleza y la conciencia humana son partes de Dios o del Ser Absoluto, lo Absoluto no queda agotado ni es idéntico con ellos. De alguna forma se adelanta a Hegel al invocar un «fin de la historia» en el que el dominio de los asuntos humanos se reuniría con la esencia infinita en un orden moral y «espiritual» universal.

Véase también FICHTE, PANTEÍSMO, SCHELLING.

KREBS, véase **NICOLÁS DE CUSA.**

KRIPKE, SAUL A(ARON) (n. 1940), matemático y filósofo estadounidense, considerado como una de las figuras contemporáneas más influyentes en lógica y en filosofía. Siendo aún un adolescente formula una semántica para la lógica modal (la lógica de la necesidad y la posibilidad) basada en la noción leibniziana de mundo posible y establece un procedimiento para demostrar la completitud de una variedad de sistemas (1959, 1963). La semántica de mundos posibles (debida en parte a Carnap y algunos otros autores) ha demostrado ser uno de los desarrollos más fructíferos en lógica y filosofía.

Las conferencias que Kripke imparte en Princeton en 1970 bajo el título de *Naming and Necessity* (1980) suponen un hito. Este trabajo afecta principalmente a los nombres propios de individuos (por ejemplo, «Aristóteles») y, por extensión, términos de género natural («agua») así como expresiones similares. Kripke usa su tesis según la cual estos términos constituyen *designadores rígidos* –esto es, designan la misma cosa en todo mundo posible en el que tal cosa existe (no designando ninguna otra cosa en mundos posibles en los que tal cosa no existe)– para sostener, contrariamente a la doctrina recibida de Frege, que la designación de un nombre propio no adquiere entidad por medio de una descripción que ofrece el sentido del nombre. En lugar de esto, afirma que la descripción asociada al uso particular de un nombre puede designar en muchas ocasiones cosas enteramente distintas. Kripke ofrece ejemplos de verdades necesarias a posteriori así como de verdades contingentes a priori. Defiende, además, el *esencialismo* –doctrina según la cual algunas priopiedades de las cosas son propiedades que esas cosas no podrían dejar de tener– y hace uso de él, junto con su tratamiento de los términos de género natural, para dar razones contra la identificación de las entidades mentales con sus manifestaciones físicas (por ejemplo, sensaciones con fenómenos neurales específicos). En una continuación de este trabajo titulada «A Puzzle about Belief» (1979), Kripke se ocupa del problema del fallo de la sustitución en contextos en los que se atribuye creencia u otras actitudes proposicionales. La interpretación que hace este autor de la obra del segundo Wittgenstein como un escéptico de la semántica ha tenido también un profundo impacto *(Wittgestein on Rules and Private Language,* 1980, 1982).

Su teoría semántica de la verdad («Outline of a Theory of Truth», 1975) ha suscitado un renovado interés por la paradoja del mentiroso («Este enunciado es falso») así como por otras paradojas conectadas con ésta, y por el desarrollo de lenguajes no clásicos que contienen su propio predicado de verdad como modelos posibles del lenguaje natu-

ral. En lógica, es también renombrada su aportación al intuicionismo y su teoría sobre la recursión transfinita sobre ordinales admisibles. Kripke, que es en la actualidad McCosh Professor of Philosophy (emérito) en Princeton, diserta con frecuencia sobre otros muchos resultados significativos en lógica y filosofía. No obstante, todo esto permanece sin publicar.

Véase también A PRIORI, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS, WITTGENSTEIN.

NS

KRISTEVA, JULIA (n. 1941), lingüista francesa de origen búlgaro, psicoanalista en ejercicio, novelista y pensadora ampliamente influyente en la teorización sobre lo social. El núcleo de la semiótica desarrollada por Kristeva consta de dos momentos: uno en que se presta atención al hablante como sujeto que encarna una serie de motivaciones inconscientes (y no simplemente la intencionalidad consciente del sujeto transcendental husserliano) y otro en el que se procede a la articulación del fenómeno de la significatividad como un proceso dinámico y productivo (y no como un sistema de signos estático).

La obra más específicamente filosófica de Kristeva, *La Révolution du langage poétique* (1974), lleva su semiótica a un estado de madurez a través de una integración efectiva con el psicoanálisis (Freud y Lacan), con elementos de diversos modelos lingüísticos (procedentes de Jakobson y de la gramática generativa chomskyana), con la semiología (de Saussure a Peirce y Hjelmslev) y con una aproximación literaria al texto (bajo la influencia de Bajtin). Tomados conjuntamente lo simbólico y lo semiótico, que constituyen dos versiones dialécticamente irreconciliables del significado, dan lugar al proceso de significación. Lo simbólico hace referencia a las reglas sistemáticas que gobiernan el discurso denotativo y proposicional, mientras que lo semiótico aísla una especie de nivel arcaico del significado que no es ni representacional ni se encuentra basado en las relaciones entre signos. El concepto de *chora* combina el nivel semiótico y transligüístico del significado (genotexto) con una lógica onírica asociada a la producción insconsciente de sonidos y una vida de fantasía que desafía un pleno desarrollo simbólico. Partiendo de la noción platónica de un receptáculo materno *(Timeo)*, la *chora* constituye un espacio en el que se desarrolla la subjetividad. Los distintos impulsos se van «ordenando» en patrones rítmicos durante la fase preedípica antes de que el niño alcance la capacidad reflexiva y desarrolle la intuición espacial y la conciencia del tiempo y se vea a sí mismo como un sujeto con capacidad para formular enunciados. Ordenadas, aunque no según leyes simbólicas, las funciones semióticas surgen cuando el niño empieza a formar asociaciones entre su gesticulación vocal y su desarrollo sensomotor y patrones de este tipo de asociaciones a través de la acción correctora de la madre. La *chora* semiótica, aunque se ve parcialmente reprimida en la constitución de la identidad personal, conecta la vida afectiva preverbal del sujeto con el dominio de la significación.

Todas las formas literarias –la narrativa épica, el metalenguaje, la contemplación o *teoría*, etc.– combinan dos registros distintos del significado, el fenotexto y el genotexto. No obstante, realizan esta función de distintos modos y ninguno cubre ambos registros por completo. El fenotexto hace referencia al lenguaje en su función «comunicativa» y puede ser analizado en términos de una sintaxis y una semántica. Aunque no sea algo en sí mismo lingüístico, el genotexto se muestra en el modo en que los mecanismos «melódicos» y «fonemáticos» y las caracterísiticas «lógicas y sintácticas» establecen los dominios «semánticos». El genotexto aísla el modo específico en el que un texto sublima los impulsos. Denota el «proceso» por el cual una figura literaria genera un tipo particular de subjetividad. El lenguaje poético es único en la medida en que revela el genotexto.

La conexión entre los procesos semióticos, el genotexto y el lenguaje poético completa su primer proyecto lingüístico (1967-1973) y genera una novedosa teoría social posthegeliana. La mímesis poética, gracias a que transgrede las reglas gramaticales al tiempo que retiene la significatividad, reactiva la irreductible negatividad y heterogeneidad de los impulsos. De este modo, y a través de la anamnesis, la poesía revela la constitución del sujeto dentro del lenguaje, y al mantener abierto sus deseos reprimidos, promueve el análisis crítico de los valores simbólicos e institucionales. Obras posteriores como *Pouvoirs de l'horreur* (1980), *Étrangers à nous-mêmes* (1989), *Histoires d'amour* (1983) y *Les Nouvelles maladies de l'âme* (1993) suponen un cambio de su pensamiento desde la acción política colectiva a un tratamiento terapéutico culturalmente localizado. Mediante el examen de las manifestaciones sociales xenófobas, de la violencia social, el amor romántico, la agresión, el veneno de la melancolía femenina en la sociedad patriarcal y la crisis de los valores morales en la era posmetafísica, ha obtenido poderosas consecuencias para la ética y la teoría social.

Véase también BAJTIN, ESTRUCTURALISMO, FILOSOFÍA FEMINISTA, FILOSOFÍA POSMODERNA, FREUD, SEMIÓTICA.

PHU

KROPOTKIN, PETR ALEKSEEVICH (1842-1921), geógrafo, geólogo, naturalista y filósofo ruso, conoci-

do principalmente por sus posiciones anarquistas y por su defensa de la solidaridad como un componente para el desarrollo. Durante sus numerosos viajes por Siberia como parte de diversas expediciones científicas (1862-1867) empezó a verse influido por la recien publicada teoría darwiniana de la evolución e intentó, en aquellas tierras, confirmar el principio malthusiano defendido por Darwin de la lucha por la supervivencia. En vez de esto, Kropotkin encuentra que la subocupación del terreno es la norma, que el clima constituye el principal obstáculo para la supervivencia y que la ayuda mutua es un fenómeno mucho más común de lo que Darwin ha reconocido. Pronto generaliza estos hallazgos y los hace extensivos a las teorías de lo social, oponiéndose al darwinismo social y dando lugar al desarrollo de su doctrina anarquista.

Véase también ANARQUISMO, DARWINISMO, FILOSOFÍA RUSA.

PTG

KUAN TZU, conocido también como Kuan Chung (m. 645 a.C.), estadista chino y primer ministro de Ch'i, considerado, además, como un precursor del legismo. Se le ha venido asociando, aunque de forma espuria con el *Kuan Tzu*, una obra ecléctica que contiene ideas legistas, confucianas, taoístas, de las cinco etapas y de Huang-Lao que datan del periodo que va del siglo IV al II a.C. Como ministro, Kuan Tzu alcanzó la paz y mantuvo el orden social a través del sistema hegemónico *(pa),* por el cual el rey Chou venía a ratificar un reparto del poder con los principales señores feudales.

RPP & RTA

KUHN, THOMAS S(AMUEL) (1922-1996), historiador y filósofo de la ciencia estadounidense. Kuhn estudia en Harvard, donde se licencia en física (1943, 1946) y se doctora posteriormente en historia de la ciencia (1949). En el periodo 1951-1956 imparte filosofía de la ciencia en Harvard, para pasar a Berkeley (1956-1964), Princeton (1964-1979) y finalmente al MIT (1979-1991). Kuhn cambia su interés por la física hacia la historia y la filosofía de la ciencia a lo largo de 1947, cuando se le pide que enseñe algunos contenidos de ciencia a estudiantes de humanidades. Buscando un ejemplo que iluminara el desarrollo de la mecánica newtoniana, Kuhn leyó la *Física* de Aristóteles y quedó sorprendido por el modo tan considerablemente simple en que resultaba errónea. Tras avanzar en su lectura, Kuhn empezó a «pensar como un físico aristotélico» y a darse cuenta de que los conceptos empleados por Aristóteles eran completamente distintos de los propios de Newton. Pudo reconocer también que la física aristotélica, entendida en sus propios términos, no era una mala mecánica newtoniana. Esta nueva perspectiva dio lugar a *The Copernican Revolution (La revolución copernicana,* 1957), obra en la que se estudia la transformación de la concepción aristotélica y geocéntrica del mundo en la moderna concepción heliocéntrica.

Es al analizar la estructura de estos cambios cuando Kuhn alumbra su segunda y más influyente obra, *The Structure of Scientific Revolutions (La estructura de las revoluciones científicas,* 1962). En ella sostiene que el pensamiento científico se define a través de «paradigmas» describiendo este concepto de formas diversas tales como matrices disciplinares, o ejemplares, esto es, como cosmovisiones conceptuales compuestas de creencias, valores y de técnicas compartidas por los miembros de una comunidad dada. Según Kuhn, los científicos aceptan el paradigma predominante en etapas de «ciencia normal» e intentan desarrollarlo refinando sus teorías y leyes, resolviendo los diversos puzzles que se plantean y estableciendo medidas más exactas de las diversas constantes. Sucede, no obstante, que estos esfuerzos pueden llegar a producir anomalías. Éstas emergen a la luz sólo con dificultad, contrastando con las expectativas que proporciona el paradigma. La acumulación de anomalías conduce a una crisis que se resuelve en ocasiones por medio de una revolución que reemplaza el viejo paradigma por uno nuevo. Sólo es preciso mirar la forma en que la física aristotélica y la astronomía geocéntrica fueron desplazadas por la mecánica newtoniana y el heliocentrismo para ver ejemplos de estos cambios. De este modo, Kuhn desafía la concepción tradicional del progreso científico como una acumulación gradual de conocimiento. Trabajó en diversas elaboraciones de estos problemas extendiendo sus indagaciones históricas en obras como *The Essential Tension (La tensión esencial,* 1977) y *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity* (1978).

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PARADIGMA.

RAR

KUNG, SZU, una distinción terminológica china que corresponde a la oposición entre los intereses «públicos» y «privados» y que constituye una de las claves de la ética confuciana y legista. La distinción se expresa en ocasiones mediante términos que sugieren una diferencia entre imparcialidad y parcialidad, como en el *Mo Tzu,* o también mediante el distingo confuciano entre el principio de santidad *(t'ien-li)* y los deseos egoístas. Para los confucianos, los compromisos o intereses privados y personales son aceptables mientras que no entren en conflicto con las normas de la propiedad *(li)* y la corrección *(i)*. Una actuación parcial a favor de los

propios intereses personales puede ser también aceptable supuesto que esa parcialidad admita una justificación razonable, especialmente cuando esa motivación no entra en conflicto con el *jen* o el ideal de la humanidad. Este punto de vista contrasta con el egoísmo, el altruismo y el utilitarismo.

Véase también CONFUCIANISMO, LEGISMO CHINO.

ASC

KUNG FU-TZU, véase **CONFUCIO.**

KUNG-SUN LUNG TZU (fl *ca.* 300 a.C.), filósofo chino, conocido por un diálogo en el que defiende la afirmación «un caballo blanco no es un caballo». Kung-sun probablemente consideró su paradoja sólo como un ejercicio de entretenimiento dialéctico *(pien)* y no como algo filosóficamente iluminador. Sin embargo, parece haber tenido el efecto negativo de desacreditar la discusión dialéctica en China. Han sido propuestas numerosas interpretaciones del diálogo del «caballo blanco». Una teoría reciente afirma que Kung-sun Lung Tzu da por supuesto que «caballo blanco» hace referencia a dos cosas (a la forma de un caballo y a un color), mientras que «caballo» se refiere sólo a la forma y, por tanto, se limita a observar que el todo (forma y color) no es idéntico con una de sus partes (la forma).

Véase también *PIEN*.

BWVN

KUO HSIANG (m. 312 d.C.), pensador chino de la escuela *Hsüan Hsüeh* («la doctrina del misterio»). Es considerado, junto a pensadores como Wang Pi, como un neotaoísta. Kuo ayudó al desarrollo de la noción de *li* («modelo») como una estructura subyacente del cosmos, de la cual cada cosa recibe un *fen* («porción») individual. Todas las cosas son «una» en el hecho de poseer ciertas funciones «naturales» que desempeñar y, al ser *tzu jan* («espontáneas»), pueden retener aún una unidad mística entre ellas. Para Kuo, el *fen* de los seres humanos incluye las virtudes usuales del confucianismo. A Kuo se le atribuye la edición conocida en la actualidad del *Chuang Tzu* y la redacción del más antiguo de los comentarios del mismo.

Véase también NEOTAOÍSMO.

PJI

KYO-HAK, BUDISMO, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

KYOTO, ESCUELA DE, véase **FILOSOFÍA JAPONESA.**

L

LA FORGE, LOUIS DE (1632-1666), filósofo francés, miembro de la escuela cartesiana. La Forge parece haberse interesado vivamente por la filosofía de Descartes durante la década de 1650, al punto de convertirse en uno de sus más visibles y enérgicos defensores. La Forge (junto con Gérard van Gutschoven) ilustró la edición de 1644 de *L'homme* y suministró un extenso comentario del mismo. Tanto las ilustraciones como los comentarios fueron reimpresos con frecuencia junto con el texto original. Su principal obra, pese a todo, es el *Traité de l'esprit de l'homme* (1665), el cual, aunque no es un comentario sobre Descartes, sí se halla «de acuerdo con los principios de René Descartes», tal y como figura en su subtítulo. Ésta intenta continuar el programa que Descartes expone en *L'homme,* y que quedó incompleto a su muerte, discutiendo la mente y su unión con el cuerpo.

En muchos sentidos, la obra de La Forge es bastante ortodoxa; sigue cuidadosamente las opiniones de Descartes sobre la naturaleza del cuerpo, la naturaleza del alma, etc., tal y como aparecen en los textos existentes a los que tuvo acceso. Pero al igual que otros en la escuela cartesiana, la obra de La Forge contribuyó al establecimiento de la doctrina del ocasionalismo como una ortodoxia cartesiana, una doctrina que no se encuentra explícitamente en los escritos de Descartes.

Véase también DESCARTES, OCASIONALISMO.

DGARB

LA METTRIE, JULIEN OFFROY DE (1707-1751), filósofo francés, pasa por ser el más destacado de los pensadores materialistas, ateos y hedonistas de su generación. Educado en Bretaña, recibió una formación posterior en Leiden a cargo de Hermann Boerhaave, un investigador en iatromecánica cuyas obras tradujo al francés. Como sensacionalista inspirado en Locke, lector de la obra de Gassendi y seguidor del fisiólogo suizo Haller, La Mettrie consideró la naturaleza como la fuerza dinámica de la vida y principio último. En 1745 publicó su *Historia natural del alma,* en la que ataca el dualismo cartesiano y prescinde de la idea de Dios.

Inspirándose en el concepto de animal-máquina cartesiano, la que es su obra maestra, *El hombre máquina* (1747), sostiene que la organización de la materia basta por sí sola para explicar las capacidades físicas e intelectuales del hombre. Al asimilar la psicología a la fisiología mecanicista, La Mettrie integra al hombre en la naturaleza proponiendo un materialismo monista. Como epicúreo y libertino, negó cualquier tipo de moral religiosa o racional en su *Anti-Séneca* (1748), pretendiendo acomodar en su lugar la conducta humana a las leyes naturales. Se anticipa al nihilismo de Sade en el *Arte de disfrutar de los placeres* y la *Venus metafísica* (1751) alabando las pasiones físicas. Helvétius, d'Holbach, Marx, Plejanov y Lenin reconocieron la deuda con su opinión según la cual «escribir como un filósofo es enseñar materialismo».

J-LS

LA PEYRÈRE, ISAAC (1596-1676), escritor religioso francés calvinista de posible origen judío, convertido al catolicismo, y cuya obra mesiánica y antropológica (*Los hombres frente a Adán*, 1656) consiguió escandalizar a los judíos, católicos y protestantes por igual. Anticipando tanto el sionismo como el ecumenismo, en *La llamada a los judíos* (1643) sostiene que, todos juntos, judíos conversos y cristianos, serán los heraldos de la redención universal. Una «historia de la salvación» tripartita es la que subyace a su «teología del judío-converso»: 1) la elección del pueblo judío; 2) su rechazo y la elección de los cristianos; 3) una nueva llamada a los judíos.

J-LS

LA RAMÉE, PIERRE, véase **RAMUS.**

LABRIOLA, ANTONIO (1843-1904), filósofo marxista italiano; estudió con Hegel y mantuvo correspondencia con Engels durante varios años *(Lettere a Engels,* 1949). Sus ensayos sobre el marxismo aparecen primero en francés en la colección *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (1897). Otra obra muy influyente es su *Discorrendo di socialismo e di filosofía,* una colección formada por diez cartas dirigidas a Georges Sorel a propósito del marxismo. Labriola no intenta desarrollar una teoría marxista original, sino ofrecer, más bien, una presentación precisa del pensamiento marxista. Considera que el socialismo ha de sobrevenir inevitablemente a partir de las contradicciones internas de la sociedad capitalista y defiende las opiniones de Marx como verdades científicamente objetivas. Criticó el revisionismo y defendió la necesidad de

mantener la ortodoxia del pensamiento marxista. Sus puntos de vista y sus obras fueron divulgados por dos de sus estudiantes, Sorel en Francia y Croce en Italia. En la década de 1950 Antonio Gramsci reavivó la atención sobre la obra de Labriola, considerando a este autor como un ejemplo de marxismo puro e independiente.

Véase también MARXISMO, SOREL.

PGA

LACAN, JACQUES (1901-1981), teórico y psicoanalista francés. Lacan desarrolló y transformó la teoría y la praxis propuesta por Freud tomando como base la lingüística estructuralista desarrollada por Saussure. De acuerdo con Lacan, el inconsciente no es un cúmulo de instintos e impulsos biológicos, sino más bien un sistema de significantes lingüísticos. Considera, por ejemplo, que los procesos freudianos fundamentales de condensación y desplazamiento son ejemplos de las figuras de la metáfora y la metonimia. Lacan propone una doctrina freudiana en la que cualquier resto del individuo cartesiano pueda ser reemplazado por un sistema de funciones simbólicas. Al contrario de lo que sucede con las posiciones más frecuentes, el ego es considerado como una proyección imaginaria y no como nuestro modo de acceder a lo real (que para Lacan es el límite inaprensible e inexpresable del lenguaje). De acuerdo con su posición teórica, Lacan desarrolla una nueva forma de praxis psicoanalítica que intenta evitar, más que obtener, la «transferencia» mediante la cual el paciente analizado se identifica con el ego maduro del analista. Los escritos de Lacan (por ejemplo, *Écrits* y los numerosos volúmenes de su *Séminaires)* son de una dificultad reconocida y ofrecen redes propias para la alusión, juegos de palabras y paradojas, las cuales son consideradas por algunos como ricas y estimulantes, e irresponsablemente oscuras, por otros. Fuera ya del psicoanálisis, Lacan ha sido particularmente influyente sobre los teóricos de la literatura y sobre los filósofos postestructuralistas como Foucault, Derrida y Deleuze.

Véase también FOUCAULT, FREUD.

GG

LAFFITTE, PIERRE (1823-1903), filósofo positivista francés. Discípulo de Comte y fundador (1878) de la *Revue Occidentale,* Laffitte desarrolla el positivismo tomando el formato adoptado por su maestro en los cursos «populares». Admitió con pleno convencimiento el método objetivo y la religión de la humanidad defendidos por Comte. Laffitte redactó *Los grandes tipos de humanidad* (1875-1876). En su *Ética positiva* (1881), distingue entre la ética práctica y teórica. Sus *Clases de filosofía primera* (1889-1895) proponen una metafísica o un cuerpo de leyes generales y abstractas dirigidas a completar el positivismo, a resolver el conflicto entre lo subjetivo y lo objetivo y a evitar el materialismo.

Véase también COMTE, POSITIVISMO LÓGICO.

J-LS

LAGUNAS VERITATIVAS, véase **LÓGICA MULTIVALUADA, PRESUPOSICIÓN.**

LAMBDA, CÁLCULO, véase **CÁLCULO-LAMBDA, LÓGICA COMBINATORIA.**

LAMBDA, OPERADOR, véase **CÁLCULO-LAMBDA.**

LAMBDA, TÉRMINO, véase **CÁLCULO-LAMBDA, LÓGICA COMBINATORIA.**

LAMBDA-ABSTRACCIÓN, véase **CÁLCULO-LAMBDA, LÓGICA COMBINATORIA.**

LAMBERT, JOHANN HEINRICH (1728-1777), filósofo natural, lógico, matemático y astrónomo alemán. Nacido en Mulhouse (Alsacia), autodidacta, que llegó a ser miembro destacado de la Academia de Múnich (1759) y de la Academia de Berlín (1764). Hizo descubrimientos significativos en física y matemáticas. Sus obras filosóficas más relevantes fueron el *Neues Organon (Nuevo organon, o pensamientos sobre la investigación y la inducción de la verdad y la distinción entre el error y las apariencias,* 1764) y *Anlage zur Architectonic (Plan de una Arquitectónica, o Teoría de los Elementos Simples y Primarios en el Conocimiento Filosófico y Matemático,* 1771). Lambert se propuso una revisión de la metafísica. En su argumentación en contra del racionalismo alemán y del empirismo inglés, acaba optando por una forma de fenomenalismo similar al de Kant y Tetens. Al igual que sus dos contemporáneos, consideró que la mente contiene un número de conceptos y principios básicos que hacen posible el conocimiento. La tarea del filósofo tiene dos vertientes: en primer lugar, es preciso analizar esos conceptos y principios fundamentales; en segundo, las verdades de la ciencia tienen que ser derivadas a partir de ellos. Su propio intento de cumplir con estas exigencias le llevan más cerca de Leibniz que de Locke.

MK

LANGE, FRIEDRICH ALBERT (1828-1875), filósofo y científico social alemán. Nacido en Wald, cerca de Solingen, fue nombrado instructor universitario en Bonn en 1851, profesor de Lógica inductiva en Zürich en 1879 y, finalmente, profesor en Marburgo en 1873, donde introdujo las estudios neokantianos. Publicó tres libros en 1865: *Die Arbeitfrage (La cuestión de los trabajadores), Die Grundlegung der mathematischen Psycologie (La funda-*

mentación de la psicología matemática) y *J. S. Mills Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaftlichen durch Carey (Los puntos de vista de J. S. Mill sobre la cuestión social y la supuesta revolución socio-científica de Carey)*. La que es la obra más importante de Lange, su *Gesichte des Materialismus (Historia del materialismo),* se publica, no obstante, en 1866. Una segunda versión ampliada en dos volúmenes aparece en 1873-1975 y en tres ediciones posteriores.

La *Historia del materialismo* es un estudio rico y detallado, no sólo del desarrollo del materialismo, sino de los trabajos, recientes por aquel entonces, en física teórica, biología y economía política. Incluye, también, un comentario sobre el análisis que hace Kant del conocimiento. Lange adopta un tratamiento positivista restringido a lo que son las interpretaciones científicas del hombre y del mundo natural y una posición convencionalista en lo que se refiere a las teorías científicas, animando la proyección de interpretaciones estéticas de «el Todo» desde el «punto de vista de lo ideal». Al rechazar el materialismo reduccionista, Lange sostiene que un estricto análisis del materialismo conduce a problemas teóricos idealistas no eliminables, viniendo a adoptar una forma de materio-idealismo. En su *Gesichte* se pueden encontrar ideas que se anticipan al instrumentalismo ficcionalista, al pragmatismo, al convencionalismo y al individualismo psicológico. Continuando la tendencia escéptica de los científicos que analiza, Lange adopta una posición agnóstica acerca de los constituyentes últimos de la realidad, así como un fenomenalismo radical. Su mayor obra fue considerablemente admirada por Russell e influyó significativamente en el pensamiento de Nietzsche.

Su *Historia del materialismo* predijo la llegada de «terremotos» políticos debido al auge de la ciencia, el declive de la religión y las crecientes tensiones en torno al «problema social». *Die Arbeitfrage* explora el impacto de la industrialización y la tecnología sobre el «problema social» y predice una especie de «lucha por la supervivencia» en unos términos que son perfectamente reconocibles como una forma de darwinismo social. Tanto en la teoría como en la práctica, Lange fue un defensor de los trabajadores y se mostró partidario de una especie de socialismo democrático. Su estudio de J. S. Mill y de la obra del economista Henry Carey supone una contribución valiosa a las ciencias sociales y a la economía política teórica.

Véase también NEOKANTISMO, TEORÍA DE JAMES-LANGE.

GJS

LAO TZU (siglo VI a.C.), filósofo chino, tradicionalmente considerado como contemporáneo de Confucio y autor del *Tao Te Ching (Clásico del tao y el te)*. La mayoría de los investigadores actuales opinan que «Lao Tzu» es una especie de figura compuesta a partir de sabios legendarios anteriores y que el *Tao Te Ching* es una antología de textos, de la cual no hay versiones anteriores al siglo III a.C. El *Tao Te Ching* combina un misticismo paradójico, con severas advertencias políticas (Han Fei escribió un comentario de las mismas) junto con una llamada al retorno a una especie de utopía primitiva sin los elementos corruptores de la civilización, tales como los ritos *(li),* el lujo e incluso la escritura. En su exaltación de la acción espontánea y su intento de denigrar las virtudes confucianas tales como el *jen,* el texto constituye una reminiscencia de Chuang Tzu, pero se distingue de éste tanto por su estilo (que es lapidario a la vez que oscuro) como por su orientación política. Las traducciones del *Tao Te Ching* están basadas en el texto de Wang Pi o en el texto recientemente descubierto conocido como *Ma-wang-tui.*

Véase también NEOTAOÍSMO, TAOÍSMO.

BWVN

LAPLACE, PIERRE SIMON DE (1749-1827), matemático y astrónomo francés, famoso por haber ofrecido la formulación definitiva de la teoría clásica de la probabilidad. Impartió docencia en diversas escuelas de París, incluyendo la École Militaire; uno de sus alumnos fue Napoleón, a quien dedicaría más adelante su obra sobre la probabilidad.

De acuerdo con Laplace, las probabilidades son fruto de nuestra ignorancia. El mundo se comporta de manera determinista, de tal modo que la probabilidad de un posible fenómeno depende de nuestra limitada información sobre el mismo, más que de las fuerzas causales que determinan su ocurrencia. Los principales medios de que disponemos para calcular la probabilidad es el principio de razón insuficiente, o principio de indiferencia. Éste afirma que si no hay una razón para creer que uno de entre *n* casos mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivos se dé en lugar de los otros, entonces la probabilidad de cada uno de ellos es de 1 / *n*. Sucede, además, que la probabilidad de un caso que equivalga a una disyunción de casos es el número de casos favorables a ese evento dividido por el número total de casos. Por ejemplo, la probabilidad de que la primera carta de una baraja bien mezclada sea de diamantes es de 13/52. La principal obra de Laplace sobre probabilidad es la *Théorie analytique des probabilités (Teoría analítica de las orobabilidades,* 1812).

Véase también PROBABILIDAD.

PWE

LAS CUATRO CAUSAS, véase **ARISTÓTELES.**

LATENTE, CONTENIDO, véase **FREUD.**

LEBENSPHILOSOPHIE, término alemán, traducido en ocasiones como «filosofía de la vida», que ha llegado a ser habitual en una variedad de tendencias populares y filosóficas durante la segunda mitad del siglo XIX. Filósofos como Dilthey y Eucken (1846-1926) lo suelen aplicar a un tratamiento o actitud filosófica general que se distingue, por un lado, de la elaboración de sistemas generales como los que proponen Hegel o sus seguidores, y por otro, de la tendencia del empirismo y de los inicios del positivismo a reducir la experiencia humana a una serie de cuestiones de tipo epistemológico sobre las sensaciones y las impresiones. En vez de esto, una *Lebensphilosophie* debería comenzar por el reconocimiento de la variedad, complejidad e inmediata significatividad de la experiencia humana tal y como es «vivida». Debería reconocer, igualmente, que los seres humanos, incluyendo el filósofo, están siempre inmersos un procesos y formas de organización que tienen lugar en la historia. Y debería intentar comprender, describir, e incluso en ocasiones cambiar, esas circunstancias y sus modelos de interrelación sin entrar en abstracciones o reducciones. Estas «filosofías de la vida», como, por ejemplo, la de Dilthey y Eucken, suministran buena parte del contexto filosófico que permite entender las ciencias sociales como disciplinas interprertativas más que explicativas. También anticipan algunas ideas centrales de la fenomenología en particular, la noción de Vida-Mundo de Husserl y ciertos temas íntimamente relacionados en la versión heideggeriana del existencialismo.

Véase también DILTHEY, HUSSERL, *VERSTEHEN.*

JPSu

LEBENSWELT, véase **HUSSERL**.

LEGAL, CAPACIDAD, véase **HOHFELD.**

LEGAL, DEBER, véase **HOHFELD.**

LEGAL, DERECHO, véase **DERECHOS, HOHFELD.**

LEGAL, ÉTICA, véase **ÉTICA.**

LEGAL, FORMALISMO, véase **JURISPRUDENCIA.**

LEGAL, INMUNIDAD, véase **HOHFELD.**

LEGAL, NORMA, véase **DWORKIN.**

LEGAL, PODER, véase **HOHFELD.**

LEGAL, PRINCIPIO, véase **DWORKIN.**

LEGAL, PRIVILEGIO, véase **HOHFELD.**

LEGISMO CHINO, se aplica a la colección de puntos de vista sostenidos por los teóricos de la «escuela de las leyes». El término se utiliza en reconocimiento a la importancia que esta escuela concede al cumplimiento estricto de la ley tal y como consta en la obra de Shang Yang (390-338 a.C.) y en la de su más eminente continuador, Han Fei Tzu (m. en el 223 a.C.). Los legistas fueron realistas en política pensando que el éxito en el contexto de los Reinos Combatientes chinos (403-221 a.C.) dependía de que el Estado fuese capaz de organizarse como un cuartel y que fracasar en este punto significaba, ni más ni menos, la extinción política. Aunque desafiaron la viabilidad del modelo confuciano de comunidad constituida de forma ritual con su llamamiento a la ley y el orden, evitaron entrar en la polémica que enfrentaba el ritual a la ley al afirmar que diferentes periodos tienen diferentes problemas y, que por tanto, diferentes problemas necesitan soluciones distintas e innovadoras.

Shang Yang consideró que las ocupaciones fundamentales y complementarias del Estado, la agricultura y la guerra, podían satisfacerse de manera más exitosa insistiendo en la defensa de un sistema legal claramente articulado y mediante el uso de castigos severos incluso ante las menores infracciones. Se asume la existencia de un antagonismo entre los intereses del Estado y los del individuo. A través de la manipulación de las recompensas y los castigos, así como mediante el control de «los resortes de la vida y la muerte» el gobernante puede subyugar a la población y lograr su obediencia ante los propósitos de la nación. La ley vendría a ocupar el lugar de la moral operando como el único criterio para el bien. La aplicación estricta de la ley, incluyendo castigos severos para las infracciones, se consideró una política que disminuiría la criminalidad haciendo pronto del castigo algo innecesario.

Puesto que la ley sirve al Estado como criterio objetivo e imparcial, el fin deseable es el de minimizar el recurso a las interpretaciones subjetivas de la misma. Los legistas concibieron la maquinaria del Estado como algo que opera automáticamente sobre la base de «sistemas» que se autorregulan y autoperpetúan. Defendieron técnicas de gobierno *(shu)* tales como la de la «reponsabilidad» *(hsing-ming),* una demanda de una absoluta congruencia entre los deberes establecidos y su realización en la práctica, y la de «no hacer nada» *(wu-wei),* según la cual el gobernante está más allá de la ley para reformularla cuando sea preciso, pero sin reinterpretarla para que se adapte a los casos particulares.

Han Fei Tzu, el último y más influyente de los representantes del legismo, adaptó el principio militar del avance estratégico *(shih)* a las técnicas de gobierno. El gobernante, sin el prestigio e influen-

cia de su posición, es, con frecuencia, una persona bastante corriente. Así, se le plantea una elección: o bien confía en sus atributos personales y se enfrenta al poder colectivo de su gente, o bien puede servirse del poder colectivo del imperio usando su posición y su exclusivo poder sobre la vida y la muerte como un fulcro en el que apoyarse para garantizar que se cumple su voluntad. Lo que es un avance estratégico en el arte de la guerra se torna una adquisición en el gobierno del Estado. Sólo el gobernante dotado de la astucia y la resolución suficientes como para atesorar y aprovechar al máximo todas las ventajas que se le presenten puede garantizarse el mantenimiento en el poder. De ahí que todas las virtudes nobles tales como la benevolencia, la confianza, el honor, la misericordia fuesen rechazados por ser los medios de los que los ministros conspiradores y los potenciales usurpadores se sirven para minar la autoridad absoluta del trono. La supervivencia depende por completo de una total e infatigable desconfianza.

Véase también *FA*, HAN FEI TZU, SHANG YANG.

RPP & RTA

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1646-1716), filósofo racionalista alemán, conocido por sus contribuciones seminales en geología, lingüística, historiografía, matemáticas, física, así como en la propia filosofía. Nació en Leipzig y murió en Hanover. Gracias a su formación legal, pudo ganarse la vida como consejero, diplomático, y también como bibliotecario e historiador, todo ello, básicamente, en la corte de Hanover. Su contribuciones a las matemáticas, física y filosofía fueron reconocidas y apreciadas entre sus contemporáneos más cultos gracias a su publicación en las revistas académicas europeas y a la vasta correspondencia mantenida con especialistas de diversos campos. Fue mejor conocido en vida por sus contribuciones a las matemáticas, especialmente al desarrollo del cálculo, terreno en el cual vivió una polémica con Newton en relación a la prioridad del descubrimiento. La investigación académica actual ha establecido al respecto que cada uno de ellos descubrió los fundamentos básicos del cálculo de forma independiente, que el descubrimiento de Newton es anterior al de Leibniz y que la publicación del mismo hecha por Leibniz se anticipó a la de Newton.

Las contribuciones de Leibniz a la filosofía fueron conocidas por sus contemporáneos a través de artículos en las revistas especializadas, por su correspondencia, y por un libro que llegó a publicar en vida, la *Teodicea* (1710). Escribió un extenso estudio de la filosofía de Locke, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* pero decidió no publicarlo al enterarse de su muerte. El examen de los documentos de Leibniz tras su propia muerte, demuestran que aquello que publicó en vida no fue sino la punta de un iceberg.

Es posible que la formulación más completa de la metafísica madura de Leibniz sea la que tiene lugar en su correspondencia (1698-1706) con Burcher de Volder, un profesor de Filosofía de la Universidad de Leiden. Es ahí donde Leibniz formula su tesis ontológica básica:

> Si se consideara el asunto con cuidado, hay que decir que no hay nada en las cosas salvo substancias simples, y en éstas, a su vez, nada salvo la percepción y el apetito. Además, la materia y el movimiento no son tanto substancias o cosas cuanto fenómenos de los objetos que perciben, cuya realidad se haya en la armonía con cada objeto capaz de percibir consigo mismo (en momentos distintos) y con otros objetos del mismo tipo.

En este pasaje Leibniz afirma que los individuos básicos de una ontología aceptable son todos ellos *mónadas,* esto es, entidades inmateriales que carecen de partes espaciales y cuyas propiedades básicas son una función de sus percepciones y apetitos. Sostuvo también que cada mónada percibe todas las demás mónadas con grados distintos de claridad, excepto Dios, que es capaz de percibir todas la mónadas con perfecta claridad. Las principales tesis relativas a la causalidad entre las mónadas creadas son las siguientes: Dios crea, conserva y participa en las acciones de cada mónada creada; cada estado de una mónada creada es una consecuencia causal de su estado precedente, excepto por lo que hace a su estado incial y a cualquiera de los estados que son debidos a una intervención milagrosa divina; la causalidad intrasubstancial es la regla que rige en el caso de las mónadas creadas, para las que queda prohibida la causalidad intersubstancial, un modo de actuación que sólo Dios es capaz de mostrar.

Leibniz fue consciente de que algunos elementos de su monadología pueden resultar contraintuitivos, que, por ejemplo, parece haber entidades extensas compuestas de partes, existiendo en el espacio y el tiempo, que actúan causalmente entre sí. En el segundo de los enunciados del pasaje de Leibniz citado más arriba, se vienen a establecer algunos de los ingredientes de su teoría de la *armonía preestablecida,* uno de cuyos puntos es el intento de salvar aquellas apariencias que están suficientemente bien fundamentadas como para ser salvadas. En el caso de los objetos materiales, Leibniz formula una versión del fenomenalismo que se basa en la armonía existente entre la percepción de las mónadas. En el caso de las relaciones causales e intersubstanciales aparentes entre las mónadas creadas, Leibniz propone un análisis de acuerdo con el cual la realidad

subyacente consiste en un incremento de la claridad de las percepciones relevantes del agente causal aparente, combinado con una disminución correspondiente en la claridad de las percepciones relevantes del paciente también aparente.

Leibniz vino a tratar los objetos materiales y las relaciones intersubstanciales entre entidades creadas como fenómenos bien fundados. Por contra, trató el espacio y el tiempo como entidades ideales. Su metafísica más madura presenta una clasificación tripartita de las entidades a las que hay que otorgar algún grado de realidad: entidades ideales, fenómenos bien fundados y existentes reales, esto es, las mónadas con sus percepciones y apetitos. En el pasaje citado más arriba, Leibniz distingue las entidades reales, las mónadas, de las entidades materiales, a las que viene a considerar como fenómenos bien fundados. En el siguiente pasaje extraído de otra carta a De Volder, Leibniz formula la distinción entre entidades reales e ideales:

> En las entidades reales no hay nada salvo cantidades discretas, a saber, la multitud de las mónadas, esto es, sustancias simples [...]. Pero la cantidad continua es algo ideal, que pertenece a lo posible, o a lo real, en la medida en que son posibles. De hecho, un continuo involucra partes indeterminadas, mientras que, por contra, no hay nada indefinido en las entidades reales, en las que cada división que puede hacerse está hecha. Las cosas reales están compuestas de la misma forma que un número lo está por unidades, las cosas ideales lo están del modo en que un número está compuesto de fracciones. Las partes son reales en un todo a su vez real, pero no en uno ideal. Al confundir las cosas ideales con las substancias reales, al buscar partes reales en el orden de lo posible y partes indeterminadas en los agregados formados por cosas reales, nos adentramos nosotros mismos en el laberinto del continuo y en contradicciones inexplicables.

El laberinto del continuo fue uno de los dos laberintos que, según Leibniz, mortifican la mentalidad filósofica. Sus puntos de vista acerca del curso adecuado a seguir para desentrañar el laberinto del continuo constituyen una de las fuentes de su monadología. Termina por concluir que cualquier cosa que pueda ser infinitamente dividida sin alcanzar entidades indivisibles no es algo que pertenezca a la categoría ontológica básica. Sus investigaciones sobre la naturaleza de la individuación y la identidad a través del tiempo suministran una serie de premisas a partir de las cuales concluye que sólo las entidades indivisibles son finalmente reales y que un individuo persiste a lo largo del tiempo sólo si sus estados subsecuentes son consecuencias causales de sus estados precedentes. Al refinar las investigaciones metafísicas que condujeron a la monadología, Leibniz formuló y defendió diversas tesis metafísicas de importancia, por ejemplo, la *identidad de los indiscernibles,* según la cual, las substancias individuales difieren respecto a sus propiedades intrínsecas no relacionales, y la doctrina de las *pequeñas percepciones,* que afirma que cada substancia creada tiene algunas percepciones de las cuales no tiene conciencia.

En el proceso de suministrar lo que consideró como un tratamiento aceptable de los fenómenos bien fundados, Leibniz formuló varias tesis contra la ortodoxia cartesiana vigente por aquel entonces acerca de la naturaleza de los objetos materiales. En particular, Leibniz sostuvo que una correcta aplicación de los descubrimientos de Galileo a propósito de los experimentos de impacto con cuerpos en caída libre muestran que la fuerza no puede ser identificada con la cantidad de movimiento, esto es, la masa multiplicada por la velocidad, tal y como Descartes había sostenido, sino que tiene que ser medida como la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad. Además, Leibniz sostuvo que es la fuerza, medida en términos del producto de la masa por el cuadrado de la velocidad, lo que se conserva en la naturaleza, y no la cantidad de movimiento. Teniendo en cuenta estos resultados, Leibniz obtuvo algunas conclusiones importantes desde un punto de vista metafísico. Sostuvo que la fuerza, a diferencia de lo que pasa con la cantidad de movimiento, no puede ser reducida a una conjunción de modificaciones de la extensión. La fuerza, sin embargo, es una propiedad fundamental de los objetos materiales. De aquí, concluye que Descartes estaba equivocado al intentar reducir la materia a la extensión y sus modificaciones. Leibniz concluyó que cada substancia material ha de tener una forma substancial que da cuenta de su fuerza activa. Estas conclusiones tienen que ver con entidades que Leibniz consideró fenoménicas. Obtuvo conclusiones similares relativas a las entidades que él consideraba finalmente reales, es decir, las mónadas. De este modo, aunque Leibniz sostuvo que cada mónada es absolutamente simple, esto es, sin partes, también sostuvo que la distinción forma-materia tiene una aplicación para cada mónada creada. En una carta de De Volder escribe:

> Por todo ello distingo: 1) la entelequia primitiva o alma, 2) la materia prima, esto es, el poder primitivo pasivo, 3) las mónadas completadas con esas dos, 4) la masa, esto es, la materia segunda [...] en la que están presentes innumerables mónadas coordinadas, 5) el animal, esto es, la substancia corpórea, que una mónada dominante convierte en una máquina.

El segundo de los laberintos que hostiga a la mente filosófica es, según Leibniz, el laberinto de

la libertad. Es justo afirmar que para Leibniz el laberinto de la libertad es fundamentalmente un problema relativo al modo en que es posible que ciertos estados de cosas tengan lugar de una forma contingente, es decir, acerca de cómo es posible que algunas proposiciones que podrían ser falsas sean verdaderas. Hay dos fuentes distintas para el problema de la contingencia en la filosofía leibniziana, una teológica y la otra metafísica. Cada una de éstas puede ser capturada considerando un argumento que parece tener premisas que Leibniz estaba dispuesto a aceptar y la conclusión de que cada estado de cosas que se obtiene, se obtiene de forma necesaria, y que, por tanto, no hay en realidad proposiciones contingentes.

El argumento metafísico se centra en algunas de las tesis de Leibniz acerca de la naturaleza de la verdad. Sostuvo que el valor de verdad de cada proposición queda fijado una vez que se han asignado valores de verdad a las proposiciones elementales, esto es, aquellas que son expresadas por los enunciados que tienen la forma de sujeto-predicado. También sostuvo que una proposición en la forma sujeto-predicado expresa una proposición verdadera si y sólo si el concepto de su predicado está incluido en el concepto de su sujeto. Esto suena, no obstante, como si Leibniz se viera comprometido con el punto de vista según el cual una proposición es verdadera si y sólo si es conceptualmente verdadera, de lo cual parece seguirse, a su vez, que una proposición elemental es verdadera si y sólo si es necesariamente verdadera. Los puntos de vista de Leibniz referentes a la relación entre el valor de verdad de proposiciones no elementales y el valor de verdad de proposiciones elementales parece llevar, entonces, a la afirmación de la no existencia de proposiciones contingentes. Leibniz vino a rechazar esta conclusión negando que si una proposición es conceptualmente verdadera tenga que ser por ello necesariamente verdadera. Los materiales para el rechazo de esta tesis se encuentran entre aquellas otras relacionadas con su programa de una ciencia universal *(scientia universalis).* Este programa constaba de dos partes: una notación universal *(characteristica universalis),* cuyo objetivo fue el de suministrar un método para almacenar hechos científicos de una forma tan perspicua como la que muestra el álgebra, y un sistema formal de razonamiento *(calculus ratiocinator)* para razonar acerca de los hechos registrados. Como apoyo a su creencia en la posibilidad y utilidad de la *characteristica universalis* y el *calculus ratiocinator,* Leibniz ofrece la tesis según la cual todos los conceptos surgen a partir de conceptos simples primitivos a través de la conjunción y el complemento entre conceptos. En virtud de esta tesis consideró que todos los conceptos podían ser analizados en sus componentes simples y primitivos con esta salvedad: en algunos casos no hay ningún análisis finito de un concepto en sus componentes primitivos; pero hay un análisis que converge sobre los componentes primitivos, aunque sin alcanzarlos. Esta es la *doctrina del análisis finito* que es utilizada por Leibniz para protegerse del desafío lanzado a la contingencia por su tratamiento de la verdad. Consideró que una proposición elemental es necesariamente verdadera si y sólo si hay un análisis finito que muestra que el concepto del predicado está incluido en el concepto de su sujeto. Por contra, una proposición elemental es verdadera de forma contingente si y sólo si no hay un análisis finito tal, pero existe un análisis del concepto de su predicado que converge sobre un componente del concepto de su sujeto.

El argumento teológico puede ser formulado como sigue. No habría un mundo si Dios no hubiera elegido crear uno. Como sucede con toda elección y, de hecho, con cada estado de cosas que resulta de esa elección, ha de haber una razón suficiente para esa elección o para la consecución de ese estado de cosas. Esto es lo que viene a decir, según Leibniz, el *principio de razón suficiente*. Las razones que Dios tenga para crear el mundo deben hallarse en su poder y en su carácter moral. Pero Dios es todopoderoso y moralmente perfecto, atributos que tiene de forma necesaria. De aquí que, por necesidad, Dios escogiese crear el mejor de los mundos posibles. Y cualquiera que sea el mejor de los mundos posibles lo es por necesidad. En consecuencia, cualquiera que sea el mundo real, lo es por necesidad. Un mundo posible se define con respecto a los estados de cosas que se dan en él. Por tanto, sean los que sean los estados de cosas que se den, lo hacen así por necesidad. En definitiva, no hay proposiciones contingentes.

Las opciones de Leibniz en este punto son limitadas. Se vio comprometido con la tesis según la cual el principio de razón suficiente, cuando se aplica al acto de elección que Dios realiza al crear el mundo, lleva a la conclusión de que éste es el mejor de los mundos posibles –componente fundamental en su solución al problema del mal–. Consideró dos posibles formas de evitar la conclusión del argumento vertido más arriba. La primera consiste en afirmar que aunque Dios es metafísicamente perfecto por necesidad, es decir, posee todas las perfecciones simples y positivas por necesidad, y aunque Dios también es moralmente perfecto, no obstante, no es moralmente perfecto por necesidad, sino más bien por elección. La segunda consiste en negar que cualquiera que sea el mejor de los mundos posibles, lo sea por necesidad, y ello apoyándose en la idea según la cual la afirmación de que un mundo posible dado es el mejor de los mundos posibles implica una comparación con infinitos

mundos distintos, y, de aquí, si es verdadera, sólo puede serlo de forma contingente. Una vez más, la doctrina del análisis infinito sirve como elemento central en los esfuerzos de Leibniz por mostrar que, en contra de las apariencias, sus puntos de vista no conducen a la eliminación de una contingencia genuina.

Gran parte de la obra de Leibniz en teología filosófica tiene como motivación central su esfuerzo por proponer una base filosófica y teológicamente consistente para los proyectos de reunión de varias Iglesias –especialmente, para le reunión entre luteranos y calvinistas, del lado protestante, y finalmente, entre protestantes y católicos–. Mostró que la mayoría de los argumentos clásicos a favor de la existencia de Dios, si eran formulados con cuidado, esto es, en el modo en que Leibniz los formulara, tenían éxito a la hora de probar aquello que pertendían establecer. Por ejemplo, Leibniz mostró que la versión cartesiana del argumento ontológico conseguía establecer la existencia de un ser perfecto contando, eso sí, con un supuesto fundamental: que un ser absolutamente perfecto fuera posible. Leibniz observó que ninguno de sus predecesores había establecido esta premisa, así que se dispuso a hacerlo él mismo. La idea básica de su prueba es la siguiente. Una perfección es una propiedad simple y positiva. Por tanto, no puede haber ninguna demostración de la existencia de una inconsistencia formal en la demostración de que varias colecciones de éstas aparecen instanciadas en un mismo ser. Pero si no existe una demostración tal, entonces es posible que algún ser las posea todas. Por tanto, un ser perfecto es posible.

Leibniz no consideró en detalle muchas de las preguntas epistemológicas fundamentales que tanto animaron la investigación de Descartes y de los empiristas británicos. No obstante, sí que hizo significativas contribuciones a la teoría del conocimiento. Su tratamiento del conocimiento de las verdades contingentes es en gran medida similar al que sería de esperar en una epistemología empirista. Vino a sostener que nuestro conocimiento de las verdades particulares contingentes tiene su base en la percepción de los sentidos. Argumentó que la inducción simplemente enumerativa no puede dar cuenta de todo el conocimiento de las verdades universales contingentes; tiene que verse complementada con lo que Leibniz denominó el método conjetural a priori, una especie de precursor del método hipotético deductivo. Hizo también contribuciones destinadas a desarrollar la teoría formal de la probabilidad, la cual consideró como algo esencial para un tratamiento adecuado de nuestro conocimiento de las verdades contingentes.

El carácter racionalista del pensamiento de Leibniz resulta evidente en su tratamiento de nuestro conocimiento de las verdades necesarias. Leibniz consideró que el empirismo de Locke no era capaz de suministrar un tratamiento aceptable del conocimiento a priori debido a que intentaba situar todos los elementos de justificación como elementos que derivan de nuestra experiencia sensorial, obviando, de este modo, lo que Leibniz consideró como la fuente principal de nuestro conocimiento a priori, esto es, lo que es innato en la mente. Resumió su debate con Locke a propósito de estos asuntos afirmando lo siguiente:

> Nuestras diferencias se centran en materias de cierta importancia. Se trata de saber si el alma es ella misma algo vacío, como un libro en blanco en el que aún no se ha escrito nada (*tabula rasa*), [...] y si todo lo que ahí se escribe procede sólo de los sentidos y la experiencia o si el alma contiene originalmente las fuentes de diversos conceptos y doctrinas que los objetos exteriores revelan cuando procede.

La idea según la cual ciertos conceptos y doctrinas son innatos en la mente es central no sólo para la teoría leibniziana del conocimiento, sino también para su metafísica, debido a que consideró que los conceptos metafísicos básicos, por ejemplo, los conceptos de individuo, substancia y causación, son innatos.

Leibniz utilizó las ideas que subyacen a su *characteristica universalis* con el fin de formular un sistema de lógica formal que es una genuina alternativa a la lógica silogística aristotélica y la teoría actual de la cuantificación. Partiendo de que las proposiciones están formadas de algún modo por conceptos y que los conceptos compuestos se obtienen a partir de conceptos simples primitivos, Leibniz formuló una lógica basada en la idea de asignar números a los conceptos de acuerdo con ciertas reglas. El programa entero depende de su idea de la verdad en términos de inclusión de conceptos previamente mencionada. Es en relación con la metateoría de esta lógica como Leibniz formula el principio: «eadem sunt quorum unum alteri sustitui potest salva veritate» («Son las mismas aquellas cosas tales que es posible reemplazar la una por la otra preservando el valor de verdad»). La interpretación adecuada de este principio depende en parte del tipo de «cosas» que Leibniz tenía en mente. Es posible que intentase formular un principio de indentidad conceptual. Por tanto, es probable que este principio sea distinto del de identidad de los indiscernibles, previamente mencionado, y también de lo que se ha venido a denominar como *ley de Leibniz,* es decir, la tesis según la cual si x e y son el mismo individuo, entonces cualquier cosa que sea verdadera de x es también verdadera de y, y viceversa.

El enfoque descrito más arriba se centra en los puntos de vista maduros de Leibniz acerca de la metafísica, la epistemología y la lógica. La evolución de su pensamiento en esas áreas es digna de un estudio en detalle, objetivo que no podrá llevarse a cabo por completo hasta que no se finalice la publicación de su obra filosófica en la edición de la Akademie der Wissenschaften de Berlín.

Véase también **DESCARTES, IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES, LOCKE, MUNDOS POSIBLES, RACIONALISMO, SPINOZA.**

RCSL

LEIBNIZ, LEY DE, véase **IDENTIDAD, LEIBNIZ.**

LEKTÓN (griego, «aquello que puede decirse»), término de la tradición estoica traducido en ocasiones como «el significado de una proferencia». Los *lekta* difieren de las proferencias por el hecho de ser aquello que *significan* las proferencias: son consideradas como aquello que los hablantes del griego entienden y los no hablantes dejan de entender cuando se habla en griego. Por otra parte, los *lekta* son incorpóreos, lo que para los estoicos significa que en un sentido estricto no existen, sino que tan sólo «subsisten», y por tanto no pueden ser manipulados. Constituyen el contenido de nuestros estados mentales: aquello a lo que asentimos y a lo que nos encaminamos, «correspondiendo» a las presentaciones que les son dadas a los animales racionales. Los estoicos reconocieron *lekta* para predicados y para enunciados (incluyendo preguntas, ruegos e imperativos); los *axiomata* o proposiciones son *lekta* a los que se puede asentir y que pueden ser verdaderos o falsos (aunque al ser esencialmente temporales pueden variar su valor de verdad). La teoría estoica de la referencia sugiere que también llegaron a reconocer proposiciones singulares, las cuales se «desvanecen» cuando los referentes dejan de existir.

Véase también **ESTOICISMO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, PROPOSICIÓN.**

VC

LEMA DE ZORN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

LEMMATA, véase **COMENTARIOS SOBRE PLATÓN.**

LENGUAJE, FILOSOFÍA DEL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

LENGUAJE, JUEGOS DE, véase **WITTGENSTEIN.**

LENGUAJE ARTIFICIAL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, LENGUAJE FORMAL.**

LENGUAJE DE PROGRAMACIÓN, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

LENGUAJE DEL PENSAMIENTO, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, MENTALÉS, SIGNIFICADO.**

LENGUAJE FORMAL, lenguaje en el cual la gramaticalidad e interpretación (si la hay) de sus expresiones se determina mediante reglas rigurosamente definidas que apelan tan sólo a la forma de los símbolos que son sus constituyentes (en vez de apelar, por ejemplo, a cosas como la intención del hablante). Se asume, por lo general, que las reglas son finitas y efectivas (de tal modo que hay un algoritmo para determinar si una expresión es una fórmula) y que las expresiones gramaticales tienen una *única lectura,* esto es, son generadas por reglas de un único modo. Un ejemplo paradigmático lo ofrece el lenguaje de la lógica de predicados de primer orden, el cual deriva principalmente del *Begriffschrift* de Frege. Las fórmulas gramaticalmente correctas de este lenguaje se pueden obtener a través de una definición inductiva: 1) letras mayúsculas *F, G* o *H,* con o sin un subíndice numérico, seguidas de una secuencia de letras minúsculas *a, b,* o *c,* con o sin subíndices numéricos, es una fórmula; 2) si *A* es una fórmula, también lo es $\neg A$; 3) si *A* y *B* son fórmulas también lo son $(A \ \& \ B)$ $(A \lor B)$, y $(A \supset B)$; 4) Si *A* es una fórmula y *v* es una letra minúscula *x, y,* o *z,* con o sin subíndices numéricos, entonces $\exists vA'$ y $\forall vA'$ son fórmulas, donde *A'*» se obtiene reemplazando una o más ocurrencias de una letra minúscula en *A* (junto con sus subíndices, si los tiene) por *v*; 5) nada es una fórmula a no ser que se pueda mostrar que ha sido obtenida por una serie finita de aplicaciones de las cláusulas 1-4. La definición se sirve del recurso a variables metalingüísticas, esto es, de cláusulas en las que la presencia de letras como *A* y *B* obliga a tomarlas como abreviaturas de todas las cláusulas que resultarían al reemplazar esas letras de manera uniforme por nombres de expresiones. También se sirve de diversas convenciones referentes a los nombres: una secuencia se nombra entrecomillándola y también reemplazando cada símbolo en la cadena por su nombre. Los símbolos ∨, (,), &, ⊃, ¬ son tomados como nombres de ellos mismos. La interpretación de la lógica de predicados se efectúa mediante una definición inductiva similar de la noción de verdad de un modelo. Bajo estipulaciones y convenciones adecuadas, es posible ofrecer definiciones alternativas de fórmulas que hacen de expresiones como «$(P \lor Q)$» nombres de fórmulas más que fórmulas en sí mismas. Interpretadas así las cosas, las fórmulas no tienen por qué ser en absoluto símbolos escritos y la forma no tiene por qué ser identificada con la figura simbólica en sentido estricto. Para Tarski, Carnap y otros, un lenguaje formal incluye también reglas de «transformación» que indican cuán-

do una expresión puede ser considerada como una consecuencia de otras. En la actualidad lo más habitual es considerar el lenguaje y su relación de consecuencia como cosas distintas. Los lenguajes formales suelen aparecer en oposición a los lenguajes naturales, como el inglés o el castellano. Richard Montague, sin embargo, ha intentado mostrar que el inglés es un lenguaje formal, cuyas reglas gramaticales y su interpretación son similares a –aunque mucho más complejas que– las de la lógica de predicados.

Véase también LÓGICA FORMAL.

STK

LENGUAJE IDEAL, sistema notacional capaz de corregir las deficiencias apreciadas en el lenguaje ordinario haciendo que la estructura de las expresiones refleje la estructura de lo que representan. La idea según la cual los errores conceptuales pueden ser corregidos, y resueltos (o disueltos) los problemas filosóficos asociados, por medio de su representación en un lenguaje ideal se encuentra de forma destacada en autores como Leibniz, Carnap, Russell, Wittgenstein y Frege, entre otros. Para Russell, el lenguaje ideal o «lógicamente perfecto» es uno en el cual la forma gramatical coincide con la forma lógica. No hay expresiones vagas o ambiguas ni nombres propios que carezcan de referencia. La *Begriffsschrift* de Frege representa quizá la más directa y exitosa ejecución del proyecto de un lenguaje ideal. Las derivaciones representadas en el interior de este sistema (o de sus modernos descendientes) pueden ser revisadas de forma efectiva para comprobar su corrección.

Véase también CARNAP, FORMA LÓGICA, LENGUAJE FORMAL, RUSSELL.

STK

LENGUAJE LÓGICAMENTE PERFECTO, véase **ALCANCE, FORMA LÓGICA.**

LENGUAJE NATURAL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, LENGUAJE FORMAL.**

LENGUAJE OBJETO, véase **METALENGUAJE.**

LENGUAJE OBSERVACIONAL, véase **INCONMENSURABILIDAD.**

LENIN, VLADIMIR ILICH (1870-1924), mandatario político ruso, teórico del marxismo y uno de los principales creadores del materialismo dialéctico soviético. En *Materialismo y empiro-criticismo* (1909), atacó a los contemporáneos rusos que intentaron interpretar la filosofía marxista bajo la orientación del positivismo fenomenalista de Avenarius y Mach. Rechazó esta posición por resultar idealista y sostuvo que la materia no es un constructo obtenido a partir de las sensaciones, sino una realidad objetiva independiente de la conciencia, siendo posible la verdad objetiva gracias a que nuestras sensaciones copian directamente la realidad. La dimensión dialéctica de Lenin tiene su mejor expresión en su obra póstuma titulada *Notas filosóficas* (escrita entre 1914 y 1916), que es una colección de apuntes y fragmentos en los cuales presta una gran atención a la dialéctica hegeliana, mostrándole una gran simpatía, aunque sostiene que ésta ha de ser interpretada en términos materalistas y no idealistas. Algunas de las teorías más originales de Lenin aparecen en *El imperialismo como el estadio superior del capitalismo* (1916) y *Estado y revolución* (1918) y están dedicadas a analizar la conexión entre el capitalismo monopolista y el imperialismo y a describir la sustitución violenta del gobierno de la burguesía, primero por la «dictadura del proletariado» y más tarde por un régimen comunista sin Estado. Lenin consideró la filosofía como un arma partidista en el contexto de la lucha de clases y orientó su propia filosofía de forma polémica en beneficio de los intereses de la revolución comunista.

La victoria bolchevique en noviembre de 1917 elevó las ideas de Lenin a la cumbre de la cultura intelectual soviética y fue preservado al margen de toda crítica hasta la llegada de la *glasnost* a finales de 1980.

Véase también FILOSOFÍA RUSA, MARXISMO.

JPSc

LEOPOLD, FRIEDRICH, véase **NOVALIS.**

LEQUIER, JULES (1814-1862), filósofo francés, educado en París; sus obras no llegaron a ser publicadas en vida. Fue una gran influencia para Renouvier, quien llegó a considerar a Lequier como su «maestro en filosofía». A través de Renouvier llegó a llamar la atención de James, quien le califica como un «filósofo de genio». En la filosofía de Lequier es central la idea de la libertad entendida como el poder de «crear» o de añadir novedad al mundo. Esta libertad supone un elemento de arbitrariedad y es incompatible con el determinismo. Anticipándose a James, Lequier sostuvo que el determinismo, si se defiende de forma consistente, lleva al escepticismo sobre la verdad y los valores. Aunque fue un católico devoto, sus puntos de vista teológicos fueron heterodoxos para su época. Dios no puede conocer las acciones libres futuras antes de que sucedan y, por tanto, no pueden ser inmutables y eternas. Los puntos de vista de Lequier adelantan en aspectos significativos algunos de los puntos de vista de James, Bergson, Alexander y Peirce, así como de

las filosofías y teologías procesuales de Whitehead y Charles Hartshorne.

RHK

LEROUX, PIERRE (1797-1871), filósofo francés, conocido por haber introducido el término *socialisme* en Francia *(ca.* 1834). Sostiene haber sido el primero que usa el término *solidarité* como concepto sociológico (en sus memorias, *La grève de Samarez* [*La playa de Samarez*], 1863).

Hijo del propietario de un café en Paris, Leroux dedica su vida a la prensa, como impresor (patentando un avanzado sistema de impresión) y como fundador de un considerable número de publicaciones periódicas. La *Encyclopédie Nouvelle* (1833-1848, incompleta), que edita junto con Jean Reynaud (1806-1863), fue concebida y escrita siguiendo el espíritu de la gran obra de Diderot. Aspiró a convertirse en una plataforma para el pensamiento republicano y democrático durante la Monarquía de Julio (1930-1948). Su influencia sobre contemporáneos como Hugo, Belinsky, J. Michelet y Heine fue considerable.

Leroux fue un ferviente defensor de un progreso ilimitado e inspirado por Dios. Vio en esta doctrina la peculiar contribución de Francia en el siglo XVIII a la Ilustración. El progreso debe abrirse paso entre dos peligros: «la tendencia al iluminismo» o «el espiritualismo estúpido» y «las orgías del materialismo». De acuerdo con ello, Leroux acusa a Condillac de «haber fijado el dogma del materialismo» excluyendo un sujeto innato de su filosofía sensacionalista («Condillac», *Encyclopédie Nouvelle).* El eclecticismo de Cousin, convertido en doctrina de estado durante la Monarquía de Julio y sinónimo de inmovilismo («La Filosofía no precisa más desarrollo; está completa tal y como está», ironiza Leroux en 1838 imitando a Cousin), fue un objetivo constante de sus críticas. Abandona las creencias tradicionales del cristianismo para ver la inmortalidad como una serie infinita de reencarnaciones terrenales en las que la identidad personal se preserva a través de una serie de «reminiscencias» platónicas *(De l'Humanité,* 1840).

Véase también CONDILLAC, COUSIN, ILUSTRACIÓN.

DAG

LEŚNIEWSKI, STANISŁAV (1886-1939), lógico y filósofo polaco, cofundador junto con Lukasiewicz y Kotarbiński del Centro de Investigación Lógica de Varsovia. Perfeccionó la reconstrucción lógica de la matemática clásica iniciada por Frege, Schröder, Whitehead y Russell a través de su síntesis entre la lógica matemática y una lógica aristotélica modernizada. Como pionero de la semántica científica, en cuyas ideas se inspira Tarski, Leśniewski distinguió las antinomias genuinas de la creencia, por lo que hace a teorías concebidas como verdaderas ciencias matemáticas, de las meras inconsistencias en cálculos no interpretados. Fue, al igual que Frege, un agudo crítico del formalismo y ofreció la definición de un *único* instrumento verdadero y comprensivo para la investigación científica. Su sistema, demostrablemente consistente respecto de la lógica clásica elemental, y destacable por su motivación filosófica y economía lógica, integra logros centrales. Otras contribuciones también destacadas son su notación ideográfica, su procedimiento de deducción natural a partir de supuestos y sus demostraciones de la inconsistencia de otros sistemas, incluyendo la revisión fregeana de los fundamentos de la aritmética. Resultan de fundamental importancia: *a)* su refutación (1913) de la teoría platónica de la abstracción defendida por Twardowski, la cual da lugar a su «nominalismo constructivo», y *b)* su profundo análisis de la paradoja de Russell, lo cual le lleva a distinguir la predicación *distributiva* de la predicación *colectiva* y las paradojas lógicas de las paradojas semánticas, y así (años antes que Ramsey y Gödel) a diferenciar, no sólo un lenguaje objeto y un metalenguaje correlativo el uno del otro, sino *cualesquiera* estadios lingüísticos correlativos, relativizando de este modo los conceptos semánticos a los estratos jerárquicos sucesivos dentro de la jerarquía metalingüística.

Su sistema de lógica y fundamentos de matemáticas reúne en una jerarquía tres teorías deductivas con un formato axiomático: una protética, una ontología y una mereología. Cada una de ellas puede basarse en un sólo axioma, introduciendo para ello un único término indefinido. Sus prototesis son básicas para *cualquier* otra teoría posterior. La ontología, al aplicarlas, complementa su protética para dar lugar a su lógica. La ontología de Leśniewski desarrolla su lógica de la predicación, comenzando, por ejemplo, con la predicación singular que caracteriza este o aquel individuo como uno de este o aquel tipo, sin necesitar operadores de abstracción de clase, dispensables aquí del mismo modo que en la «teoría de no-clases de clases» de Russell. Pero esto, junto con su lógica de los nombres, de las funciones nominales o predicativas, etc., y su síntesis de las formulaciones de Aristóteles, Leibniz, Boole, Schröder y Whitehead, también representa una teoría universal del ser y de los seres, comenzando con individuos conexos y con sus características, tipos o clases entendidas de forma *distributiva* para incluir individuos como singuletes o como «clases de un solo miembro».

Las instrucciones que ofrece Leśniewski para la definición y la gramática lógica de sus sistemas de protética y ontología intentan hacerse cargo de las

jerarquías no limitadas de las expresiones funcionales «abiertas». Las convenciones sistemáticas de determinación contextual, explotando la dependencia que muestra el significado respecto al contexto, permiten un uso inequívoco de las mismas *formas* de expresión para extraer analogías sistemáticas entre homónimos análogos en el sentido de Russell y Aristóteles, *sistemáticamente* ambiguos, y que difieren en cuanto a su categoría semántica y de ahí en cuanto a su significado. Las simples distinciones relativas a las categorías semánticas dentro del lenguaje objeto del propio sistema, junto con la estratificación metalingüística útil para relativizar conceptos semánticos, son capaces de prevenir la aparición de paradojas lógicas y semánticas de forma tan eficaz como la teoría ramificada de tipos de Russell.

El sistema de lógica de Leśniewski, aunque es suficientemente rico desde un punto de vista expresivo como para permitir una interpretación platónica en términos de universales, aún es «metafísicamente neutral» al estar libre de compromisos ontológicos. Ni postula ni presupone ni implica la existencia de individuos o abstracciones, sino que se apoya, en lugar de esto, en equivalencias sin importe existencial que meramente introducen y explican nuevos términos. En su construcción «nominalista» de la interminable escala platónica de la abstracción, los principios lógicos pueden ser elevados paso a paso, de un nivel al siguiente, por medio de definiciones que hacen las abstracciones eliminables, traducibles por definición en generalizaciones que caracterizan individuos relacionados. En este sentido se trata de un «nominalismo constructivo» que opera como un lenguaje en desarrollo siempre abierto a la introducción de nuevos términos y categorías sin apelar a «ficciones convenientes».

El sistema de Leśniewski, diseñado ya por completo en 1922, fue lógica y cronológicamente un avance de la revisión de 1925 que hace Russell de los *Principia Mathematica* para acomodar la simplificación de Ramsey de la teoría russelliana de tipos. La prematura muerte de Leśniewski, el efecto de la guerra, que destruyó sus manuscritos y dispersó a los supervivientes como Sobociński y Lejewski, y la relativa inaccesibilidad de sus publicaciones, postergadas por el propio perfeccionismo de Leśniewski, han retardado la comprensión de su obra.

Véase también LÓGICA POLACA.

ECL

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM (1729-1781), filósofo alemán, crítico y figura de las letras; su obra filosófica y teológica propone reemplazar la idea de la posesión de la verdad por una búsqueda de la misma a través del debate público. Hijo de un pastor protestante, inició los estudios de Teología y los abandonó para intervenir en el debate literario habido entre Gottsched y los suizos Bodmer y Bretinger acerca del clasicismo francés (Boileau) y las influencias inglesas (Shakespeare en teatro y Milton en poesía). Su crítica literaria *(Briefe, die nueste Literatur betreffend [Cartas sobre la nueva literatura],* 1759-1765), sus propias obras dramáticas y sus reflexiones filosóficas estuvieron unidas a su concepción de una *Aufklärung* práctica opuesta a todo dogmatismo religioso o filosófico. Mediante la creación y dirección del Teatro Nacional Alemán de Hamburgo (1767-1770), Lessing ayudó a formar un sentimiento de identidad nacional alemana.

En 1750 Lessing publica *Reflexiones sobre los hermanos moravios,* obra en la cual opone la religión tal y como es vivida por esta comunidad pietista, a la religión de la institución eclesiástica. En 1753-1754 escribe una serie de «rehabilitaciones» *(Retungen)* para mostrar que la oposición entre los dogmas y las herejías, entre «verdad» y «error», eran incompatibles con un pensamiento religioso vivo. Esta posición contiene el germen de una concepción histórica de la religión que Lessing desarrolla durante sus últimos años. En 1754 intenta una vez más obtener una formulación deductiva, inspirada en Spinoza, de las verdades fundamentales del cristianismo. Lessing rechaza finalmente este racionalismo en tanto que en él se sustituye un dogmatismo religioso por otro de la razón. Para provocar el debate público sobre ese asunto, preparó una edición de los *Fragmentos de un autor anónimo* de H. S. Remarius (1774-1778), considerados heréticos por la jerarquía protestante. El relativismo y el deísmo atenuado a los que parecen conducir sus puntos de vista, se ven transformados en su *Educación de la humanidad* (1780) en una teoría histórica de la verdad.

En opinión de Lessing, todas las religiones tienen igual dignidad, pero ninguna posee *la* verdad; representan sólo momentos *éticos* y *prácticos* en la historia de la humanidad. La revelación queda asimilada como parte de un proceso de formación y educación de la humanidad y Dios es comparado a un maestro que revela al hombre sólo aquello que es capaz de asimilar. Esta secularización de la historia de la salvación, en la que Dios se hace inmanente en el mundo, se denomina panteísmo («la disputa del panteísmo»). Para Lessing, el judaísmo y el cristianismo son las etapas preliminares de un tercer evangelio, el «evangelio de la razón». En los *Diálogos masónicos* (1778) introduce su concepción práctica e histórica de la verdad como un progreso del «pensar para uno mismo» al diálogo («pensar en alto con un amigo»).

En el terreno literario Lessing rompe con la cultura del barroco: en contra de los gigantes y

mártires de la tragedia barroca, ofrece la tragedia burguesa, con la que cualquier espectador sería capaz de identificarse. Tras una primera obra presentada en 1755 –*Miss Sara Sampson*– que sólo refleja el sentimentalismo de la época, Lessing compuso un modelo del género con su *Emilia Galotti* (1781). *La dramaturgia de Hamburgo* (1767-1768) se supone una obra de influencia aristotélica, aunque su unión del miedo y la pena estuvo fuertemente influida por la teoría de Mendelssohn de las «sensaciones compuestas». Toda la estética de Lessing se basa no en las leyes ontológicas, religiosas o morales permanentes, sino en el interés del espectador. En el *Laocoonte* (1766) asoció esta estética de la recepción con una de la producción artística, esto es, una reflexión sobre los medios a través de los que la poesía y las artes plásticas crean este interés: las artes plásticas, por medio de signos naturales, y la poesía a través de los signos arbitrarios que superan su artificialidad mediante la imitación no de la naturaleza, sino de las acciones. Al igual que la estética de Winckelmann, que influyó en el clasicismo alemán durante mucho tiempo, la estética de Lessing se opone al barroco, pero se sustituye la teoría de la belleza inspirada en Platón por una basada en el acuerdo entre el productor y el receptor.

Véase también MENDELSSOHN.

GRA

LEUCIPO (fl. *ca.* 440 a.C.), filósofo presocrático griego, reconocido como el fundador del atomismo tal y como se expone en la obra titulada *El gran sistema del mundo*. Al postular la existencia de átomos y del vacío, intentaba responder a los argumentos eleáticos contra el cambio admitiendo el cambio de posición. Las ordenaciones y reordenaciones de los grupos de átomos podrían dar cuenta de cambios macroscópicos en el mundo y, de hecho, del mundo mismo. Poco más se sabe de Leucipo y es difícil distinguir sus contribuciones de las de su prolífico seguidor Demócrito.

Véase ATOMISMO ANTIGUO.

DWG

LEVI BEN GERSHOM, véase **GERSÓNIDES.**

LEVINAS, EMMANUEL (1906-1995), filósofo francés de origen lituano. Educado en la ortodoxia judía como ciudadano ruso, estudia Filosofía en Estrasburgo (1924-1929) y Friburgo (1928-1929), para introducir a continuación el pensamiento de Husserl y Heidegger en Francia. Enseñó Filosofía en una escuela judía en París, pasó cuatro años de su vida en un campo de concentración (1940-1944) y fue profesor de las universidades de Poitiers, Nanterre y Sorbona.

A la totalidad impersonal del ser reducido en «lo mismo» por la tradición occidental (incluyendo el idealismo hegeliano y la ontología heideggeriana) Levinas opone la irreductible diferencia de lo otro en el hombre, la muerte, el tiempo, Dios, etc. En *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (1961), muestra cómo el rostro y el discurso del otro urge a la filosofía a trascender los horizontres de la comprensión. En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) se ocupa de la individualidad del «mi» como un «uno-para-lo-otro». Mediante una apelación a la forma platónica del bien y a la idea cartesiana de infinito, Levinas describe la relación asimétrica entre la «excelencia» y la «infinitud» de los otros y yo mismo, afectado por un imperativo básico: «¡No me mates, ayúdame a vivir!». El hecho de la existencia de los otros revela inmediatamente el «deber» básico de la ética. Me sitúa ante una responsabilidad que no he tenido la oportunidad de elegir o rechazar. Mi «pasividad» radical revela, así entendida, el carácter anacrónico de la temporalidad humana. La religión y la ética coinciden porque el único modo de entrar en contacto con Dios es practicar la propia responsabilidad ante el otro.

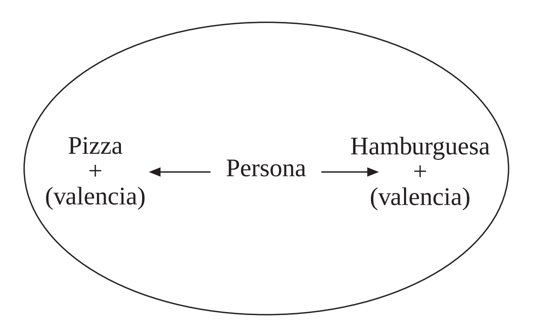
La tematización comprehensiva y la reificación sistemática, aunque aquejadas siempre por el peligro de reducir toda la diferencia del otro, poseen su propia verdad relativa y subordinada, especialmente por lo que se refiere a las condiciones económicas y políticas de justicia universal hacia todos los individuos a los que nunca podré conocer personalmente. Con y a través del otro entro en contacto con *todos* los seres humanos. En esta experiencia reside el origen de la igualdad y de los derechos humanos. De forma similar, la teorización temática tiene un papel positivo si permanece cierta de su función ancilar o angélica en relación al cuidado por el otro. Lo que se dice en la filosofía traiciona el discurso por medio del que se expresa. Por ello mismo debe permanecer sin decir en un retorno al discurso. Más que el deseo de una sabiduría teorética, la filosofía es la sabiduría del amor.

Véase también HEIDEGGER, HUSSERL.

ATP

LEWIN, KURT (1890-1947), psicólogo alemán nacionalizado estadounidense en 1932; pasa por ser el más influyente de todos los psicólogos de la Gestalt en los Estados Unidos. Consideró que la psicología tradicional estaba estancada en una etapa teórica asociada a la lógica de clases «aristotélica» y propuso avanzar hacia una etapa «galileana» caracterizada por la teoría de campos. Su concepto fundamental es el de «un *espacio vital* que contiene a la persona y su entorno psicológico». Preocupado principalmente por la motivación, Lewin explica el movimiento como un efecto causado por las *valen-*

cias de los objetos que se encuentran en el espacio vital, esto es, en términos de vectores de fuerza que actúan sobre las personas del mismo modo que los vectores de fuerza actúan sobre los objetos físicos. Los objetos con una valencia positiva ejercen una fuerza atractiva; los objetos con valencia negativa ejercen una fuerza de repulsión; los objetos ambivalentes ejercen ambas. Para alcanzar un cierto rigor teórico, Lewin toma prestadas ideas de la topología matemática representando los espacios vitales como diagramas. El siguiente diagrama representa, por ejemplo, el conflicto motivacional que se da al elegir entre una pizza y una hamburguesa:



Los espacios vitales suelen contener barreras psicológicas (por ejemplo, la ausencia de dinero) que bloquean el movimiento hacia o desde un objeto dotado de valencia. Lewin también creó el importante dominio de la dinámica de grupos en 1939, realizando innovadores estudios con niños y adultos y centrándose en la cohesión de los grupos y en los efectos del líderazgo. Sus principales obras son *Teoría dinámica de la personalidad* (1935), *Principios de topología psicológica* (1936) y *Teoría de campos en ciencias sociales* (1951).

THL

LEWIS, C(LARENCE) I(RVING) (1883-1964), filósofo estadounidense, defensor de una versión del pragmatismo y el empirismo, muy influido, sin embargo por Kant. Lewis nació en Massachusetts, se formó en Harward y enseñó en las universidades de California (1911-1920) y Harvard (1920-1953). Escribió sobre temas de lógica *(A Survey of Symbolic Logic,* 1918; *Symbolic Logic,* 1932, en colaboración con C. H. Langford), sobre epistemología *(Mind and the World Order,* 1929; *An Analysis of Knowledge and Valuation,* 1946), y sobre ética *(The Ground and Nature of the Right,* 1965; *Our Social Inheritance,* 1957).

Puntos de vista generales. El uso de los sentidos supone «presentaciones» de las experiencias que señalan a los objetos externos. La reflexión acerca de las relaciones de las experiencias sensoriales con las «intensiones» psicológicas permite que nuestros pensamientos se refieran a los aspectos de la realidad objetiva. En consecuencia, podemos experimentar aquellas condiciones objetivas no presentadas. Las intensiones, que incluyen las categorías de la mente, son significados en un sentido ordinario y conceptos en un sentido filosófico. Cuando el juicio consiste en conocer, tiene una función orientada al futuro y el solo valor de guiar la acción en pos de lo que se considera bueno. Las intensiones no dependen fundamentalmente del hecho de ser formuladas en aquellas expresiones lingüísticas que las expresan y por medio de las cuales adquieren significado. *Pace* Kant, nuestras categorías son reemplazables cuando resultan pragmáticamente inútiles, y son en ocasiones inventadas, aunque sean socialmente instiladas. Kant deja también de apreciar que cualquier conocimiento a priori afecta sólo a lo que es expresado por medio de «verdades analíticas», esto es, lo que es cognoscible con certeza a través de la reflexión sobre intensiones y permite la referencia a la inclusión necesaria (y exclusión) de relaciones entre propiedades objetivas. Estas relaciones de inclusión/exclusión son «entrañamientos» expresables mediante el uso de «si... entonces...» diferentes de la implicación material.

El grado de justificación de un juicio empírico acerca de la realidad objetiva (por ejemplo, que hay una aldaba ahí delante) y de cualesquiera creencias en las consecuencias que son demostrables dado ese juicio, se aproximan a la certeza cuando los juicios se encuentran en una relación de «congruencia» con una colección de juicios justificados.

El empirismo de Lewis implica un tipo de fenomenalismo. Aunque trata las condiciones externas como metafísicamente distintas de los episodios de la experiencia sensorial, mantiene, no obstante, que el proceso de aprendizaje acerca del primero no supone más que aprender acerca del último. De acuerdo con esto, Lewis habla del «significado sensorial» de una intensión para referirse a una condición objetiva. Esto afecta a aquello que uno pretende considerar como un proceso que verifica la intensión particular que se aplica al mundo objetivo. Los significados sensoriales de un enunciado pueden ser concebidos como «entrañamientos» adicionales del mismo y son expresables mediante conjunciones de un número infinito de enunciados, cada uno de los cuales es «la forma general de un juicio específico terminativo» (como se define más adelante). Lewis pretende con esto que su tratamiento del significado sensorial supere la tesis de Berkeley según la cual los objetos existen sólo cuando son percibidos.

La verificación de un juicio objetivo, como Kant observó, queda especificada en buena medida por medio de un proceso no social expresado en una regla que dictamina el modo de actuar de todas las formas imaginables como respuesta a todas las posibles

experiencias sensoriales (por ejemplo, ver una aldaba) y, a partir de ahí, del modo de tener experiencias sensoriales imaginables futuras (por ejemplo, sentir una aldaba). Los ejemplos reales de estos episodios de experiencia sensorial aumentan la probabilidad de un juicio objetivo, cuya verificación es siempre parcial. Las aprehensiones de experiencias sensoriales son juicios que no se alcanzan mediante una fundamentación que pudiera llegar a producir errores. Estas aprehensiones son «ciertas». Este último término puede ser empleado por Lewis en más de una forma, pero en esta ocasión implica, al menos, que el juicio es racionalmente creíble y, en el anterior sentido, no es capaz de constituir un error. De este modo, esta aprehensión resulta ser *datal*, esto es, es racionalmente empleada para juzgar otras materias, e «inmediata», esto es, formada de un modo no inferencial como respuesta a una presentación. Estas presentaciones constituyen «lo dado (sensorialmente)». La experiencia sensorial es lo que permanece tras apartar todo aquello que es algo menos que cierto en la propia experiencia de una condición objetiva. Lewis consideró algunas versiones del argumento del regreso al infinito epistémico como básicamente correctas y defendió la doctrina cartesiana de que, sin algo cierto tomado como fundamento, los juicios no poseen grado alguno de justificación.

Terminología técnica

Presentación: algo que se ve involucrado en la experiencia, por ejemplo, una impresión visual, y en virtud de lo cual la persona posee un juicio no inferencial en relación a su presencia.

Lo dado: aquellas presentaciones que tienen el contenido que poseen con independencia de lo que la persona decida o pretenda al respecto.

Terminativo: decisiva y completamente verificable o falsable en principio. (Por ejemplo, cuando *S* expresa una experiencia sensorial presente, *A* una experiencia por la cual parece que va a iniciarse una acción, y *E* afirma una instancia futura de experiencia sensorial, el juicio «*S* y si *A* entonces E» es terminativo.)

La forma general del juicio de que S y si A entonces E: el condicional según el cual si *S* entonces (con toda seguridad) *E,* si *A.* (Un juicio real expresado mediante este condicional se basa en el recuerdo de episodios de la experiencia sensorial del tipo *S/A/E* y se justifica gracias al principio de inducción y al principio por el cual el recordar un suceso concede justificación, al menos en algún grado, al juicio que afirma que ese suceso tuvo lugar. Estas afirmaciones se refieren a la conexión que se da independientemente de si alguien está pensando y acepta como algo racional confiar en alguna medida en algo que no es parte de él mismo.)

Congruencia: la relación entre afirmaciones dadas en una cierta colección cuando sucede que el condicional siguiente es verdadero: si cada una posee algún grado de justificación independientemente de las restantes, entonces cada una de ellas resultaría más justificada por la verdad conjunta de las restantes. (Cuando el antecedente de este condicional es verdadero, y un enunciado en la colección es tal que resulta altamente improbable que los restantes sean todos ellos verdaderos a no ser él mismo sea verdadero, entonces resulta altamente justificado.)

Pragmático a priori: aquellos juicios que no están basados en los sentidos, sino en el uso de una colección de intensiones, y todavía son susceptibles de ser razonablemente abandonados y cambiados por un conjunto diferente de intensiones cuyo uso es pragmáticamente más útil (básicamente más útil para el logro de aquello que tiene un valor intrínseco).

Valuación: el aprecio de algo por el hecho de tener valor o ser moralmente correcto. (Lo que tiene algún valor que no se debe a sus consecuencias es lo que tiene un valor intrínseco, por ejemplo, experiencias placenteras de autorrealización en el hecho de tener una vida racional. Otras evaluaciones de lo que es bueno son juicios empíricos relativos a lo que puede estar presente en las acciones que conducen a lo que es intrínsecamente bueno. La reflexión racional permite tomar conciencia de los diversos principios morales.)

Véase también A PRIORI; CERTEZA; DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO; FENOMENALISMO; FUNDACIONALISMO; PRAGMATISMO; SELLARS, WILFRIED.

RKS

LEWIS, C(LIVE) S(TAPLES) (1898-1963), crítico literario inglés, novelista y apologeta del cristianismo. Nació en Belfast y se formó en Oxford, donde obtuvo importantes distinciones durante sus estudios. Fue nombrado tutor en el Magdalen College en 1925, consiguiendo la cátedra de Estudios Medievales y Renacentistas en Cambridge en 1954. Aunque su considerable producción incluye importantes obras de literatura medieval y crítica literaria, es mejor conocido por su producción apologética del cristianismo y sus obras de ficción. Lewis combinó un sentido poético y un aprecio por la argumentación que le permitían comunicar material complejo de carácter teológico y filosófico a audiencias de legos es esos asuntos.

Sus escritos populares en filosofía de la religión abarcan una gran variedad de materias, incluyendo la naturaleza y la existencia de Dios *(Mere Christianity,* 1952), los milagros *(Miracles,* 1947), el infierno *(The Great Divorce,* 1945), y el problema del mal *(The Problem of Pain,* 1940). Su propia conversión al cristianismo siendo ya adulto queda reflejada en su autobiografía *(Surprised By Joy,* 1955). Para su defensa del teísmo Lewis empleó argumentos

procedentes de la teología natural (en particular, versiones de los argumentos teológico y moral) y argumentos procedentes de la experiencia religiosa. También es de interés filosófico su defensa del absolutismo moral en *The Abolition of Man* (1943).

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WJWO

LEWIS, DAVID K. (1941-2001) filósofo estadounidense cuya influencia se ha dejado sentir en multitud de disciplinas. Lewis se licencia en Filosofía por Swarthmore en 1962 y obtiene en 1967 el grado de doctor por la Universidad de Harvard. Ha sido miembro destacado del departamento de Filosofía de UCLA (1966-1970) y de Pricenton (desde 1970).

En filosofía de la mente Lewis es renombrado por «An Argument for the Identity Theory» (1966), «Psychophysical and Theoretical Identifications» (1972) y «Mad Pain and Martian Pain» (1980). Defiende las tesis funcionalistas según las cuales los estados mentales se definen a través de sus funciones causales características, y la tesis materialista según la cual las funciones causales determinantes de lo mental son en última instancia físicas. Lewis desarrolla, sirvéndose del concepto de enunciado de Ramsey, el punto de vista de que las definiciones teóricas se definen en general de forma funcional. Sugiere que las obviedades de la psicología del sentido común son las que constituyen la teoría que define de forma implícita los conceptos psicológicos.

En filosofía del lenguaje y lingüística, Lewis es conocido principalmente por *Convention* (1969), «General Semantics» (1970) y «Languages and Language» (1975). Su doctrina de la convención tiene su origen en la teoría de juegos de coordinación pura desarrollados por Von Neumann y Morgenstern. En términos muy básicos, se puede decir que las convenciones son soluciones arbitrarias a problemas de coordinación que se perpetúan por sí mismos una vez se sienta un precedente, debido a que contribuyen al interés común. Analiza los significados lingüísticos como intensiones de tipo composicional. Las intensiones básicas para los constituyentes léxicos son funciones que asignan extensiones a índices, los cuales incluyen factores contextuales y un mundo posible. Los enunciados analíticos son enunciados verdaderos en cada índice. Los lenguajes son funciones que asignan un significado a sus enunciados y el lenguaje de una población es aquel sobre el que han establecido una convención de confianza mutua.

En metafísica y en el dominio de la lógica modal, Lewis es conocido básicamente por «Counterpart Theory and Quantified Modal Logic» (1968) y *On the Plurality of Worlds* (1986). Apoyándose en sus beneficios teóricos, Lewis aboga por el realismo modal: otros mundos posibles y los objetos que hay en ellos son justamente tan reales como el mundo actual y sus moradores. Lewis desarrolla un sistema modal en el que cada objeto existe en al menos un mundo real y en el que la necesidad de la identidad falla. Las propiedades se identifican con el conjunto de objetos que las poseen en cualquier mundo posible, mientras que a las proposiciones les corresponde el conjunto de mundos en que son verdaderas. Desarrolla igualmente una detallada teoría acerca de la estructuración de las propiedades y las proposiciones.

En lógica filosófica y en filosofía de la ciencia destacan *Counterfactuals* (1973), «Causation» (1973) y «Probabilities of Conditionals and Conditonal Probabilities» (1976). Desarrolla también una semántica formal para los condicionales contrafácticos que permite ajustar la lógica a sus condiciones de verdad de forma mucho más adecuada que lo que hasta entonces se había logrado con el condicional material. Un contrafáctico es verdadero si su consecuente es verdadero en todo mundo posible en el que el antecedente es verdadero y el cual se parece al mundo real tanto como la verdad del antecedente permite. Lewis defiende a partir de ahí una concepción de la causalidad en términos de contrafácticos: *c* es causa de *e* si *e* no habría podido llegar a ocurrir si *c* no se hubiera dado a su vez, o también si hay una cadena de sucesos que llevan de *e* a *c* cada uno de los cuales es un contrafáctico que depende del siguiente en la serie. Presenta, asimismo, un argumento por reducción al absurdo para mostrar que las probabilidades condicionales no pueden ser identificadas con las probabilidades de cualquier tipo de condicional.

Lewis ha escrito igualmente acerca de la experiencia visual, los fenómenos, las clases, la supervivencia y la identidad, la probabilidad subjetiva y objetiva, del deseo como un tipo de creencia, las actitudes *de se*, la lógica deóntica, la teoría de la decisión, el dilema del prisionero y el problema de Newcomb, el utilitarismo, las teorías disposicionales del valor, la disuasión nuclear, la pena y la ética profesional.

Véase también CAUSALIDAD, CONDICIONAL, FUNCIONALISMO, MUNDOS POSIBLES, SIGNIFICADO.

WAD

LÉXICA, AMBIGÜEDAD, véase AMBIGÜEDAD.

LEY CAUSAL, enunciado que describe una conexión regular e invariante entre tipos de eventos o estados y tal que las conexiones involucradas son causales en algún sentido. Cuando se habla de leyes causales como algo distinto de las leyes que no son causales, la distinción puede variar de un caso a otro. En ocasiones, se califica a una ley como causal si

conecta eventos o estados que ocurren de forma sucesiva, lo que se denomina entonces *ley de sucesión:* por ejemplo, «la ingestión de estricnina conduce a la muerte». Una ley causal en este sentido contrasta con una *ley de coexistencia,* que conecta eventos o estados que tienen lugar al mismo tiempo (por ejemplo, la ley de Wiedermann-Franz que relaciona la conductividad eléctrica y la conductividad del calor en los metales).

Un tipo destacado de ley causal son las *leyes deterministas.* Las leyes causales de este tipo establecen conexiones sin excepción entre eventos o estados, mientras que las leyes probabilísticas o estadísticas especifican relaciones de probabilidad entre eventos. Cualquier sistema gobernado por un conjunto de leyes deterministas es tal que una vez dado el estado del sistema en un instante en el tiempo, estado que viene caracterizado por un conjunto de variables de estado, esas leyes arrojarán un único estado del sistema para cualquier momento posterior (o, tal vez, para cualquier instante anterior o posterior). Las leyes probabilísticas arrojarían, dado un estado inicial del sistema, sólo la probabilidad con la que ocurriría un cierto estado en un momento posterior. Las leyes de la mecánica clásica se consideran con frecuencia ejemplos paradigmáticos de leyes causales en sentido determinista, mientras que las leyes de la mecánica cuántica serían esencialmente probabilísticas.

Las leyes causales se consideran en ocasiones leyes que especifican de forma explícita ciertos eventos que son causa de ciertos otros. Una ley elemental de este tipo tendrá la forma «los eventos del tipo *F* causarán eventos del tipo *G*», como, por ejemplo, en «el calor produce la dilatación de los metales». Una versión más débil de esta interpretación sería esta otra: una ley causal es aquella que establece una regularidad entre eventos que de hecho guardan entre sí una relación causa-efecto, aunque el enunciado de la ley no lo establezca explícitamente (las leyes del movimiento que se expresan mediante ecuaciones diferenciales son, tal vez, leyes de este tipo). Estos sentidos de «ley causal» requieren un concepto previo de causa.

Finalmente, las leyes causales se pueden contraponer a las *leyes teleológicas,* leyes que supuestamente describen cómo determinados sistemas, en concreto, los organismos biológicos, se comportan para alcanzar ciertos «objetivos» o «estados finales». Estas leyes se mencionan en ocasiones para sostener la idea de que un estado futuro que todavía no existe puede ejercer una influencia en la conducta presente de un sistema. En cualquier caso, no está claro qué forma tienen estas leyes ni en qué difieren exactamente de las leyes ordinarias.

Véase también CAUSALIDAD, DETERMINISMO, GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA.

JK

LEY DE DOBLE NEGACIÓN, véase DOBLE NEGACIÓN.

LEY DE IDENTIDAD, véase IDENTIDAD.

LEY DE LA NATURALEZA, véase FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, LEY NATURAL.

LEY DE LOS GRANDES NÚMEROS, véase TEOREMA DE BERNOULLI.

LEY DE PEIRCE, principio «$((A \rightarrow B) \rightarrow A) \rightarrow A$», válido para la lógica clásica pero que falla a los ojos de los lógicos relevantes cuando « $\rightarrow$ » se lee «entraña».

Véase también IMPLICACIÓN, LÓGICA RELEVANTE.

GFS

LEY DE PROPAGACIÓN, véase LÓGICA RELEVANTE.

LEY DE SUCESIÓN, véase LEY CAUSAL.

LEY DE TRICOTOMÍA, véase RELACIÓN, SECUENCIA DE ELECCIÓN.

LEY DE WEBER, véase FECHNER.

LEY DÉBIL DE GRANDES NÚMEROS, véase PROBABILIDAD, TEOREMA DE BERNOULLI.

LEY DEL ETERNO RETORNO, véase TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.

LEY ESTADÍSTICA, véase LEY CAUSAL.

LEY NATURAL, llamada también ley de la naturaleza. En filosofía moral y política, una norma objetiva o un conjunto de normas objetivas que gobiernan el comportamiento humano, semejantes a las leyes positivas de un legislador humano, pero que rigen para todo el mundo por igual y de las que suele conjeturarse que suponen un legislador sobrehumano.

El pensamiento griego y romano antiguo, sobre todo el estoicismo, introdujo la idea de leyes eternas que dirigen las acciones de todos los seres racionales y forman parte de la estructura misma del universo. Los juristas romanos desarrollaron una doctrina de la ley que tendría que ser reconocible para todos los pueblos civilizados e hicieron algún esfuerzo por explicarla en términos de una ley natural común a animales y humanos. Las versiones más influyentes de la teoría de la ley natural, sin embargo, provienen de esfuerzos posteriores por servirse del lenguaje estoico y legal para construir una teoría cristiana de la moralidad y la política. El objetivo era mostrar que los principios de la moral

pueden ser conocidos por medio de la razón, sin el concurso de la revelación, de manera que toda la humanidad pueda saber cómo vivir correctamente. La ley natural se aplica, según esta concepción, sólo a los seres racionales, que la obedecen o desobedecen deliberada y libremente. Difiere así por su carácter de las leyes que Dios promulgó para las partes inanimadas e irracionales de la creación. Los teóricos de la ley natural suelen ver continuidades y analogías entre las leyes naturales para los humanos y las del resto de la creación, aunque no las confunden.

El autor con una influencia más perdurable en este terreno es Tomás de Aquino. Para él, las razones eternas de Dios establecen leyes que dirigen todas las cosas a actuar para el bien de la comunidad del universo, la declaración de su propia gloria. La razón humana puede participar lo suficiente de las razones eternas de Dios como para mostrarnos el bien de la comunidad humana. La ley natural es, así, nuestra participación en la ley eterna de manera adecuada a nuestra naturaleza humana. Dios promulga otras leyes por medio de la revelación; estas leyes nos encaminan hacia nuestra finalidad eterna. La ley natural se refiere a nuestro bien terreno y ha de complementarse con leyes humanas. Estas leyes pueden variar de una comunidad a otra, pero para ser vinculantes han de estar siempre dentro de los límites de la ley de la naturaleza. Dios inscribió los principios más básicos de la ley natural en la mente de todos los hombres, pero su aplicación detallada exige una capacidad de razonamiento que no todo el mundo tiene.

Los críticos de Tomás de Aquino –llamados «voluntaristas»– argumentan que la fuente de la ley es la voluntad de Dios, y no su intelecto, y que Dios podría haber promulgado leyes naturales distintas para nosotros. Hugo Grocio rechazó su posición, pero a diferencia del Aquinate concibió la ley natural no como una ley destinada a dirigirnos a la consecución de un bien común definido, sino a establecer los límites dentro de los que cada uno puede perseguir correctamente sus fines personales. Esta concepción de Grocio fue desarrollada por Hobbes, Pufendorf y Locke siguiendo líneas voluntaristas. Las concepciones tomistas siguieron siendo defendidas por autores protestantes y católicos hasta finales del siglo XVII. A partir de entonces, aunque la ley natural siguió siendo central en la doctrina católica, dejó de atraer a nuevos defensores no católicos importantes.

La doctrina de la ley natural en sus versiones tomista y grociana trata a la moralidad como algo que consiste básicamente en el acatamiento de la ley. La obligación y el deber, la obediencia y la desobediencia, el mérito y la culpa, la recompensa y el castigo son nociones centrales. Las virtudes no son sino hábitos de cumplir la ley. Aunque la ley es adecuada a nuestra naturaleza humana distintiva y puede ser descubierta por el uso apropiado de la razón, no es una ley autoimpuesta. Al seguirla estamos obedeciendo a Dios.

Desde principios del siglo XVIII, las discusiones filosóficas acerca de si hay o no una moralidad objetiva han dejado de centrarse en la ley natural. La idea sigue viva, sin embargo, en jurisprudencia. Las teorías de ley natural se oponen al positivismo legal, la tesis de que las únicas leyes vinculantes son las impuestas por los soberanos humanos, que no pueden estar sujetos a constricciones legales superiores. Los teóricos de la ley que aducen que hay límites racionales objetivos para la capacidad legislativa piensan a menudo en esos límites en términos de ley natural, aunque sus teorías no invoquen o impliquen ninguno de los aspectos religiosos de las posiciones anteriores con respecto a la ley natural.

Véase también GROCIO, FILOSOFÍA DEL DERECHO, HOBBES, PUFENDORF, TOMÁS DE AQUINO.

JBS

LEY TELEOLÓGICA, véase LEY CAUSAL.

LEYES DE DE MORGAN, los principios lógicos expresables como:

$$\neg(A \wedge B) \equiv \neg A \vee \neg B,$$
$$\neg(A \vee B) \equiv \neg A \wedge \neg B,$$
$$\neg(\neg A \wedge \neg B) \ / \ A \vee B,$$

y

$$\neg(\neg A \vee \neg B) \equiv A \wedge B,$$

aunque, de hecho, es frecuente que el término se utilice sólo para aludir a las dos primeras.

Véase también LEYES DE DISTRIBUCIÓN.

GFS

LEYES DE DISTRIBUCIÓN, los principios lógicos consistentes en:

$$A \wedge (B \vee C) \equiv (A \wedge B) \vee (A \wedge C)$$

y

$$A \vee (B \wedge C) \equiv (A \vee B) \wedge (A \vee C).$$

La negación también distribuye sobre la conjunción y la disyunción.

Véase también LEYES DE DE MORGAN.

GFS

LEYES DEL PENSAMIENTO, leyes por medio de, o de acuerdo con, las cuales opera el pensamiento correcto, o que justifican la inferencia válida, o a la cual es posible reducir toda deducción válida. Las leyes del pensamiento son reglas que se aplican sin excepción a cualquier tema de reflexión, etc.; en

ocasiones se ha considerado que son un objeto de la lógica. El término, que rara vez es usado exactamente en el mismo sentido por diferentes autores, ha sido asociado desde antiguo a tres expresiones igualmente ambiguas: la ley de identidad (ID), la ley de contradicción (o no contradicción; NC) y la ley de tercio excluso (o *tertium non datur;* TND).

En algunas ocasiones estas tres expresiones son consideradas como proposiciones de ontología formal aplicables en el sentido más general que es posible imaginar, como proposiciones aplicables a entidades *per se:* toda cosa es (esto es, identica a) ella misma (ID); ninguna cosa dotada de un cierto atributo posee también lo contrario de ese atributo (por ejemplo, ningún número par es impar) (NC); todo objeto tiene o bien una propiedad o bien algo opuesto a su posesión (por ejemplo, todo número es, o bien par o bien impar) (TND). Es igualmente común el uso de estos principios en textos más antiguos como principios metalógicos referidos a proposiciones: toda proposición se implica a ella misma (ID); ninguna proposición es a la vez verdadera y falsa (NC); toda proposición es, o bien verdadera, o bien falsa (TND). A partir de la segunda mitad del siglo XIX, esas expresiones comienzan a usarse para indicar proposiciones del álgebra booleana de clases: toda clase se incluye a ella misma (ID); toda clase es tal que su intersección («producto») con su complementario es el conjunto vacío (NC); toda clase es tal que la unión con su complementario es la clase universal (TND). Más recientemente las dos últimas de estas tres expresiones han empezado a ser utilizadas en relación a la lógica proposional clásica y a la lógica denominada en ocasiones *prototética* o lógica proposicional cuantificacional. En ambos casos, la ley de no contradición supone la negación de la conjunción («y») de algo con su negación, mientras que la ley de tercio excluso supone la disyunción («o») de algo con su propia negación. En el caso de la lógica proposicional ese «algo» es una letra esquemática que actúa como una especie de indicador de plaza, mientras que en la lógica prototética ese «algo» es una genuina variable. Las expresiones «ley de no contradicción» y «ley de tercio excluso» también se emplean para aludir a principios semánticos de teoría de modelos relativos a los enuciados y sus interpretaciones: no hay ninguna interpretación que haga a cierto enunciado a la vez falso y verdadero (NC); bajo cualquier interpetación, un enunciado cualquiera es siempre verdadero o falso (TND).

Las expresiones que se mencionan más arriba han sido también empleadas en muchas otras formas. También se han mencionado también como leyes del pensamiento, incluyendo el *dicto de omni et nullo* atribuido a Aristóteles, la sustitución de equivalentes atribuida a Euclides, el principio conocido como de identidad de los indiscernibles, atribuido a Leibniz, y otras «verdades lógicas». La expresión «leyes del pensamiento» ganó adeptos a través del uso que de ella hace Boole (1815-1864) para denotar teoremas de su «álgebra de la lógica»; de hecho, su segundo libro de lógica lleva por título *An Investigation of the Laws of Thought* (1854). Los lógicos modernos disienten de forma casi unánime con Boole y consideran esta expresión como una equivocación. Ninguna de las proposiciones indicadas más arriba bajo el rótulo de «leyes del pensamiento» son explícitamente sobre el pensamiento *per se,* un fenómeno mental que es investigado por la psicología, ni suponen una referencia explícita a un sujeto pensante o cognoscente como sería el caso en la pragmática o en la epistemología. La distinción entre psicología (como un estudio de los fenómenos mentales) y la lógica (como un estudio de la inferencia válida) es ampliamente aceptada.

Véase también CONVENCIONALISMO, ***DICTUM DE OMNI ET NULLO*,** FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, TEORÍA DE CONJUNTOS.

JCOR

LEY-PUENTE, véase **REDUCCIÓN.**

***LI*[1],** término chino que significa «modelo», «principio», «buen orden», «orden inherente» o incluso «poner en orden». Durante la dinastía *Han,* el *li* describió no sólo el modelo de una cosa, suceso o proceso, sino también el gran orden que subyace a todas las cosas, la estructura profunda del cosmos. Más tarde, los budistas Hua-yen, trabajando dentro de la doctrina Mahayana, según la cual todas las cosas están condicionadas y se ven relacionadas a través de relaciones causales precedentes, sostuvieron que cada cosa refleja en *li* de todas las cosas. Esta doctrina influyó en los neoconfucianos, quienes desarrollan una metafísica del *li* y del *ch'i* («éter»), en el cual todas las cosas poseen todo el *li* (resultando «una» en un sentido más profundo), pero debido a la distinta cualidad del *ch'i*, las cosas manifiestan distintas características. El *hsin* («corazón/mente») contiene todo el *li* (algunos insisten en que *es el li)* pero resulta oscurecido por un *ch'i* «impuro»; ésta es la razón por la cual entendemos *algunas* cosas y podemos aprender otras. A través de la autoformación, la persona puede purificar el propio *ch'i* y alcanzar un entendimiento completo y perfecto.

Véase también NEOCONFUCIANISMO, TAOÍSMO.

PJI

***LI*[2],** término chino que significa «rito», «ritual», «etiqueta», «ritual con propiedad». En su primer uso, el *li* se refiere a los ritos político-religiosos ta-

les como los sacrificios a los antepasados o los funerales. Poco tiempo más tarde, el término abarca ya cuestiones de etiqueta tales como el modo adecuado de acoger a un invitado. En algunos textos el *li* incluye asuntos relativos a la moral o a la ley natural. Mencio se refiere al *li* como a una virtud, pero no está claro cómo puede ser ésta distinta de las otras virtudes cardinales. El énfasis en el *li* es una de las características distintivas del confucianismo. Los críticos explican este énfasis en términos de una confusión entre lo natural y lo convencional o, simplemente, como un tradicionalismo ingenuo. Otros sostienen que la noción del *li* presta atención a la interdependencia sutil de moral y convención y señala el camino para crear comunidades genuinas tratando «lo secular como algo sagrado».

Véase también CONFUCIANISMO, MOHÍSMO, TAOÍSMO.

BWVN

***LI*[3],** término chino que significa «ganancia», «beneficio», y probablemente con el significado básico de «fácil» o «sin impedimentos». Mo Tzu (siglo IV a.C.) consideró aquello que lleva el *li* («beneficio») a la gente como el criterio del *yi* («rectitud»), mientras que otros textos chinos clásicos también describen el *yi* como la base para la producción de *li*. Los confucianos tienden a usar el *li* en un sentido peyorativo para referirse a aquello que beneficia a uno mismo o a los grupos sociales (por ejemplo, la familia) a los que pertenece un individuo, y oponen el *li* al *yi*. De acuerdo con sus puntos de vista, la persona debería guiarse por el *yi* en lugar de hacerlo por el *li*, y en el terreno político, una preocupación excesiva por el *li* podría conducir al conflicto y al desorden.

Véase también CONFUCIANISMO, MOHÍSMO.

K-LS

LI AO (fl. 798 d.C.), filósofo chino, experto en las variantes del budismo, conocido, además, por haber desarrollado una teoría de la naturaleza humana *(hsing)* y de los sentimientos *(ch'ing)* más sofisticada que la de su maestro Han Yü. Escribió un famoso opúsculo, *Fu-hsing shu (Ensayo sobre la vuelta a la naturaleza*), que ejerció una profunda influencia entre los filósofos neoconfucianos de la etapa Sung-Ming. Según Li Ao, hay siete sentimientos: el placer, la ira, la pena, el temor, el amor, el odio y el deseo. Estos sentimientos tienden a oscurecer la propia naturaleza. Sólo cuando los sentimientos no operan puede la propia naturaleza obtener satisfacción. El sabio posee estos sentimientos, pero permanece inamovible, razón por la cual también cabe decir que en cierto sentido nunca ha tenido sentimientos.

Véase también HAN YÜ, NEOCONFUCIANISMO.

S-HL

***LI CHI** (Memoria de los ritos),* tratado chino confuciano y uno de los tres clásicos del *li* («ritos», «reglas de la conducta adecuada»). Para la ética confuciana el tratado es importante porque se centra en una justificación razonada del *li*, del papel de las virtudes en las relaciones humanas, y la conexión entre la formación personal y el significado de los ritos del duelo y los sacrificios. Tal vez sea algo aún más importante que el *Li Chi* contenga dos de los Cuatro Libros básicos de la ética confunciana: *La gran doctrina (Ta Hsüeh)* y *La doctrina del humilde (Chung Yung).* También contiene un breve ensayo sobre el aprendizaje que hace hincapié en su interacción con la enseñanza ética.

Véase también CONFUCIANISMO.

ASC

LIANG CH'I-CH'AO (1873-1929), escritor y erudito chino. Como discípulo de K'ang Yu-wei, el joven Liang fue un reformista poco favorable a las actividades revolucionarias de Sun Yat-sen. Sin embargo, tras la constitución de la república, abrazó el ideal democrático. Fue un ardiente partidario de la introducción de ideas occidentales para reformar a la población de la China. No obstante, tras un periplo por Europa acabó mostrando fuertes reservas hacia la civilización occidental. Sus impresiones contrarias impulsaron un debate entre ciencia y metafísica en torno a 1923. Entre sus obras se encuentran una serie de estudios del budismo y del pensamiento chino durante los últimos trescientos años.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, K'ANG YU-WEI, SUN YAT-SEN.

S-HL

LIANG SOU-MING (1893-1988), filósofo chino, considerado el último de los pensadores confucianos. Apreció, sin embargo, que la filosofía budista era más profunda que la filosofía confuciana. Contra aquellos que defendían la occidentalización de China, Liang indica que la cultura occidental y la cultura hindú constituyen dos extremos, ante los cuales sólo la cultura china ha sabido adoptar una vía intermedia. Tras la revolución comunista, rehusó denunciar la cultura tradicional China. Valoró la sinceridad y la cordialidad, que él veía ausentes en la ciencia occidental y en el marxismo. Fue siempre admirado fuera de China por su coraje al mantenerse firme ante Mao Tse-tung.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, HU SHIH, MAO TSE-TUNG.

S-HL

LIANG-CHIH, término chino, comúnmente interpretado como un «conocimiento innato de lo bueno», aunque esta traducción es bastante inadecuada para

el rango de significados del término. Las primeras ocurrencias del mismo son las que figuran en el *Mencio,* pero se convierte en un concepto central para la filosofía de Wang Yang-ming. Una explicación coherente del *liang-chih* tiene que dar cuenta de las siguientes características. 1) El *liang-chih* de Mencio (el sentido de lo correcto y lo incorrecto) es la habilidad para distinguir la conducta correcta de la incorrecta. Para Wang «este sentido de lo correcto y lo incorrecto no es nada distinto del amor [lo bueno] y el odio [lo malo]». 2) El *liang-chih* de Wang es una conciencia moral informada por una visión del *jen* o la «formación del propio cuerpo» junto con el resto de las cosas del universo. 3) El ejercicio del *liang-chih* supone una deliberación en el proceso de afrontar circunstancias cambiantes. 4) La extensión del *liang-chih* es indispensable para el logro del *jen*.

Véase también MENCIO.

ASC

LIBERAL, TEORÍA (DEL ESTADO), véase **FILOSOFÍA POLÍTICA, LOCKE.**

LIBERALISMO, un género de filosofía política formulada por vez primera durante la Ilustración como respuesta al nacimiento de las modernas naciones-Estado, las cuales se han dotado de funciones centralizadas de gobierno y que reclaman para sí el monopolio en el ejercicio del poder de coherción dentro de sus propias fronteras. Una de sus tesis centrales ha sido desde siempre que el derecho de un gobierno al ejercicio de tal autoridad sólo se justifica si ese gobierno puede mostrar a aquellos que viven bajo su ley que ello asegura su libertad. Una de las tesis centrales del moderno liberalismo es la de que el gobierno debe ser neutral el los debates acerca del bienestar.

John Locke, considerado uno de los padres fundadores del liberalismo, intentó mostrar que la monarquía constitucional asegura la libertad, sosteniendo que los seres libres e iguales en un estado de naturaleza elegirían ese gobierno con el fin de preservar su libertad y sus propiedades. El *liberalismo clásico*, que concede enorme importancia a la libertad económica, sitúa su origen en la afirmación de Locke según la cual el Estado debe preservar la propiedad. El uso que Locke hace de un cierto tipo de acuerdo o *contraro social* establece las bases para el tipo de liberalismo liderado por Rosseau y Kant. De acuerdo con este último, el tipo de libertad que debería ser más altamente valorada es la *autonomía*. Los individuos disfrutan de autonomía, sostiene Kant, cuando viven según leyes que ellos estarían dispuestos a otorgarse a sí mismos. *A Theory of Justice* (1971) de Rawls establece los principales puntos del pensamiento liberal que se escribe en la actualidad. Rawls se pregunta qué principios de justicia serían acordados por los ciudadanos en una situación contractual que denomina «la posición original». Sostiene que éstos se mostrarían de acuerdo con principios que garanticen de forma adecuada las libertades básicas, la igualdad de oportunidades, y que permitan que las desigualdades puedan beneficiar a los más débiles. Un gobierno que respete estos principios asegura la autonomía de sus ciudadanos actuando de acuerdo con principios que los propios ciudadanos se habrían otorgado en una hipotética posición original. Debido a las condiciones de esta posición original, los ciudadanos nunca llegarían a optar por principios basados en una concepción controvertida del bienestar. La neutralidad con respecto a tales concepciones encuentra por tanto acomodo dentro de la doctrina de Rawls.

Algunos críticos sotienen que el liberalismo pone su énfasis en la autonomía y de modo que la neutralidad lo incapacita para dar cuenta de valores como la tradición, la comunidad, o la participación política, e igualmente para limitar la libertad individual cuando precisa límites. Otros sostienen que la autonomía no es la concepción de la libertad que se precisa para explicar por qué ciertas formas comunes de opresión como el sexismo son condenables. Hay otros aún que afirman que la localización del liberalismo dentro de las democracias occidentales lo inhabilita para dirijir los problemas más extendidos de la política a nivel mundial. Los últimos trabajos dentro de la doctrina liberal se preguntan por todo ello si el liberalismo puede acomodar las demandas politicas de las distintas comunidades religiosas o étnicas, fundamentar una concepción adecuada de la democracia, capturar las críticas feministas a las estructuras existentes o guiar los procesos de construcción nacional ante el riesgo del separatismo, el nacionalismo, y el fundamentalismo.

Véase también CONTRATO SOCIAL, FILOSOFÍA POLÍTICA, KANT, LOCKE, RAWLS, ROUSSEAU.

PJW

LIBERALISMO CLÁSICO, véase **LIBERALISMO.**

LIBERALISMO DEL BIENESTAR, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

LIBERTAD, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA, HOHFELD, JURISPRUDENCIA, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

LIBERTAD, DERECHO A LA, véase **DERECHO.**

LIBERTAD DE LA ESPONTANEIDAD, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

LIBERTAD DE LA INDIFERENCIA, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS, véase **CONSTANT.**

LIBERTAD DE LOS MODERNOS, véase **CONSTANT.**

LIBERTAD NEGATIVA, véase **LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA.**

LIBERTAD POSITIVA, véase **LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA.**

LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA, respectivamente, ámbito en el que el individuo es autodeterminante y ámbito en el que el individuo está libre de las interferencias de los demás. Más en concreto, se es libre en sentido positivo en la medida en que se tiene el control de la propia vida o el dominio de uno mismo. En esta acepción el término está muy próximo al de «autonomía». Suele considerarse que las fuerzas que pueden impedir esta autodeterminación son internas, deseos o pasiones. Puede decirse que esta concepción de la libertad se origina con Platón, para quien una persona es libre cuando las partes de su alma están correctamente interrelacionadas; es decir, cuando la parte racional del alma gobierna a las otras. Otros defensores de la libertad positiva son Spinoza, Rousseau, Kant y Hegel.

Se es libre en sentido negativo si otra persona no nos impide hacer algo. Se nos impide hacer algo cuando otra persona nos hace imposible realizarlo o usa la coacción para impedirnos hacerlo. Por consiguiente, las personas son libres en sentido negativo si no se les quita su libertad en sentido negativo. El término «libertad negativa» fue acuñado por Bentham para referirse a la ausencia de coacción. Entre los defensores de la libertad negativa están Hobbes, Locke y Hume.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, KANT, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.

GD

LIBERTARISMO METAFÍSICO, véase **PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

LIBERTARISMO POLÍTICO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

LIBERUM ARBITRIUM, expresión latina que significa «juicio libre», frecuentemente empleada para referirse a las doctrinas medievales de la libre elección y el libre albedrío. Aparece en el título de la obra seminal de Agustín titulada *De libero arbitrio voluntatis* (traducida por lo general como *Sobre la libre elección de la voluntad)* y en muchos otros textos medievales (por ejemplo, Tomás de Aquino en la *Summa theologiae* I, pregunta «si el hombre tiene capacidad para la libre elección *[liberum arbitrium]»).* Para los pensadores medievales, un juicio *(arbitrium)* «de la voluntad» era una conclusión del razonamiento práctico –«yo *haré* esto» (y de aquí una elección o decisión)– en oposición a los juicios «del intelecto» («esto es el caso»), donde se incluye el razonamiento teórico.

Véase también PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, RAZONAMIENTO PRÁCTICO.

RHK

LIBRE, VARIABLE, véase **VARIABLE.**

LIBRO DE LA VIDA, expresión que se encuentra en los escritos hebreos y cristianos y que sirve para designar el registro que mantiene Dios de aquellos destinados a la felicidad eterna. (Éxodo 32: 32, Salmos 68; Malaquías 3: 16; Daniel 12: 1; Filipenses 4: 3; Revelación 3: 5, 17: 8, 20: 12, 21: 27.) Los filósofos medievales suelen referirse a este libro cuando discuten asuntos relativos a la predestinación, la omnisciencia divina, la presciencia y el libre albedrío. Figuras como san Agustín o Tomás de Aquino se preguntaron si este libro suponía la infalible presciencia divina o predestinación o si, por el contrario, era posible que algunos nombres fueron añadidos o borrados de él. El término es usado por algunos filósofos contemporáneos para designar el registro de todos los acontecimientos en la vida de un individuo.

Véase también PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.

RHK

LIBRO DE LOS CAMBIOS, véase ***I-CHING.***

LICEO 1) extenso y antiguo santuario dedicado a Apolo situado justo al este de Atenas, en el cual se practicaba el ejercicio público del atletismo y en el que Aristóteles enseñó durante la última década de su vida; 2) centro dedicado a la filosofía y a la investigación sistemática de la ciencia y la historia organizado en ese lugar por Aristóteles y sus seguidores. Éste empezó siendo un grupo informal sin ningún tipo de estatuto hasta que Teofrasto, colega y principal discípulo de Aristóteles, adquiriera tierras y casas en esa zona en torno al 315 a.C. Por un principio de metonimia común en filosofía, el nombre de «Liceo» pasó a hacer referencia de forma colectiva a los miembros de la escuela y a sus métodos e ideas, aunque su estilo fuese relativamente poco doctrinario. Otra de las antiguas etiquetas que recibió esta escuela es la de los «Peripatéticos» y procede, en apariencia, del hábito de Aristóteles de hablar bajo un pórtico *(peripatos)* en el Liceo.

La escuela tuvo su apogeo durante sus primeras décadas, cuando se encuentran en ella Eudemo, autor de una serie de historias de la matemática que se encuentran perdidas; Aristóxeno, un prolífico escritor, principalmente de temas de música (exis-

ten dos tratados que han sobrevivido en su mayoría); Dicaerco, un polígrafo cuya obra abarca desde la ética y la política a la psicología o la geografía; Menón, que compiló una historia de la medicina, y Demetrio de Falero, una inteligencia arrolladora que tuvo una extensa producción literaria y que gobernó Atenas en nombre de dinastías extranjeras entre el 317 y el 307. Bajo Teofrasto y su sucesor Estrato, la escuela produjo trabajos originales, especialmente en ciencias de la naturaleza. Sin embargo, hacia mediados del siglo III a.C. el Liceo ya había perdido su vigor inicial. A juzgar por la abundante evidencia disponible, ofrecía una educación muy adecuada pero muy pocas ideas nuevas; algunos de sus miembros disfrutaron de influencia política, pero durante al menos dos siglos la labor teórica rigurosa fue desplazada por historia de las ideas y la moral popular. En el siglo I a.C. la escuela disfrutó de un pequeño renacimiento, coincidiendo con la primera edición metódica de las obras de Aristóteles bajo la supervisión de Andrónico y con el comienzo de la tradición exegética que culmina en los grandiosos comentarios de Apolonio de Afrodisia (fl. 200 d.C.).

Véase también ACADEMIA, ANDRÓNICO DE RODAS, ARISTÓTELES, COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES, ESTRATÓN DE LÁMPSACO.

SAW

LI-CH'I, término técnico en el neoconfucianismo chino, usado inicialmente en el contexto de la cosmología especulativa, metafísica y la ontología para dar cuenta del cambio de los fenómenos y su significado ético. El *li* se suele interpretar como «principio», «orden», «modelo» o «razón» y el *ch'i* como «fuerza material», «éter» o «energía». Los eruditos neoconfucianos más recientes no ofrecen ninguna guía clara para la distinción *li-ch'i*. En los contextos éticos, no obstante, la distinción se usa para explicar el origen del bien y del mal humanos. En su estado puro, el *ch'i* es inseparable del *li,* en el sentido de una sumisión ante la norma ética que puede ser razonablemente justificada. En su estado impuro, el *ch'i* explica presumiblemente la existencia del mal entre los hombres. Esta extraña distinción permanece aún como tema para la investigación académica.

Véase también *CH'I, LI*[1], NEOCONFUCIANISMO.

ASC

LIEH TZU, conocido también como Lieh Yu-K'ou (¿440?-¿360? a.C.), filósofo taoísta chino cuyo nombre sirve como el título de una obra cuya datación ha sido muy discutida. El *Lieh Tzu,* algunas de cuyas partes (tal vez la mayoría) fueron escritas en época tan tardía como el siglo III o IV d.C., es en primer lugar una obra taoísta que contiene, no obstante, un capítulo que refleja ideas asociadas a Yang Chu. De todos modos, mientras que las enseñanzas originales enfatizan los propios deberes de preservar la integridad física, la salud, y la longevidad como una tarea que puede requerir ejercicio y disciplina, el capítulo Yang Chu defiende el hedonismo como medio para alcanzar una vida plena. La principal enseñanza taoísta presente en el *Lieh Tzu* es que el destino vence a la voluntad y derrota los esfuerzos.

RPP & RTA

LI-I-FEN-SHU, frase china que significa «El principio es uno, mientras sus deberes o manifestaciones son múltiples». Chang Tsai (1020-1077) escribió un ensayo titulado «La inscripción occidental» en el cual afirma que todas las personas son sus hermanos. El discípulo de Ch'eng Yi (1033-1107) Yang Shih (1053-1135) mostró sus sospechas acerca de que Chang Tsai estuviese enseñando, en realidad, la doctrina mohísta del amor universal. Ch'eng Yi acuñó entonces la frase para aclarar la situación: Chang Tsai enseñó en realidad la doctrina confuciana del amor por grados –mientras que el principio *(li)* es uno, los deberes son muchos–. Chu Hsi (1130-1200) desarrolla además la idea hasta alcanzar una doctrina metafísica en la que el principio es uno mientras que sus manifestaciones son múltiples, precisamente del mismo modo que es la misma luna la que se refleja en los distintos ríos.

Véase también CHU HSI, FILOSOFÍA CHINA.

S-HL

LIMITADA, PRINCIPIO DE VARIEDAD, véase **MÉTODOS DE MILL.**

LÍNEA DIVIDIDA, una de las tres analogías (junto con la del sol y la de la caverna) ofrecida por Platón en la *República* (VI, 509d-511e). Sócrates divide una línea en dos segmentos de distinta longitud; el más largo representa el mundo inteligible, mientras que el más corto representa el mundo sensible. Una vez hecho esto, cada segmento se divide en dos partes iguales. Sócrates asocia los cuatro tipos de estados de la mente con cada uno de esos segmentos (empezando con el más corto): *eikasia,* la ilusión o la aprehensión de imágenes; *pistis,* la creencia en los objetos físicos ordinarios; *dianoia,* el tipo de razonamiento hipotético que es desarrollado por los matemáticos; y *noesis,* el acceso racional al principio supremo de lo Bueno a través de la dialéctica.

Véase también PLATÓN, SÓCRATES.

WJP

LINEAL, ORDEN, véase **RELACIÓN.**

LINGÜÍSTICA, COMPETENCIA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

LINGÜÍSTICA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

LINGÜÍSTICA, REALIZACIÓN, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

LINGÜÍSTICO, ANÁLISIS, véase **ANÁLISIS.**

LITERAL, SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

LITERATURA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA LITERATURA.**

LIU SHAO-CH'I (1898-1969), dirigente comunista chino. Aunque fue un colaborador próximo de Mao Tse-tung, acabó siendo purgado hacia el final de su vida al haberse negado a seguir las tesis radicales sostenidas por Mao durante la Revolución Cultural y se convirtió en aliado de Teng Hsiao-ping (1904-1997) y fue considerado como uno de los mayores aliados del capitalismo en China. En 1939 pronunció en Yenán el muy influyente discurso titulado «Cómo ser un buen comunista», publicado en 1943 y ampliamente estudiado por los comunistas chinos. En la medida en que puso su énfasis en la autodisciplina, eso llevó a pensar en la presencia de una dimensión neoconfuciana en su pensamiento. El texto de su discurso fue censurado durante la Revolución Cultural y fue acusado de enseñar un confucianismo reaccionario desde el campo de la revolución. Más adelante fue rehabilitado.

Véase también MAO TSE-TUNG.

S-HL

LIU TSUNG-CHOU, conocido también como Ch'i-shan (1578-1645); filósofo chino considerado comúnmente como uno de los mayores representantes del neoconfucianismo en la etapa Sung-Ming. Se opuso a todas las formas de pensamiento dualista, incluyendo la filosofía Chu Hsi. Tampoco se mostró muy conforme con algunos de los seguidores de Wang Yang-ming, los cuales sostenían que el hombre corriente era en realidad como el sabio. Cambió la atención puesta en la corrección del intelecto a la sinceridad de la voluntad y ofreció una nueva interpretación de la «vigilancia sobre uno mismo» de *La doctrina del humilde*. Entre sus discípulos se halla el gran intelectual e historiador Huang Tsung-hsi.

Véase también CHU HSI, HU HUNG, HUANG TSUNG-HSI, NEOCONFUCIANISMO, WANG YANG-MING.

S-HL

LLUL, RAMÓN (*ca.* 1232-1316), místico y misionero catalán. Fue un hábil polemista contra los principios del islam, novelista social, y diseñador de esquemas para una pretendida unificación internacional. No obstante, aquello por lo que es más conocido en la historia de la filosofía es por su tratamiento cuasialgebraico o combinatorio de los principios metafísicos. Su lógica de los atributos de la divinidad y sus criaturas se expone por primera vez en el *Ars compendioso inveniendi veritatem* (1274), después en el *Ars demonstrativa* (1283-1289), más adelante en el *Árbol de la ciencia* y, finalmente, en el *Ars brevis* y el *Ars generalis ultima* (1309-1316). Cada uno de estos contiene una serie de tablas y diagramas que permiten que el lector calcule las interaciones de varios principios. Aunque por las fechas hay que ubicarlo en la etapa que corresponde a la madurez de la escolástica, el lenguaje vernacular y la inspiración judía o islámica de su obra le relegan a los márgenes de los debates escolásticos. Su influencia se localiza, más bien, en las tradiciones cabalistas y herméticas tardomedievales y renacentistas.

Véase también CÁBALA, ESCOLÁSTICA.

MDJ

LO DADO, en epistemología, componente «bruto» que se encuentra o es postulado como un elemento de la experiencia perceptual. Algunos de los pensadores que apoyan la existencia de un elemento dado en la experiencia opinan que es posible encontrar este elemento mediante una cuidadosa introspección de aquello que experimentamos (Moore, H. H. Price). Estos teóricos suelen distinguir entre aquellos componentes de la conciencia perceptual ordinaria que constituyen aquello que creemos o sabemos acerca de los objetos que percibimos y aquellos otros componentes que percibimos en un sentido estricto. Por ejemplo, si analizamos introspectivamente aquello de lo que somos conscientes cuando vemos una manzana, encontramos que aquello que opinamos de la manzana es que es un objeto tridimensional con un interior blanco y blando; lo que vemos realmente de ella es, estrictamente hablando, una forma roja y redondeada, o mejor, una de sus caras. Esto último es «lo dado», tal y como aquí se entiende.

Otros teóricos tratan lo dado como algo que se postula y no como algo que puede encontrarse por introspección. Por ejemplo, algunos teóricos tratan la cognición como una actividad que impone una forma sobre algún material dado en la experiencia consciente. Desde este punto de vista, atribuido con frecuencia a Kant, lo dado y lo conceptual aparecen interdefinidos y son lógicamente inseparables. En ocasiones esta interdependencia es vista como algo que ofrece una descripción de lo dado como imposible; en tal caso, lo dado es lo inefable (C. I. LEWIS, *Mind and the World Order*, 1929).

En algunas teorías del conocimiento (fundacionalismo), la primera variante de lo dado –aquella en que lo dado es «encontrado» más que «postulado»– suministra los fundamentos empíricos de lo que puede saberse o de la creencia justificada. De este modo, si tengo buenas razones para creer que hay una manzana roja ahí delante, la evidencia es la parte no cognitiva de mi conciencia perceptual de la forma roja redondeada y extensa. Las epistemologías que postulan el primer tipo de versión de lo dado precisan, por tanto, un único tipo de entidad para explicar la naturaleza sensorial de la percepción y para suministrar un fundamento inmediato para el conocimiento empírico. Este requisito es considerado ahora como algo imposible de satisfacer, al menos, desde que Wilfrid Sellars describió este punto de vista desacreditado como el mito de lo dado.

Véase también FENOMENALISMO; PERCEPCIÓN; SELLARS, WILFRID.

TV

LOBACHEVSKI, NIKOLAI, véase GEOMETRÍA NO EUCLÍDEA.

LOCKE, JOHN (1632-1704), filósofo inglés, considerado como el fundador del empirismo. Es especialmente conocido por su *Essay concerning Human Understanding (Ensayo sobre el entendimiento humano,* 1689) y por su *Second Treatise of Government (Segundo tratado sobre el gobierno),* también publicado en 1689, aunque de forma anónima. Locke procede de una familia puritana de clase media de Somerset y se familiariza con la filosofía escolástica a través de sus estudios en Oxford. Al no encontrar una salida en la Iglesia, o atractivo en la universidad, se dedicó por un tiempo a la medicina y desarrolló contactos con muchos miembros de la por entonces recién fundada Royal Society; el químico Robert Boyle y el físico Isaac Newton fueron conocidos muy cercanos. En 1667 acepta trabajar para la casa londinense de lord Ashley, el cual sería más tarde primer conde de Shaftesbury; a partir de este momento se involucra cada vez más en la política de resistencia al rey católico Carlos II. En 1683 abandona Inglaterra para trasladarse a los Países Bajos, donde escribe el borrador final de su *Essay*. Volvió a Inglaterra en 1689, un año después del ascenso al trono del protestante Guillermo de Orange. Durante sus últimos años fue el intelectual más famoso en Inglaterra y, tal vez, en Europa. Locke no fue un profesor universitario sumido en las discusiones de la filosofía de «las escuelas», sino que estuvo intensamente comprometido con los problemas sociales y culturales de su época; sus escritos estaban dirigidos, no a los filósofos profesionales, sino al público culto en general.

El *Essay*. El impulso inicial para la línea de pensamiento que culmina en el *Essay* se produce justo a principios de 1671, en una discusión que Locke mantiene con algunos amigos en los apartamentos de Londres de lord Shaftesbury sobre temas de moral y religión revelada. En su «Carta al lector» que figura al comienzo del *Essay* Locke dice que los intervinientes:

> se vieron estancados ante las dificultades que surgían por todas partes. Tras habernos esforzado inútilmente sin haber conseguido aproximarnos prácticamente nada a una solución de las dudas que tanto nos afligían, pude darme cuenta de que habíamos tomado un camino erróneo y que antes de que pudiéramos ocuparnos de investigaciones de esa naturaleza era preciso examinar nuestras habilidades y ver qué objetos son ésos con los que nuestro intelecto puede tratar y cuáles no.

Locke era muy consciente de que durante cientos de años la sociedad europea se había limitado a consultar su herencia documental a la hora de buscar soluciones a sus problemas religiosos. Para ello se habían desarrollado estrategias de interpretación, distinción, etc., destinadas a extraer de fuentes muy dispares un cuerpo de verdades unificado y altamente complejo. También era consciente de que en su época, tras algo más de cien años desde el inicio de la Reforma, la tradición moral y religiosa europea se había dividido en múltiples fragmentos contradictorios enfrentados por la guerra. Ésta es la razón de que advierta una y otra vez a sus lectores contra el intento de basar sus convicciones meramente en una tradición no reflexiva. Como afirma en una breve obra posterior titulada *La conducta del entendimiento,* «No deberíamos juzgar las cosas por las opiniones de los hombres, sino las opiniones por cómo son las cosas». Deberíamos atender a «las cosas mismas», como en ocasiones afirma. Pero para saber cómo acceder a las cosas mismas es necesario, piensa Locke, «examinar nuestras propias facultades». En esto consiste el proyecto del *Essay.*

El *Essay* se divide en cuatro libros, el último de los cuales contiene las conclusiones de todo lo demás. La reflexión de Locke en el Libro IV consiste en la observación de que el conocimiento, como él lo entiende, es un fenómeno básicamente distinto de la creencia. Locke sostiene, de hecho, que el conocimiento está típicamente *acompañado* por la creencia, pero no se debe, no obstante, identificar con ella. El conocimiento, tal y como Locke lo entiende, consiste en una conciencia directa de algún acto –en sus propias palabras, la percepción de algún acuerdo o desacuerdo entre las cosas–. La creencia,

por contra, consiste en *tomar* alguna proposición como verdadera. La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: ¿de qué tipos de cosas tienen los seres humanos una conciencia directa? La respuesta que Locke da consiste en que sólo somos directamente conscientes de los hechos que se expresan como relaciones entre nuestras «ideas». Qué sea lo que Locke tiene exactamente en mente al hablar de *ideas* sigue siendo un asunto muy discutido. El punto de vista tradicional, del que habría mucho que decir, es el que considera las ideas como *objetos mentales*. Además, parece claro que Locke consideró algunas ideas como *representaciones* de otras entidades; es su propio punto de vista el que sostiene que es posible pensar acerca de entidades mentales sólo estado seguro de que las entidades mentales representan realidades no mentales.

Locke sostuvo que el conocimiento, así entendido, es «escaso y limitado» –demasiado corto y limitado para el normal desarrollo de la vida–. La vida precisa la formación de creencias sobre asuntos en los que no hay un conocimiento disponible. Lo que ahora llama la atención de aquellos que examinan las creencias humanas es que muchas de ellas son falsas. Lo que también llama la atención de cualquier observador perspicaz es que podemos –o podríamos– hacer algo a ese respecto. Podemos, por usar el propio vocabulario de Locke, «regular» y «gobernar» nuestras facultades para formar la creencia con el fin de ver las cosas como se debe. Locke estuvo convencido de que no sólo *podemos* regular y gobernar nuestras facultades para la formación de la creencia, sino que *debemos* hacerlo así. Es una obligación concebida como un don divino lo que reposa sobre nosotros. En concreto, para cada ser humano hay algunos asuntos de tal «interés», como Locke afirma, como para poner a la persona bajo la obligación de intentar hacer las cosas lo mejor posible. Para todos nosotros hay muchos asuntos que no son de esa importancia y entonces sí será admisible que nuestras creencias se constituyan de cualquiera de las formas que la naturaleza o la costumbre nos haya podido enseñar. Pero sucede que para cada uno de nosotros habrá también ciertos asuntos de índole práctica con respecto a los cuales sí que estaremos obligados a intentar hacer lo que sea lo mejor –cosas que difieren de persona a persona–. Y hay ciertos problemas de ética y religión que son de tal importancia para todo el mundo que estamos obligados a intentar hacer lo mejor para entrar en contacto con la realidad.

¿En qué consiste intentar hacer lo mejor cuando el conocimiento –percepción, conciencia, comprensión– no está a nuestra disposición? Se puede considerar que la práctica que Locke recomienda en tal caso consta de tres pasos. En el primero, se recoge cualquier evidencia que sea posible encontrar tanto a favor como en contra del enunciado en cuestión. Esta evidencia ha de estar formada por las cosas que uno *conoce;* de otro modo, estaríamos simplemente sumidos en la oscuridad. La totalidad de la evidencia debe ser un indicador fiable de la probabilidad de la proposición que se considera. En segundo lugar, se analiza la evidencia para determinar la probabilidad de la proposición en cuestión a partir de esa evidencia. Y, por último, se otorga un nivel de confianza en esa proposición que es proporcional a su probabilidad a partir de la evidencia satisfactoria. Si la proposición resulta ser altamente probable a partir de esa evidencia, entonces se creerá en ella con mucha firmeza; si sólo es bastante probable, entonces se creerá en ella con menor intensidad; etc. El principal impulso de la última mitad del Libro IV del *Essay* es la exhortación a sus lectores para que adopten esta práctica en la formación de creencias de un gran interés –y, en particular, en asuntos de moral y religión–. Desde su punto de vista, la nueva ciencia desarrollada por sus amigos Boyle y Newton, entre otros, usa exactamente este método.

Aunque el Libro IV era claramente concebido por Locke como la culminación de su *Essay*, de ningún modo constituye el núcleo del mismo. El Libro I acomete lo que es su famoso ataque contra las ideas y el conocimiento innatos. Locke argumenta ahí que todas nuestras ideas y nuestro conocimiento pueden ser tratados estableciendo el modo en que la mente usa sus capacidades innatas para trabajar con el material presentado por la sensación y la reflexión (es decir, la autoconciencia). El Libro II se plantea entonces dar cuenta de todas nuestras ideas sobre la base de que el único *input* son las ideas de la sensación y la reflexión y que la mente, que en su nacimiento es una *tabula rasa* trabaja a partir de éstas mediante las operaciones de combinación, división, generalización y abstracción. En el Libro III Locke discute los distintos modos en que las palabras obstaculizan el intento de capturar las cosas mismas.

Junto con muchos otros pensadores de la época, Locke distinguió entre lo que él llamó teología *natural* y lo que era la teología *revelada*. Fue de la opinión de que era posible ofrecer un argumento demostrativo de la existencia de Dios y, de este modo, sostuvo que era posible llegar a obtener *conocimiento* de la existencia de Dios; la existencia de Dios es una condición para nuestra existencia. A esto hay que añadir, además, su firme creencia en que Dios ha revelado las cosas a los seres humanos. Su visión de la situación admite que podemos tener a lo sumo *creencias*, no *conocimiento* de lo que Dios ha revelado. Esto es así porque nunca podemos «ver» que un cierto episodio en los asuntos que conciernen al ser humano constituye un caso de revelación divina. De acuerdo con esto, es necesario

entonces seguir la práctica descrita más arriba, comenzando por reunir evidencia satisfactoria para alcanzar la conclusión de que un cierto episodio constituye realmente un caso de revelación divina. Desde el punto de vista de Locke, la ocurrencia de milagros suministra la evidencia requerida. Una de las consecuencias de estas tesis acerca de la religión natural y la religión revelada es que nunca es lícito para un ser humano el creer algo acerca de Dios sin tener evidencia de su verdad, donde esa evidencia viene dada en última instancia por las cosas que uno «ve» como inmediatamente verdaderas.

Locke consideró una teoría divina de los mandamientos en relación a la obligación moral. Estar moralmente obligado a hacer algo es que Dios le exija a la persona afectada el hacer aquello de que se trata. Y puesto que una gran porción de aquello que Jesús enseñó es, como Locke lo considera, un código de obligación moral, se sigue de aquí que una vez que tenemos evidencia del carácter revelado de lo que Jesús predicó, automáticamente tenemos evidencia de que aquello que enseñó constituye una obligación moral. Locke estuvo firmemente convencido, en cualquier caso, de que la revelación no es nuestro único modo de acceso a la obligación moral. La mayoría, si no todas nuestras obligaciones morales, pueden ser también alcanzadas mediante el uso de nuestras facultades naturales, sin ayuda de la revelación. A esa parte de nuestras obligaciones morales a la que es posible llegar con el sólo uso de nuestras capacidades naturales, Locke le concede el título (en un estilo bastante tradicional) de *ley natural*. El propio punto de vista de Locke fue que la moral podía ser establecida en principio como una ciencia deductiva, por analogía con las matemáticas: en primer lugar es preciso argumentar a favor de la existencia de Dios y de nuestro *status* como criaturas de Dios; entonces se debería establecer que Dios es bueno y que cuida de la felicidad de sus criaturas. Una vez hecho esto, se puede afirmar que un Dios bondadoso dictaría mandamientos a sus criaturas animado por su felicidad general. Desde este punto, se procedería a reflexionar sobre aquello que lleva de hecho a la felicidad humana. Y así sucesivamente. Locke nunca obtuvo los detalles de un sistema deductivo de ética como éste; más adelante llegó a afirmar que se trataba de algo que estaba más allá de sus capacidades. Pero nunca abandonó este proyecto como un ideal.

El *Second Treatise* y otros escritos. La teoría de Locke de la ley natural se adentra profundamente en la teoría de la obediencia civil que se desarrolla en el *Second Treatise of Government (Segundo tratado sobre el gobierno)*. Imaginemos, sostiene Locke, un grupo de seres humanos viviendo en lo que denomina un *estado de naturaleza* –es decir, una condición en la cual no hay una autoridad gubernamental ni tampoco propiedad privada–. No obstante, aún se encontrarían bajo la obligación divina; y mucha de esa obligación (si no toda) les resultaría accesible mediante el uso de sus capacidades naturales. Habría para ellos una ley natural. Bajo este estado de naturaleza, tendrían derecho de propiedad ante sus propias personas y su trabajo; la ley natural les diría que son ésas, precisamente, las «posesiones» que les son inherentes. No habría, sin embargo, otras posesiones al margen de esto. El mundo físico sería como una gigantesca Cámara de los Comunes británica, que Dios ha dado a la humanidad como un todo. Locke se plantea entonces dos cuestiones: ¿Cómo podemos dar cuenta de la aparición de una obligación política a partir de una situación tal y de la aparición de la propiedad privada? Con respecto a lo primero, su respuesta es que establecemos un contrato los unos con los otros con el fin de instituir un gobierno destinado a eliminar ciertas deficiencias en el estado de naturaleza, permitiendo entonces ese gobierno supuesto que hace aquello que hemos pactado entre todos y que no se excede de esa tarea. Entre las deficiencias del Estado de naturaleza que un gobierno puede pretender corregir está la tendencia de los seres humanos a no respetar la propiedad de otras personas y la tendencia a castigar esas transgresiones con más severidad que la que la ley natural permite. En cuanto a la aparición de la propiedad privada, algo perteneciente al ancho mundo se convierte en la propiedad privada de alguien cuando esa persona confunde o «mezcla» su trabajo con ese objeto. Porque aunque Dios nos concedió el mundo como un todo a todos nosotros, la ley natural nos dice que el trabajo de cada persona pertenece a esa persona misma –a menos que esa persona lo contrate libremente con una segunda–. El *Second Treatise* de Locke resulta ser, de este modo, una especie de articulación de la llamada teoría liberal del Estado; permanece como una de las grandes obras en esa tradición y ha demostrado ser enormemente influyente. Se debería acompañar de las *Letters concerning Toleration (Cartas sobre la tolerancia,* 1689, 1690, 1692) que Locke escribió en relación con la tolerancia religiosa, obra en la que sostiene que a todos los fieles de otros credos que no hayan jurado obediencia alguna a algún poder extranjero se les debería garantizar la tolerancia religiosa.

Algunas de las cartas que Locke escribió a uno de sus amigos a propósito de la educación del hijo de aquél debería sumarse también a esta gran concepción. Si examinamos el modo en que las creencias se forman realmente en los seres humanos, vemos que la pasión, el carácter partidista de las distintas tradiciones, una formación prematura, etc., tienen una función que obstruye ese proceso. Es imposible eliminar completamente la influen-

cia que estos factores tienen en la vida. Cuando la persona se adentra en terrenos de un alto «interés», estamos obligados, no obstante, a eliminar esa influencia; es nuestra obligación aplicar la práctica en tres etapas que se ha descrito más arriba, que es la que Locke defiende como el medio de hacer las cosas del mejor modo. Pero Locke no cree que la reforma cultural que él tenía en mente, representada por el uso apropiado de esta nueva práctica, pudiera llegar como el resultado tan sólo de escribir libros y pronunciar discursos. Es preciso un entrenamiento en la nueva práctica, en particular un entrenamiento que empiece por los niños pequeños antes de que puedan desarrollar malos hábitos. Así, Locke propone en *Some Thoughts concerning Education (Algunas reflexiones sobre la educación,* 1693) un programa educativo dirigido a formar a los niños en el modo, momento y lugar en que es adecuado recoger evidencia satisfactoria, a evaluar las probabilidades de las distintas proposiciones a partir de esa evidencia y a asignar grados de confianza a tales proposiciones en función de la probabilidad de que gozan a partir de esa evidencia.

Véase también BERKELEY, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA, EVIDENCIALISMO, FILOSOFÍA POLÍTICA, HUME.

NPW

LOCUCIONARIO, ACTO, véase **TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

LÓGICA, CERTEZA, véase **CERTEZA.**

LÓGICA, DEPENDENCIA, véase **DEPENDENCIA.**

LÓGICA, GRAMÁTICA, véase **GRAMÁTICA.**

LÓGICA, IMPLICACIÓN, véase **IMPLICACIÓN.**

LÓGICA, INMEDIATEZ, véase **INMEDIATEZ.**

LÓGICA, NECESIDAD, véase **NECESIDAD.**

LÓGICA, PRIORIDAD, véase **DEPENDENCIA.**

LÓGICA, PROBABILIDAD, véase **PROBABILIDAD.**

LÓGICA, SUMA, véase **PRODUCTO LÓGICO.**

LÓGICA, TABLA (DE LOS JUICIOS), véase **KANT.**

LÓGICA COMBINATORIA, rama de la lógica formal que se ocupa de los sistemas diseñados para estudiar ciertas operaciones básicas en la construcción y manipulación de funciones, consideradas éstas como reglas, esto es, como reglas de cálculo que pueden expresarse por medio de definiciones.

La noción de función resultó fundamental para el desarrollo de la moderna lógica formal (o matemática) iniciada por Frege, Peano, Russell, Hilbert y otros. Frege fue el primero en introducir una generalización de la noción matemática de función para incluir las funciones proposicionales y, también, en utilizar esa noción general para representar formalmente nociones lógicas tales como la de concepto, objeto, relación, generalización o juicio. El objetivo de Frege de reemplazar las nociones lógicas tradicionales de sujeto y predicado por las de argumento y función, concibiendo de este modo la predicación como una aplicación funcional, constituye un punto de inflexión en la historia de la lógica formal. En la mayoría de los sistemas lógicos modernos, la notación utilizada para expresar funciones, incluyendo las funciones proposicionales, es en esencia la que se emplea en la matemática ordinaria. Y, al igual que en ésta, ciertas nociones básicas se consideran plenamente garantizadas; por ejemplo, aquellas que se refieren al uso de variables para indicar los procesos de sustitución.

Al igual que los sistemas originarios de la lógica moderna, los sistemas de lógica combinatoria fueron diseñados para ofrecer una fundamentación de la matemática. No obstante, la lógica combinatoria surgió como un intento de llevar los propósitos de fundamentación más lejos y a una mayor profundidad. Ésta emprendió un análisis de las nociones aceptadas en los sistemas originarios y, en particular, de la noción de sustitución y del uso de variables. En este sentido se puede decir que la lógica combinatoria fue concebida por H. B. Curry, uno de sus fundadores, como una teoría ocupada de los fundamentos últimos y de las nociones que constituyen una «prelógica». Se confiaba en que, a partir del análisis de esta prelógica, se llegase a identificar la auténtica fuente de las dificultades que se presentan en conexión con las paradojas lógicas.

La operación de aplicar una función sobre uno de sus argumentos, denominada *aplicación*, es una operación primitiva en todos los sistemas de lógica combinatoria. Si f es una función y x un posible argumento, entonces el resultado de la operación de aplicación se denota mediante (fx). En matemáticas esto mismo se escribe por lo general como $f(x)$, pero en lógica combinatoria la notación (fx) es más conveniente. El lógico alemán M. Schönfinkel, responsable en 1924 del inicio de la lógica combinatoria, observó que no era necesario introducir funciones de más de una variable, supuesto que la noción de función se generalice de modo tal que las funciones puedan ser tanto argumentos como valores de otras funciones. Una función $F(x, y)$ se representa mediante la función f, la cual cuando se aplica al argumento x toma como valor la función (fx), que cuando se aplica a y arroja $F(x, y)$, esto es

$((fx)y) = F(x, y)$. Resulta conveniente, por tanto, omitir paréntesis introduciendo asociatividad por la izquierda, de modo que $fx_1 \ldots x_n$ se use para representar $((\ldots (fx_1 \ldots)x_n)$. El principal resultado de Schönfinkel fue mostrar cómo era posible hacer que la clase de funciones estudiada resultase cerrada bajo definición explícita, introduciendo para ello dos funciones específicas primitivas, los *combinadores* **S** y **K**, con las reglas $Kxy = x$ y $Sxyz = xz(yz)$. [Para ilustrar el efecto de **S** sobre la notación matemática ordinaria, considérense dos funciones f y g de dos y un argumento respectivamente; entonces Sfg es la función que cumple que $Sfgx = f(x, g(x))$.] En general, si $a(x_1, \ldots, x_n)$ es una expresión construida a partir de las constantes y las variables que se muestran mediante la operación de aplicación, entonces existe una función F construida a partir de constantes (incluyendo los combinadores **K** y **S**) tal que $Fx_1 \ldots x_n = a(x_1, \ldots, x_n)$. Éste es esencialmente el significado de la *completitud combinatoria* de la teoría de combinadores según la terminología introducida por H. B. CURRY y R. FEYS en *Combinatory Logic* (1958), y H. B. CURRY, J. R. HINDLEY y J. P. SELDIN en *Combinatory Logic*, vol. II (1972).

El sistema de lógica combinatoria con **S** y **K** como únicas funciones primitivas es el cálculo ecuacional más simple que es esencialmente indecidible. Se trata de una teoría libre de tipos que admite la formación de términos como *ff*, esto es, que admite autoaplicación, operación que da lugar a problemas de interpretación. Existen también teorías con tipos basadas en la lógica combinatoria. Los sistemas que se obtienen extendiendo la teoría de combinadores mediante funciones que representan nociones lógicas familiares tales como la negación, la implicación o el generalizador o, también, añadiendo un mecanismo para expresar la pertenencia a una categoría lógica son estudiados por la *lógica combinatoria ilativa*.

La teoría de combinadores existe en otra forma alternativa, a saber, como el cálculo-λ libre de tipos creado por A. Church en 1932. Al igual que la teoría de combinadores, el cálculo-λ fue diseñado como un formalismo para representar funciones entendidas como reglas de cálculo y formó originalmente parte de un sistema más general de funciones interpretado como un intento de fundamentación de las matemáticas. El cálculo-λ toma también la operación de aplicación como primitiva, pero en vez de construir nuevas funciones a partir de funciones primitivas mediante aplicación lo hace mediante *abstracción funcional*. Si $a(x)$ es una expresión obtenida mediante aplicación a partir de constantes y de la variable x, entonces $a(x)$ se considerará que define una función denotada por $\lambda x.a(x)$, cuyo valor para el argumento b es $a(b)$, esto es $(\lambda x.a(x))b = a(b)$. La función $\lambda x.a(x)$ se obtiene a partir de $a(x)$ mediante abstracción funcional. La propiedad de completitud combinatoria o clausura bajo definición explícita se postula en la forma de abstracción funcional. Los combinadores pueden ser definidos empleando abstracción funcional [es decir, $\mathbf{K} = \lambda x \lambda y x$ y $\mathbf{S} = \lambda x.\lambda y.\lambda z.xz(yz)$] e, inversamente, la abstracción funcional se puede definir en la teoría de combinadores. Una presentación detallada del cálculo-λ se puede encontrar en la obra de H. BARENDREGT titulada *The Lambda Calculus, Its Syntax and Semantics* (1981).

Es posible representar la serie de los números naturales mediante una secuencia de términos cerrados en el cálculo-λ. Ciertas expresiones del cálculo-λ representarán entonces funciones sobre los números naturales, resultando que esas funciones λ-definibles son exactamente las funciones recursivas generales o funciones Turing-computables. La equivalencia de la λ-definibilidad y la recursividad general fue uno de los argumentos utilizados por Church para formular lo que se conoce como tesis de Church, esto es, la identificación de las funciones efectivamente calculables con las funciones recursivas. El primer problema acerca de la indecidibilidad recursiva fue expresado por Church como un problema relativo a las expresiones del cálculo-λ.

El cálculo-λ ha desempeñado, de este modo, un importante papel en el desarrollo original de la teoría de la recursión. Debido al énfasis que la lógica combinatoria ha puesto en el aspecto computacional de las funciones, es natural que su metodología haya sido encontrada de utilidad en teoría de la prueba y en el desarrollo de sistemas de matemática constructiva. Por esa misma razón ha encontrado numerosas aplicaciones en teoría de la computación y, más en concreto, en el desarrollo y análisis de lenguajes de programación. Las técnicas propias de la lógica combinatoria han sido también empleadas en la lingüística teórica, por ejemplo, en la denominada gramática de Montague.

En las últimas décadas, la lógica combinatoria, al igual que otros dominios de la lógica matemática, se ha convertido en una rama especializada de la matemática, en la cual los intereses y el espíritu filosófico y fundamental originarios son de escasa, e incluso nula, importancia. Una razón para ello es el descubrimiento de nuevas aplicaciones técnicas que no fueron inicialmente consideradas y que, sin embargo, han desplazado el interés hacia numerosos nuevos problemas matemáticos. De este modo, los móviles originales pasan a considerarse algo menos urgente y con un interés de tipo histórico. Otra razón que explica el declive de las intenciones filosóficas y fundacionales originales es la conciencia que ha ido creciendo en la filosofía de la matemáti-

ca acerca de las limitaciones de los métodos formales y matemáticos como herramientas de clarificación conceptual, como herramientas, en definitiva, para alcanzar los «fundamentos últimos».

Véase también **COMPUTABILIDAD, TEORÍA DE FUNCIONES RECURSIVAS, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, TESIS DE CHURCH.**

SST

LÓGICA CUÁNTICA, lógica cuyos modelos son ciertas álgebras no booleanas derivadas de la representación matemática de los sistemas de la mecánica cuántica. (Los modelos de la lógica clásica son, formalmente, álgebras de Boole.) En la literatura especializada, ésta es la noción central de lógica cuántica, aunque el término abarca una variedad apreciable de lógicas modales, dialógicas y lógicas operacionales, propuestas para esclarecer la estructura de la mecánica cuántica y su relación con la mecánica clásica. Las cantidades dinámicas de los sistemas de la mecánica clásica (posición, momento, energía, etc.) forman un álgebra conmutativa y las propiedades dinámicas del sistema (por ejemplo, que la posición esté comprendida dentro de un rango especificado, o la propiedad de que el momento sea mayor que cero, etc.) forman un álgebra de Boole. La transición de la mecánica clásica a la cuántica supone la transición de un álgebra conmutativa de cantidades dinámicas a un álgebra no conmutativa de los llamados «observables». Una manera de entender la revolución conceptual de la mecánica clásica a la cuántica es entenderla en términos de un cambio de la clase de álgebras de Boole a una clase de álgebras no booleanas como estructuras relacionales adecuadas para las propiedades dinámicas de los sistemas mecánicos, y por consiguiente de una lógica clásica booleana a una lógica cuántica no booleana como lógica aplicable a los procesos físicos fundamentales de nuestro universo. Esta concepción de la lógica cuántica fue desarrollada formalmente en un artículo clásico de 1936 de G. Bikhoff y J. von Neumann (aunque Von Neumann ya propuso la idea en 1927).

Las características que distinguen a la lógica cuántica de la lógica clásica varían según la formulación. En la lógica de Birkhoff-Von Neumann, la ley distributiva de la lógica clásica falla, aunque no es en absoluto una característica común a todas las versiones de la lógica cuántica. Se desprende del teorema de Gleason (1957) que los modelos no booleanos no admiten en general homomorfismos bivaluados, es decir, que no hay ninguna partición de las propiedades dinámicas de un sistema mecánico cuántico en las poseídas por el sistema y las no poseídas por el sistema que preserve la estructura algebraica, y de forma equivalente ninguna asignación de valores a los observables del sistema que preserve la estructura algebraica. Este resultado fue demostrado de manera independiente para conjuntos finitos de observables por S. Kochen y E. P. Specker (1967). Se sigue que las probabilidades especificadas por la interpretación de Born de la función de estado de un sistema mecánico cuántico para los resultados de la medición de observables no pueden derivarse de una distribución de probabilidades sobre los distintos conjuntos posibles de propiedades dinámicas del sistema, o los distintos conjuntos posibles de valores asignables a los observables (conjuntos de los que uno se presume actual), determinados por variables ocultas además de por la función de estado, si esos conjuntos de propiedades o valores tienen que preservar la estructura algebraica. Si el teorema de Bell (1964) excluye variables ocultas que satisfagan una determinada condición de localidad, el teorema de Kochen-Specker relaciona el carácter no booleano de la lógica cuántica con la imposibilidad de extensiones con variables ocultas de la mecánica cuántica, en las que las asignaciones de valores a los observables satisfagan restricciones impuestas por la estructura algebraica de los observables.

Véase también **ÁLGEBRA BOOLEANA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUÁNTICA.**

JBUB

LÓGICA DE LA PREFERENCIA, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

LÓGICA DE LA VALIDACIÓN, véase **ABDUCCIÓN.**

LÓGICA DE ORDEN SUPERIOR, véase **FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, LÓGICA FORMAL.**

LÓGICA DE PORT-ROYAL, tratado de lógica, lenguaje y método, cuyo título original es *La logique ou l'art de penser,* escrito por Antoine Arnaud y Pierre Nicole (1625-1695), posiblemente con la ayuda de Pascal. Los tres eran *solitaires* asociados al convento de Port Royal-des-Champs, centro espiritual e intelectual del jansenismo francés. El tratado fue concebido originalmente como un manual para la instrucción del hijo del duque de Luynes, aunque pronto fue ampliado y publicado (la primera edición es de 1662, pero fue constantemente modificado, aumentado y reescrito por sus autores; en 1685 habían aparecido seis ediciones en francés.)

La obra desarrolla las teorías lingüísticas presentadas por Arnauld y Claude Lancelot en la *Grammaire générale et raisonnée* (1660) y refleja los principios pedagógicos encarnados por el currículum de las «escuelas menores» de Port-Royal. Su contenido también revela el cartesianismo de Ar-

nauld. La influencia de la *Lógica* traspasó los círculos jansenistas y pronto se convirtió en la Francia del siglo XVII en un manual corriente para el pensamiento riguroso. En ocasiones fue adoptado como libro de texto por las escuelas francesas. Sus autores declaran que su propósito es dar precisión al pensamiento para distinguir mejor la verdad del error –filosófico y teológico– y favorecer la corrección del juicio. Les interesa especialmente deshacer los errores y confusiones de la escolástica. La lógica es «el arte de dirigir la razón al conocimiento de las cosas para nuestra instrucción y la de los demás». Este arte consiste en reflejar las cuatro operaciones principales de la mente: concebir, juzgar, razonar y ordenar. En consonancia, la *Lógica* se divide en cuatro secciones: de las ideas y conceptos, de los juicios, del razonamiento y del método.

SN

LÓGICA DE PREDICADOS, véase **LÓGICA FORMAL.**

LÓGICA DE PRIMER ORDEN, véase **LÓGICA FORMAL.**

LÓGICA DE RELACIONES, estudio formal de las propiedades y operaciones de las relaciones (binarias), iniciado por Peirce entre 1879 y 1882. Así, en lógica de relaciones, pueden examinarse las propiedades formales de tipos especiales de relaciones, como las relaciones transitivas o las asimétricas, u órdenes de ciertos tipos. También pueden examinarse diversas operaciones, como la obtención de la conversa o del producto relativo. Los sistemas formales deductivos usados en esos estudios se conocen normalmente como *cálculos de relaciones*.

Véase también RELACIÓN.

GFS

LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, la lógica de los lenguajes que contienen, además de variables que fluctúan sobre objetos, variables que fluctúan sobre propiedades, relaciones, funciones o clases de esos objetos. Un modelo, o interpretación, de un lenguaje formal contiene normalmente un dominio de discurso. Ese dominio es aquello sobre lo que versa el lenguaje, en el modelo en cuestión. Las variables que fluctúan sobre ese dominio se denomina *variables de primer orden*. Si el lenguaje sólo contiene variables de primer orden, se dice que es un *lenguaje de primer orden* y cae en el campo de acción de la *lógica de primer orden*. Algunos lenguajes contienen también variables que fluctúan sobre propiedades, relaciones, funciones o clases de miembros del dominio del discurso. Son las *variables de segundo orden*. El enunciado «Hay una propiedad que comparten todos y sólo los números primos» puede traducirse literalmente a un lenguaje de segundo orden, ya que hay una variable (ligada) que fluctúa sobre propiedades.

También hay propiedades de propiedades, relaciones de propiedades y demás. Considérese, por ejemplo, la propiedad de propiedades expresada por «P tiene una extensión infinita» o la relación expresada por «P tiene una extensión menor que Q». Un lenguaje con variables que fluctúan sobre entidades de ese tipo es un lenguaje de *tercer orden*. La construcción puede proseguir, produciendo lenguajes de cuarto orden, etc. Se dice que un lenguaje es de *orden superior* cuando es al menos de segundo orden. Los sistemas deductivos de los lenguajes de segundo orden se obtienen a partir de los de los lenguajes de primer orden añadiendo extensiones literales de los axiomas y reglas cuantificacionales para variables de primer orden. También puede haber un esquema axiomático de *comprehensión:* $(\exists P)(\forall x)(Px \equiv \Phi(x))$, una instancia para cada fórmula Φ en la que P no aparezca libre. El esquema «afirma» que toda fórmula determina la extensión de una propiedad. Si el lenguaje dispone de variables funcionales, también puede haber una versión del *axioma de elección*: $(\forall R)((\forall x)(\exists y)(Rxy) \rightarrow (\exists f)(\forall x)(Rxfx))$. En la *semántica estándar* para la lógica de segundo orden, un modelo para un lenguaje dado coincide con un modelo para el correspondiente lenguaje de primer orden. Las variables relacionales fluctúan sobre *cualquier* relación sobre el dominio del discurso, las variables funcionales sobre cualquier función del dominio al dominio, etc. En la *semántica no estándar* o *de Henkin*, los modelos constan de un dominio del discurso y una colección determinada de relaciones, funciones, etc., sobre el dominio. Éstas pueden no incluir todas las relaciones y funciones. Las colecciones especificadas son el rango de las variables de segundo orden del modelo en cuestión. En efecto, la semántica de Henkin ve los lenguajes de segundo orden como lenguajes heterogéneos de primer orden.

Véase también FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, LÓGICA FORMAL, SEMÁNTICA FORMAL.

SSHA

LÓGICA DE TÉRMINOS, escuela de lógica que surgió en la Europa del siglo XII y que dominó las universidades hasta su postergación en las reformas humanísticas. Su objetivo principal era elucidar la forma lógica (la «exposición») de las proposciones propuestas en el contexto de la *disputatio* escolástica. Su teoría central se refiere a las propiedades de los términos, sobre todo a la suposición, e hizo las veces de la moderna teoría de la cuantificación. Entre los lógicos importantes de esta escuela están Pedro Hispano, William Sherwood, Walter Burley, William Heytesbury y Pablo de Venecia.

Véase también BURLEY, HEYTESBURY, PABLO DE VENECIA, PEDRO HISPANO, SHERWOOD.

JLO

LÓGICA DEL DESCUBRIMIENTO, véase **ABDUCCIÓN.**

LÓGICA DEÓNTICA, la lógica de lo que es obligatorio y de lo que está permitido. Hay tres tipos principales de sistemas formales deónticos:

1. *Lógica deóntica estándar*, o SDL –siglas del término original inglés–, resulta de añadir al cálculo proposicional clásico un par de operadores monádicos de tipo deóntico *O* y *P* que deben leerse como «es obligatorio que» y «está permitido que», respectivamente. SDL contiene los siguientes axiomas: las tautologías de la lógica de enunciados, $OA \equiv \neg P \neg A$, $OA \supset \neg O \neg A$, $O(A \supset B) \supset (OA \supset OB)$, y *OT*, donde *T* representa cualquier tautología. Las reglas de inferencia son el *modus ponens* y sustitución. (Véase el compendio de SDL elaborado por Dagfinn Follesdal y Risto Hilpinin que aparece en R. HIPLININ (ed.), *Deontic Logic*, 1971.)

2. *Lógica deóntica diádica*, obtenida al añadir un par de operadores diádicos *O (/)* y *P (/)*, que han de leerse como «es obligatorio... supuesto que...» y «está permitido... supuesto que...», respectivamente. El operador monádico *O* del sistema SDL se define ahora como $OA \equiv O(A/T)$; es decir, un enunciado de obligación absoluta del tipo de *OA* resulta ahora una obligación condicional en términos de condiciones tautológicas. Un enunciado de obligación condicional *O(A/B)* es verdadero si alguno de los valores asignados a algún mundo del tipo *B* donde A se cumple es mejor que cualquier valor asignado a cualquiera de los mundos del tipo *B* donde *A* no se da. Esta interpretación *axiológica* de la obligación se suele ver acompañada de los siguientes axiomas y reglas de inferencia: las tautologías de la lógica proposicional, *modus ponens* y sustitución, $P(A/C) \equiv \neg O(\neg A/C)$, $O(A \wedge B/C) \equiv [O(A/C) \wedge O(B/C)]$, $O(A/C) \supset P(A/C)$, $O(T/C) \supset O(C/C)$, $O(T/C) \supset O(T/B \vee C)$, $[O(A/B) \wedge O(A/C)] \supset O(A/B \vee C)$, $[P(B/B \vee C) \wedge O(A/B \vee C) \supset O(A/B)$, y $[P(\perp/C) \wedge O(A/B \vee C)] \supset O(A/B)$, donde $\perp$ representa la negación de cualquier tautología. (Véase la comparación de sistemas diádicos alternativos en Lennart AQVIST, *Introduction to Deontic Logic and the Theory of Normative Systems*, 1987.)

3. *Lógica deóntica bivariada:* tiene su origen en Castañeda *(Thinking and Doing*, 1975), y en ella se distinge entre *proposiciones*, que son los portadores de la verdad, y *practiciones*, esto es, el contenido de los mandatos, imperativos, súplicas, etc. Los operadores deónticos se combinan con practiciones para dar lugar a proposiciones. Los operadores deónticos *Oi*, *Pi*, *Wi* y *Li* han de leerse como «es *i* obligatorio que», «está *i* permitido que», «es *i* incorrecto que», y «es *i* potestativo que», donde *i* representa uno de los varios tipos de obligación, permiso, etc. Tómese *p* para referirse a enunciados en indicativo que representan proposiciones, y *A* y *B* para representar los enunciados que corresponden a practiciones, y admítase *p** tanto para una cosa como para la otra. Se tiene entonces que $PiA \equiv \neg Oi\neg A$, $WiA \equiv Oi\neg A$, y $LiA \equiv (\neg OiA \wedge \neg Oi\neg A)$. Los axiomas y reglas de inferencia incluyen *p**, siempre que *p** tenga la forma de una tautología verativofuncional, $OiA \supset \neg Oi\neg A$, $O1A \supset A$, donde *O1* representa una *obligación imperativa o dominante, modus ponens* tanto para enunciados como para practiciones y la regla que afirma que si $(p \ \& \ A1 \wedge ... \wedge An) \supset B$ es un teorema, entonces también lo es $(p \ \& \ OiA1 \wedge ... \ \& \ OiAn) \supset OiB$.

Véase también LÓGICA FORMAL, LÓGICA MODAL, PARADOJAS DEÓNTICAS.

JET

LÓGICA DIFUSA, véase **CONJUNTO DIFUSO, VAGUEDAD.**

LÓGICA DINÁMICA, rama de la lógica en la cual, junto a la categoría usual de fórmulas interpretables como proposiciones, hay una categoría de expresiones interpretables como acciones. La lógica dinámica (denominada originalmente la lógica modal de los programas) surge en los últimos años de la década de 1970 como un paso más en una larga tradición dentro del tratamiento teórico de las ciencias de la computación que tiene como objetivo suministrar modos de formalizar el análisis de programas y su actuación. Un problema específico en este planteamiento es la verificación de programas: ¿qué se puede decir acerca del efecto de un programa que empieza en un cierto punto? Con este fin se introducen los operadores $[\alpha]$ y $\langle\alpha\rangle$ que tienen la siguiente interpretación intuitiva: $[\alpha]A$, que significa «*tras cada* computación según α que finaliza, se da *A*», y $\langle\alpha\rangle A$, que se lee como «*tras alguna* computación según α que finaliza, se da *A*». La lógica de estos operadores puede ser vista como una generalización de la lógica modal ordinaria: donde la lógica modal presenta el operador caja representado por y el operador diamante representado por $\Diamond$, la lógica dinámica tiene un operador caja $[\alpha]$ y un operador diamante $\langle\alpha\rangle$ para cada programa α del lenguaje.

En la semántica de mundos posibles para la lógica modal un modelo consiste en un triplo *(U, R, V)* en el que *U* es un universo de puntos, *R* es una relación binaria y *V* una valuación que asigna a cada fórmula atómica un subconjunto de *U*. En lógica dinámica, un modelo es un triplo (*U*, *R*, *V*) en el que *U* y *V* son como antes, pero *R* es ahora una familia de relaciones binarias *R* (α), habiendo una familia para cada programa α en el lenguaje. Si se escribe «$\models x\ A$», donde *x* es un punto de *U*, para expresar que «*A* es verdadero en *x*» (en el modelo en cuestión) entonces se tienen las siguientes condiciones de verdad características (donde las composiciones puramente veritativo-funcionales son

evaluadas mediante tablas de verdad, como en la lógica modal):

$\vDash x\,P$ si y sólo si x es un punto en $V(P)$, donde P es una fórmula atómica,

$\vDash x[\alpha]A$, si y sólo si, para *todo* y que esté conectado vía $R\,(\alpha)\;x$ sucede que $\vDash y$ A.

$\vDash x\;<\alpha>\;A$, si y sólo si, para *algún* y, x está conectado vía $R(\alpha)$ en y e $\vDash y\,A$.

Es usual que la lógica dinámica contenga la maquinaria para ejecutar las tres operaciones regulares sobre programas: «+» (suma), «;» (composición) y «*» (la operación asterisco de Kleene), así como el operador «?» que, aplicado a una proposición, arroja un programa. La acción $\alpha + \beta$ consiste en ejecutar el programa α o en ejecutar el programa β; la acción $\alpha;\beta$ en ejecutar α para ejecutar a continuación β; la acción α^*, en ejecutar el programa α un cierto número finito de veces (sin excluir el 0); la acción $?A$ consiste finalmente en verificar si se da A. Sólo los modelos estándar satisfacen estas intuiciones:

$$R(\alpha + \beta) = R(\alpha) \cup R(\beta),$$
$$R(\alpha;\beta) = R(\alpha) \mid R(\beta),$$
$$R(\alpha^*) = (R(\alpha))^*,$$
$$R(?A) = \{(x, x)\,\lambda\!: \vDash x\,A\}$$

La menor lógica proposicional dinámica (PDL) está formada por el conjunto de fórmulas verdaderas en todo punto en todo modelo estándar. Obsérvese que la lógica dinámica analiza acciones no deterministas –esto es evidente en el nivel de los programas atómicos π donde $R(\pi)$ es una relación, no necesariamente una función, y también en las defínciones de $R(\alpha + \beta)$ y $R(\alpha^*)$.

La lógica dinámica ha sido extendida de diversos modos, por ejemplo, a la lógica de predicados de primer orden y luego a la de segundo orden. Sucede, además que, al igual que la lógica deóntica, la lógica temporal y otras por el estilo son consideradas como lógicas modales en un sentido amplio, algunas extensiones de la lógica dinámica en sentido estricto, como la lógica de procesos, han sido consideradas también como lógicas dinámicas en un sentido amplio.

El interés filosófico de la lógica dinámica reside en la esperanza de que sea capaz de ser útil como herramienta para analizar el concepto de acción en general: un análisis exitoso sería valioso en sí mismo y sería también relevante para otras disciplinas tales como la lógica deóntica y la lógica de imperativos.

Véase también **LÓGICA DEÓNTICA, LÓGICA MODAL, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

KSEG

LÓGICA DIVERGENTE, véase **FILOSOFÍA DE LA LÓGICA.**

LÓGICA EPISTÉMICA, investigación lógica de los conceptos y los enunciados epistémicos. Los conceptos epistémicos incluyen los conceptos de conocimiento, opinión razonada, justificación, evidencia, certeza y otros relacionados con éstos. Se suele considerar que la lógica epistémica incluye la denominada lógica de la opinión o lógica *doxástica*.

Gran parte del trabajo reciente en lógica epistémica se basa en la idea de que constituye una rama de la lógica modal. En los primeros años de la década de 1950 Georg Henrik von Wright observó que nociones epistémicas tales como *verificado* (aquello de lo que se sabe que es verdadero), *no decidido,* y *falsado* están relacionadas unas con otras del mismo modo que lo están las modalidades aléticas tales como *necesario, contingente* e *imposible,* y que se comportan desde un punto de vista lógico de manera similar. Esta analogía tampoco es tan sorprendente a la vista del hecho de que el significado de los conceptos modales se suele explicar en términos epistémicos. Por ejemplo, Peirce definió en 1890 la noción de *posibilidad informativa* como «aquello de lo cual, en un estado de información previamente dado, no se sabe definitivamente que no sea verdadero» y denominó «informativamente necesario» a «aquello de lo que se sabe con total precisión que es verdadero».

La lógica modal de los conceptos epistémicos y doxásticos fue estudiada de forma sistemática por Jaakko Hintikka en su obra seminal titulada *Knowledge and Belief* (1962), en la cual se aplica a los conceptos de conocimiento y opinión el método semántico (el de conjuntos modales) que previamente había usado en la investigación de la lógica modal. Bajo este tratamiento del problema, la verdad de la proposición que afirma que a sabe que p (abreviada como $K_a p$) en un mundo posible (o situación) u significa que p se da en todas las alternativas epistémicas de u; éstas a su vez son entendidas como mundos compatibles con aquello que a conoce en u. Si la relación de alternatividad epistémica es reflexiva, el principio representado por «$K_a p \supset p$» (sólo aquello que es el caso puede ser conocido) será válido. En el caso de que esa relación sea transitiva, la denominada tesis-KK representada por «$K_a p \supset K_a K_a p$» (si a sabe que p, entonces sabe que sabe que p) también será validada. Estos dos supuestos tomados de manera conjunta hacen de la lógica del conocimiento algo similar a la lógica modal S4. Si el operador de conocimiento K_a y el correspondiente operador de posibilidad epistémica P_a se añaden a la lógica de primer orden con indentidad, entonces resulta posible estudiar las relaciones entre cuantificadores y operadores epistémicos y la conducta de términos individuales en contextos epistémicos, analizando oraciones tales como «a sabe quién es b», o «a sabe que b es

un *F*». El problema de la lógica epistémica en este contexto se encuadra en el problema general de dar un tratamiento semántico coherente de las actitudes proposicionales.

Si una proposición *p* es verdadera en todas las actitudes epistémicas de un mundo posible dado, entonces también lo son todas sus consecuencias lógicas. Resulta, por tanto, que la semántica de mundos posibles descrita más arriba y con la que se analizan los conceptos epistémicos lleva a la conclusión de que una persona sabe todo aquello que es una consecuencia lógica de aquello que de hecho sabe. Se trata de una conclusión paradójica conocida por el nombre de omnisciencia lógica. La solución a este problema exige una distinción entre distintos tipos de conocimiento; por ejemplo, entre conocimiento tácito y explícito. Es posible obtener un modelo más realista del conocimiento añadiendo al tratamiento básico en términos de mundos posibles un análisis de los procesos mediante los cuales el conocimiento implícito puede ser activado y hecho explícito.

Las lógicas modales epistémicas han encontrado aplicaciones fructíferas en los trabajos recientes sobre representación del conocimiento y en la lógica y la semántica de preguntas y respuestas, en las cuales las preguntas son interpretadas como solicitudes de información o «imperativos epistémicos».

Véase también EPISTEMOLOGÍA, LÓGICA MODAL, TESIS-KK.

RHI

LÓGICA EROTÉTICA, véase **EROTÉTICO.**

LÓGICA FORMAL, ciencia del razonamiento correcto. Ya desde los *Primeros analíticos* de Aristóteles se apoya en la premisa de que la validez de un argumento es una función de su estructura lógica o forma lógica. La presentación moderna de la lógica se hace a través de la llamada *lógica (matemática) simbólica*. Ésta consiste en el estudio de la inferencia válida en lenguajes artificiales formulados con total precisión y tales que la estructura gramatical de sus enunciados o fórmulas bien formadas ha sido concebida para imitar, o regimentar, la forma lógica de sus contrapartidas en el lenguaje natural. Estos *lenguajes formales* pueden ser considerados como modelos (matemáticos) de ciertos fragmentos del lenguaje natural. Como sucede por lo general con los modelos, éstos son idealizaciones que dejan a un lado el tratamiento de fenómenos tales como la vaguedad, la ambigüedad y el tiempo. La idea que subyace a la lógica formal es que en la medida en que tales modelos reflejan ciertas características estructurales de los argumentos del lenguaje natural, el estudio de la inferencia válida en los lenguajes formales puede arrojar un conocimiento del funcionamiento de dichos argumentos.

El progreso habitual del estudio para cualquiera que esté interesado en la lógica simbólica supone empezar por el *cálculo proposicional (cálculo sentencial)* (clásico) o CP. Aquí lo que se construye es una teoría de la inferencia válida para un lenguaje formal obtenido a partir de una colección de variables proposicionales (letras sentenciales) y un conjunto expresivamente completo de conectivas. En el cálculo proposicional se trata por tanto con argumentos en los que la validez depende de la presencia de operadores veritativo-funcionales definidos sobre enunciados tales como el negador (clásico), la conjunción, la disyunción y otros similares. El siguiente paso lo constituye el *cálculo de predicados (lógica de primer orden, teoría elemental de la cuantificación),* que ofrece el estudio de la inferencia válida en los lenguajes de primer orden. Estos lenguajes se obtienen a partir de un conjunto expresivamente completo de conectivas, el cuantificador universal o existencial, variables de individuo, nombres, predicados (símbolos relacionales) y, tal vez, símbolos de función.

Aparte de esto, el trabajo más especializado en lógica simbólica puede suponer considerar fragmentos más pequeños de la lógica de proposiciones o de la lógica de predicados, cambiar la semántica en la que se suele presentar ese lenguaje (por ejemplo, admitiendo gaps veritativos o más de dos valores de verdad), enriquecer el lenguaje (por ejemplo, añadiendo operadores modales u otras conectivas no veritativo-funcionales o cuantificadores de orden superior), o liberalizar la gramática o la sintaxis del lenguaje (por ejemplo, aceptando la existencia de fórmulas bien formadas de longitud infinita). En algunos de estos casos, la lógica simbólica permanece sólo marginalmente conectada con el lenguaje natural en la medida en que el interés se vuelve cada vez más hacia los propios sistemas formales. Ésta es una característica de los trabajos más avanzados de la lógica en la actualidad.

Véase también INTUICIONISMO MATEMÁTICO, LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, LÓGICA DEÓNTICA, LÓGICA EPISTÉMICA, LÓGICA INFINITARIA, LÓGICA LIBRE, LÓGICA MODAL, LÓGICA MULTIVALUADA, LÓGICA RELEVANTE.

GFS

LÓGICA INFINITARIA, lógica de las expresiones de longitud infinita. Quine ha sostenido que la lógica de primer orden (LPO) es *el* lenguaje de la ciencia, posición que ha sido aceptada por muchos de sus seguidores. De todos modos, muchas nociones importantes de la ciencia y la matemática no son expresables en LPO. No hay modo de expresar un enunciado tan simple y directo como «Hay un número finito de estrellas» en LPO. Ésta y otras limitaciones expresivas

en LPO hacen dudar seriamente su aplicabilidad al estudio de las matemáticas, razón por la cual han motivado el estudio de lógicas más fuertes.

Ha habido diversas inciativas para superar estas limitaciones dando lugar a lógicas más fuertes. Entre éstas se incluyen la lógica de segundo orden (donde es posible cuantificar sobre conjuntos y propiedades y no sólo sobre individuos), los cuantificadores generalizados (en los que se añaden otros cuantificadores junto a los de «para todo» y «existe un») y cuantificadores ramificados (donde se introduce la idea de independencia de variables). Uno de los procedimientos más fructíferos ha sido la introducción de enunciados ideales «infinitamente largos». Por ejemplo, el enunciado anterior acerca de las estrellas podría formalizarse con una disyunción infinita: hay a lo sumo una estrella o hay a lo más dos estrellas o hay a lo sumo tres estrellas, etc. Cada uno de estos disyuntos puede ser expresado en LPO.

Las limitaciones expresivas de LPO están íntimamente conectadas con los famosos teoremas de completitud e incompletitud de Gödel. Estos resultados muestran, entre otras cosas, que cualquier intento de sistematizar las leyes de la lógica resulta inadecuado de un modo u otro. O bien se ve confinado a un lenguaje con limitaciones expresivas, de modo que sus nociones no pueden ser expresadas, o bien, si pueden ser expresadas, entonces cualquier intento de dar una lista efectiva de los axiomas y reglas de inferencia del sistema falla. En lógica infinitaria, las reglas de inferencia pueden tener infinitamente muchas premisas y, de este modo, no son efectivamente presentables.

En los primeros trabajos en lógica infinitaria se utilizó la cardinalidad como una guía: el hecho de si era permisible una conjunción, disyunción o cadena de cuantificadores tenía sólo que ver con el cardinal del conjunto en cuestión. Resultó que el más útil de estos lenguajes era el que admitía conjunciones de cardinal enumerable y expresiones finitas de cuantificadores de primer orden. Este lenguaje ha experimentado refinamientos posteriores, dando lugar a los denominados lenguajes admisibles, en los que hay consideraciones conjuntistas más refinadas que desempeñan un papel a la hora de determinar lo que cuenta como una fórmula.

Los lenguajes infinitarios están también conectados con axiomas fuertes de infinitud, enunciados que no se siguen de los teoremas usuales de la teoría de conjuntos, pero para los que existe otro tipo de evidencia acerca de su verdad o de su consistencia. En particular, sucede que los ordinales compactos son números cardinales infinitos en los que un resultado análogo al teorema de compacidad se generaliza al lenguaje infinitario asociado. Estos cardinales han demostrado ser muy importantes en la moderna teoría de conjuntos.

Durante la década de 1990 algunas lógicas infinitarias han desempeñado un papel sorprendente en las ciencias de la computación. Al admitir conjunciones y disyunciones arbitrariamente largas pero sólo un número finito de variables (libres o ligadas) en cualquier fórmula, se han podido encontrar lenguajes con interesantes propiedades de clausura que permiten expresar el tipo de procesos inductivos típicos en teoría de la computación, procesos que no son expresables en LPO.

Véase también COMPLETITUD, INFINITUD, LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, TEOREMA DE COMPACIDAD, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.

JBA

LÓGICA INFORMAL, denominada también lógica práctica, es el uso de la lógica para identificar, analizar y evaluar argumentos tal y como tiene lugar en los contextos discursivos de la vida diaria. En lógica informal, los argumentos son evaluados sobre una base formada por casos, casos que se refieren al modo en que el argumento se usa en un determinado contexto para persuadir a alguien para aceptar la conclusión o, al menos, para dar alguna razón pertinente a la hora de aceptar la conclusión.

Véase también CONTRADICCIÓN PRAGMÁTICA, FALACIA FORMAL, FALACIA INFORMAL, IMPLICATURA, RAZONAMIENTO CIRCULAR, VÁLIDO.

DW

LÓGICA INTENSIONAL, parte de la lógica deductiva que trata de los argumentos cuya validez o invalidez depende de una diferencia estricta o de una identidad en cuanto al significado. La denotación de un término singular (esto es, un nombre propio o descripción definida), la clase de cosas para las cuales resulta verdadero un predicado y la verdad o falsedad (el valor de verdad) de un enunciado pueden recibir el nombre de las *extensiones* es esas respectivas expresiones lingüísticas. Sus *intensiones* son sus significados en sentido estricto: el concepto (individual) a que se refiere el término singular, la propiedad expresada por el predicado y la proposición que afirma un enunciado. La parte más estudiada de la lógica formal es aquella que trata de inferencias que dependen de las extensiones. Un principio de la lógica extensional es que si dos términos singulares tienen denotaciones idénticas, los valores de verdad de enunciados correspondientes que contienen esos términos son idénticos. De este modo, pasar de «Berna es la capital de Suiza» a «Estás en Berna si y sólo si estás en la capital Suiza» resulta válido. Sin embargo, es inválido «Berna es la capital de Suiza; por tanto, tú crees que estás en Berna si y sólo si crees que estás en la capital de Suiza». Esto es así porque alguien puede dejar de creer que Berna sea la capital de Suiza. Parece que

deberíamos distinguir entonces entre los significados intensionales de «Berna» y de «la capital de Suiza». Se puede suponer que sólo una estricta identidad en la intensión permitiría el intercambio en estos contextos que caen bajo el alcance de una actitud proposicional. Se ha puesto en cuestión si la idea de una intensión realmente se puede aplicar a los nombres propios, pero es fácil construir ejemplos como los anteriores en los que se hace un uso similar de la diferencia en los significados de los predicados o de los enunciados como un todo. Se puede afirmar de una forma bastante general, entonces, que el principio según el cual las expresiones con la misma extensión se pueden intercambiar preservando la extensión de la expresión que las contiene falla en «contextos intensionales».

El tipo de expresiones que producen estos contextos sensibles incluyen: verbos que denotan una actitud psicológica como «saber», «creer», «suponer», «afirmar», «desear», «alegar», «preguntarse si»; expresiones que capturan ideas modales tales como la necesidad, la posibilidad y la imposibilidad; algunos adverbios, por ejemplo, «intencionalmente»; y un cierto número de otras expresiones –«probar», «implicar», «hacer probable», etc.–. Aunque el razonamiento que se sirve de algunos de estos recursos es bien conocido, no hay un acuerdo general acerca de los mejores procedimientos para tratar argumentos que involucren cualesquiera de ellos.

Véase también **LÓGICA MODAL.**

CAA

LÓGICA LIBRE, sistema perteneciente a la teoría de la cuantificación, con o sin identidad, que admite términos singulares no denotativos. En la teoría clásica de la cuantificación, todos los términos singulares (variables libres y constantes individuales) tienen una denotación en cada modelo. Sin embargo, esta condición resulta contraintuitiva cuando tales sistemas se aplican al lenguaje natural, donde muchos términos singulares son no denotativos («Pegaso», «Sherlock Holmes» y otros por el estilo). Las distintas medidas que se han propuesto para resolver este problema van desde la *teoría de la elección de objeto* de Frege (consistente en asignar una denotación arbitraria a cada término singular no denotativo) a la *teoría de descripciones* de Russell (consistente en negar el *status* de término singular a la mayoría de las expresiones empleadas como tales en el lenguaje natural, eliminándolas de la «forma lógica» del lenguaje), hasta llegar a la debilitación del «importe existencial» de los cuantificadores, lo que permite que las denotaciones sean objetos posibles que no son necesariamente reales. Todas estas soluciones preservan la estructura de la teoría clásica de la cuantificación haciendo ajustes en el nivel de las aplicaciones. La lógica libre representa una solución más radical: permite que los términos singulares legítimos carezcan de denotación, mantiene el importe existencial de los cuantificadores, pero modifica la teoría de la demostración y la semántica de la lógica de primer orden. Dentro de la teoría de la demostración, el principal cambio consiste en la eliminación de la regla de introducción del cuantificador existencial, que permite inferir «Existe un caballo alado» a partir de «Pegaso es un caballo alado». En la semántica, el problema consiste en establecer las condiciones de verdad para enunciados que contienen términos no denotativos, y existen varios modos de realizar esta tarea. La semántica *convencional* asigna valores de verdad a los enunciados atómicos que contienen términos no denotativos por convención, determinando entonces los valores de enunciados complejos como es habitual. La semántica de *dominio externo* divide el dominio de interpretación en una parte exterior y otra interior, usando la parte interior como dominio de cuantificación y empleando la parte exterior para suministrar «denotaciones» a los términos singulares no denotativos (que no son entonces estrictamente no denotativos, aunque permanecen sin una denotación real). La *semántica supervaluacional*, la cual, dado un enunciado *A*, asigna todas las posibles combinaciones de valores de verdad a los componentes atómicos de *A* que contienen términos singulares no denotativos, a continuación evalúa *A* a partir de cada una de esas combinaciones y, entonces, asigna a ese enunciado el producto lógico de todas esas valuaciones –de este modo, «Pegaso vuela» y «Pegaso no vuela» resultan ser enunciados que carecen de un valor de verdad, mientras que «Pegaso vuela o no vuela» resulta ser verdadero ya que cualquiera que sea el valor que se atribuye a «Pegaso vuela», el valor de verdad del compuesto es verdadero siempre–. Una lógica libre es *inclusiva* si admite la posibilidad de que el dominio de cuantificación sea vacío (que no haya nada en absoluto) y *excluyente* de otro modo.

Véase también **CUANTIFICACIÓN, SEMÁNTICA FORMAL, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.**

EBEN

LÓGICA MATEMÁTICA, véase **LÓGICA FORMAL.**

LÓGICA MODAL, estudio de la lógica de los operadores «es posible que» y «es necesario que». Normalmente esos operadores se simbolizan con $\Diamond$ y , respectivamente, y cualquiera de ellos puede definirse en términos del otro. Decir que una proposición es posible, o posiblemente verdadera, es decir que no es necesariamente falsa. Así, $\Diamond\varphi$ puede verse como una abreviatura de $\neg\Diamond\neg\varphi$. Del mismo modo, decir que una proposición es necesaria, o necesariamente

verdadera, es negar que su negación sea posible. Así φ puede verse como una abreviatura de ¬◊¬φ. Sin embargo, tomar los dos operadores como primitivos ayuda a su comprensión.

Los sistemas de lógica modal sentencial resultan de añadir ◊ y a la lógica sentencial; si la lógica sentencial es clásica/intuicionista/mínima, así también la lógica modal correspondiente. Aquí nos centraremos en el caso clásico. Como con cualquier tipo de lógica, en un sistema de lógica modal hay tres componentes: una sintaxis, que determina el lenguaje formal ◊ y la noción de fórmula bien formada (fbf); una semántica, que determina la relación de consecuencia semántica ⊨ para fórmulas de ℒ; y un sistema inferencial, que determina la relación de consecuencia deductiva ⊢ para fórmulas de ℒ. Hay muchos sistemas distintos de lógica modal, de los que algunos pueden generarse mediante distintas formas de establecer una semántica. Cada una de las formas usuales de hacerlo puede asociarse con un sistema inferencial correcto y completo. Alternativamente, puede establecerse primero un sistema inferencial y buscar entonces una semántica para la que sea correcto y completo. Aquí damos prioridad al enfoque semántico.

La consecuencia semántica se define en lógica modal al modo clásico usual: un conjunto de enunciados Σ entraña semánticamente a una sentencia σ, Σ ⊨ σ, si y sólo si ninguna interpretación *I* hacer verdaderos a todos los miembros de Σ y falsa a σ. La cuestión es cómo extender la noción de interpretación de la lógica sentencial para acomodar a los operadores modales. En la lógica sentencial clásica, una interpretación es una asignación a cada letra sentencial de exactamente uno de los valores ⊤ y ⊥, y el valor de verdad de una sentencia en una interpretación se calcula aplicando las funciones de verdad expresadas, según la semántica, por las conectivas a las letras sentenciales de la sentencia. No podemos extenderlo a la lógica modal asignando alguna función veritativa a los operadores modales, puesto que ninguno de ellos expresa una función de verdad. Por ejemplo, si φ es verdadera, no podemos determinar el valor de verdad de φ, porque si φ es una verdad contingente («Hume es un filósofo famoso») entonces φ es falsa, mientras que si φ es necesaria («Todos los filósofos famosos son filósofos»), φ es verdadera.

La solución es concebir ◊ y como cuantificadores sobre entidades denominadas *mundos posibles*. Un mundo posible es un modo completo en el que las cosas pueden o podrían haber sido; el mundo real es un mundo posible y así también cualquier otro modo en el que las cosas podrían haber sido, por ejemplo, aquel en el que Hume era oscuro. φ se interpreta entonces como φ es verdadera en *todos* los mundos posibles, mientras que φ como φ es verdadera en *al menos un* mundo posible. Un enunciado es verdadero si es verdadero en el mundo real (denotado normalmente por «*w**»), y, dada una determinada colección de mundos posibles, puede calcularse el valor de verdad de cualquier enunciado φ en el mundo real aplicando esas dos reglas para los operadores modales (además de las funciones veritativas para las conectivas no modales). Por ejemplo, (B → ◊ (C & D)) es verdadero en *w** si (B → ◊ (C & D)) es verdadero en todo mundo *w*, lo que a su vez exige que o B sea falsa en *w* o que C y D sean ambas verdaderas en algún mundo *u*. Así podemos calcular el valor de verdad (B → ◊ (C & D)) si sabemos los valores de verdad de las letras sentenciales B, C y D en cada mundo.

Una interpretación ha de contener por consiguiente una colección *W* de mundos posibles (incluido uno designado por *w**) y una especificación, para cada mundo *w*, de los valores de verdad de las letras sentenciales en *w*; en otras palabras, una colección *W* de mundos que asocie con cada *w* de *W* una interpretación de la parte no modal del lenguaje. Sin embargo, hay también un tercer componente. De un mundo *v* se puede decir que es *posible relativamente a* un mundo *u* cuando ninguna proposición necesariamente verdadera en *u* es falsa en *v*. Lo que se pretende es dar cabida a la idea de que lo que sea necesario o posible depende de cómo sean realmente las cosas; así, dado cómo son realmente las cosas, pueden ser posibles determinadas cosas que no lo serían si de hecho la realidad hubiera sido diferente. Supóngase que pudiera haberme originado a partir de un esperma diferente, o de un óvulo diferente, pero no ambas cosas a la vez, y supóngase que en el mundo real tuviera mi origen en s_1 y o_1, de manera que habría un mundo posible *u* en el que provendría de s_1 y o_2; y un mundo posible en el que provendría de s_2 y o_1. Así, *u* y *v* son posibles relativamente al mundo real, pero si es cierto que en cada mundo posible nadie puede provenir de un esperma *y* un óvulo distintos, entonces *u* y *v* son recíprocamente imposibles. El tercer componente de una interpretación es por tanto una estipulación de qué mundos son posibles con respecto a cuáles. Esa estipulación adopta la forma de una especificación de una relación binaria *R* sobre *W*. Una relación binaria sobre un conjunto es una colección de pares de objetos de ese conjunto; por ejemplo, la relación «precede inmediatamente» sobre los números naturales es el conjunto de los pares <n, *m*> donde *m* = n + 1. Así, para determinar la posibilidad relativa en un modelo, identificamos *R* con una colección de pares de la forma <*u*, *v*>, donde tanto *u* como *v* pertenecen a *W*. Si un par <*u*, *v*> está en *R*, *v* es posible relativamente a *u*, y si <*u*, *v*> no está en *R*, *v* es imposible relativamente a *u*. La rela-

ción de posibilidad relativa interviene entonces en las reglas para evaluar los operadores modales. Por ejemplo, no queremos decir que en el mundo real sea posible que yo provenga de un esperma *y* un óvulo diferentes, puesto que los únicos mundos en los que así sucede son imposibles relativamente al mundo real. Tenemos así la regla de que φ es verdadera en el mundo *u* si φ es verdadera en algún mundo *v* posible relativamente a *u*. Análogamente, φ es verdadera en un mundo *u* si φ es verdadera en todo mundo *v* posible relativamente a *u*.

R puede tener propiedades sencillas de primer orden, como la *reflexividad* (∀*x*)*Rxx*, la *simetría* (∀*x*) (∀*y*) (*Rxy* ⊃ *Ryx*), y la *transitividad* (∀*x*) (∀*y*) (∀*z*) (*Rxy* & *Ryz* ⊃ *Rxz*), y pueden obtenerse distintos sistemas modales imponiendo distintas combinaciones de esas propiedades a *R* (otros sistemas resultan de condiciones de *orden superior*). El sistema con menos limitaciones es *K*, en el que no se imponen propiedades estructurales a *R*. En K tenemos ◊ (B & C) ⊨ ◊B, puesto que si ◊ (B & C) vale en *w** entonces (B & C) vale en algún mundo posible *w* relativamente a *w**, y entonces por la función de verdad para &, B vale en *w* también y por tanto ◊B en *w**. Por consiguiente, cualquier interpretación que haga verdadera a ◊ (B & C) (= verdadera en *w**) también hace verdadera a ◊B. Como no hay restricciones para *R* en *K*, esperamos que ◊ (B & C) ⊨ ◊B valga en todo sistema de lógica modal resultante de imponer limitaciones a *R*. Sin embargo, en *K* también vale C ⊭ ◊ C. Supóngase que C valiera en *w**; ◊C vale en *w** sólo si hay algún mundo posible relativamente a *w** en el que vale C. Pero no tiene por qué haber un mundo semejante. En concreto, como *R* puede no ser reflexiva, *w** puede no ser posible relativamente a *w**. En correspondencia, en cualquier sistema en el que se estipule que *R* es reflexiva se tendrá C ⊨ ◊C. De tales sistemas el más sencillo se conoce como *T*, y tiene la misma semántica que *K* salvo porque se estipula que *R* es reflexiva en toda interpretación. En otros sistemas se ponen o añaden nuevas limitaciones para *R*. Por ejemplo, en el sistema B toda interpretación ha de tener una *R* reflexiva y simétrica, en el sistema S4 toda interpretación tiene que tener una R reflexiva y transitiva. En B se tiene ◊ ⊨ ◊◊C, como puede mostrarse usando una interpretación con una *R* no transitiva, mientras que en S4 se tiene ◊ CC, como puede mostrarse con una interpretación con una *R* no simétrica. En correspondencia, en S4 ◊C ⊨ ◊◊C y en B, ◊ C ⊨ C. Se llama S5 al sistema en el que *R* es reflexiva, simétrica y transitiva, y en ese sistema puede omitirse *R*. Si *R* tiene esas tres propiedades, es una *relación de equivalencia*, es decir, parte *W* en clases de equivalencia mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas. Si C_u es la clase de equivalencia a la que pertenece *u*, entonces el valor de verdad de una fórmula en *u* es independiente de los valores de verdad de las letras sentenciales en mundos ajenos a C_u, de manera que sólo los mundos de C_u son relevantes para los valores de verdad de las sentencias en una interpretación para S5. Pero en C_{w*} *R* es universal: todo mundo es posible con respecto a cualquier otro. Por tanto, en una interpretación para S5 no es necesario especificar una relación de posibilidad relativa, y las reglas de evaluación para ◊ y no tienen por qué mencionar la posibilidad relativa; por ejemplo, podemos decir que ◊φ es verdadera en un mundo *u* si hay al menos un mundo v en el que φ es verdadera. Adviértase que por las características de *R*, cuando quiera que Σ ⊨ σ en *K*, *T*, B o S4, Σ ⊨ σ en S5; los demás sistemas están *contenidos* en S5. *K* está contenido en todos los sistemas que hemos mencionado, mientras que *T* está contenido en B y en S4, y ninguno de éstos está contenido en el otro.

Las lógicas modales sentenciales dan lugar a lógicas modales cuantificacionales, de las que la mejor conocida es S5 cuantificacional. Lo mismo que, en el caso sentencial, cada mundo de una interpretación tiene asociada una valuación de las letras sentenciales, cada mundo de una interpretación está asociado con una valuación del tipo familiar en la lógica no modal de primer orden. Más en concreto, en S5 cuantificacional, a cada mundo *w* se le asigna un dominio D_w –las cosas que existen en *w*– de manera que al menos un D_w es no vacío y a cada predicado eneario del lenguaje se le asigna una extensión E_w de enetuplas de objetos que satisfacen ese predicado en *w*. Así, aun limitándonos a una extensión de primer orden de un sistema sentencial, S5, son evidentes varios grados de libertad. Discutimos los siguientes: 1) variabilidad de dominios 2) interpretación de los cuantificadores y 3) predicación.

1) ¿Tendrían que tener el mismo dominio o pueden tener diferentes dominios los mundos? La segunda parece una elección más natural; si, por ejemplo, ni D_{w*} es un subconjunto de D_u ni éste de aquél, se tiene una representación de la idea intuitiva de que algunas cosas existentes podrían no haber existido y de que podrían haber existido cosas que no existen (aunque formular la última afirmación requiere añadir un operador para «realmente» al lenguaje). Distinguiremos dos versiones de S5, una con un dominio constante, S5C, y la otra con dominios variables, S5V. 2) ¿La verdad de (∃*v*)φ en un mundo w requiere que φ sea verdadera en w de un objeto de D_w o sólo de algún objeto de *D (D* es el dominio de todos los objetos posibles, $\cup_{w\in W} D_w$? En el primer caso se habla de una lectura *actualista* de los cuantificadores y en el segundo de

una lectura *posibilista*. En S5C no hay una elección real, ya que para cualquier w, $D = D_W$, pero la cuestión está abierta en S5V. 3) ¿Habría que exigir para cualquier predicado atómico eneario F que cualquier enetupla de objetos satisfaga F en w sólo si todo miembro de la enetupla pertenece a D_w? Es decir, ¿habría que exigir que los predicados atómicos comporten existencia?

Si abreviamos $(\exists y)(y = x)$ como Ex (por «x existe»), entonces en S5C, $(\forall x)\, Ex$ es lógicamente válida en una lectura actualista de $\forall$ ($= \neg\exists\neg$) y en la posibilista. Según la primera, la fórmula dice que, en cada mundo, todo cuanto existe en ese mundo existe en todo mundo, lo que es verdad; mientras que en la segunda, usando la definición de «Ex», dice que, en cada mundo, cuanto existe en algún mundo es tal que en cada mundo existe en algún mundo, lo que también es verdad; de hecho, la fórmula sigue siendo verdadera en S5C con cuantificadores posibilistas aunque hagamos de E una constante primitiva, estipulando que es verdadera en cada mundo w de exactamente las cosas que existen en w. Pero en S5V con cuantificadores actualistas, $(\forall x)\, Ex$ es inválida, lo mismo que $(\forall x)\, Ex$ –considérese una interpretación en la que para algún u, D_u sea un subconjunto propio de D_{w*}–. Sin embargo, en S5V con cuantificadores posibilistas, el *status* de la fórmula, si «Ex» se considera definida, depende de si la identidad comporta existencia. Si la comporta, entonces $(\forall x)\, Ex$ es inválida, puesto que un objeto en D satisface $(\exists y)(y = x)$ en w sólo si ese objeto existe en w, mientras que si la identidad no comporta existencia la fórmula es válida.

La interacción de las diversas opciones es también evidente en la evaluación de dos esquemas famosos: la *fórmula de Barcan*, $\Diamond(\exists x)\varphi x \supset (\exists x)\Diamond\varphi x$, y su conversa $(\exists x)\Diamond\varphi x \supset \Diamond(\exists x)\varphi x$. En S5C con «$Ex$» definido o primitivo, los dos esquemas son válidos, pero en S5V con cuantificadores actualistas fallan los dos. En el segundo caso, si sustituimos $\neg E$ por φ en la conversa de la fórmula de Barcan obtenemos un condicional cuyo antecedente vale en w^* si hay un u tal que D_u es un subconjunto propio de D_{w*}, pero cuyo consecuente es lógicamente falso. La fórmula de Barcan falla cuando hay un mundo u tal que D_u no es un subconjunto de D_{w*} y la condición φ es verdadera de algún objeto no real en u y no lo es de ningún objeto real. En tal caso $\Diamond(\exists x)\varphi$ vale en w^* mientras que $(\exists x)\Diamond\varphi x$ falla en ese mismo mundo. Sin embargo, si se exige que los predicados atómicos comporten existencia, entonces las instancias de la conversa de la fórmula de Barcan en las que φ es atómica son válidas. En S5V con cuantificadores posibilistas son válidas todas las instancias de los dos esquemas, puesto que los prefijos $(\exists x)\Diamond$ y $\Diamond(\exists x)$ corresponden a $(\exists x)(\exists w)$ y $(\exists w)(\exists x)$, que son equivalentes (con cuantificadores actualistas, los prefijos corresponden a $(\exists x \in D_{w*})$ y $(\exists w)(\exists x \in D_w)$, que no son equivalentes si D_w y D_{w*} no son el mismo conjunto).

Finalmente, en S5V con cuantificadores actualistas, las reglas normales de introducción y eliminación de los cuantificadores necesitan reajustes. Supóngase que c fuera el nombre de un objeto que no existe realmente; entonces $\neg Ec$ sería verdadera y $(\exists x)\neg Exn$ falsa. Las reglas cuantificacionales tienen que ser las de la lógica libre: exigimos Ec & φc antes de inferir $(\exists v)\varphi v$ y $Ec \supset \varphi c$, lo mismo que las restricciones habituales para $\forall$I antes de inferir $(\forall v)\varphi v$.

Véase también **CONTINGENTE, ESENCIALISMO, INTUICIONISMO MATEMÁTICO, LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, MUNDOS POSIBLES.**

GFo

LÓGICA MODAL DE PROGRAMAS, véase **LÓGICA DINÁMICA.**

LÓGICA MULTIVALUADA, lógica en la que se rechaza el principio de bivalencia, consistente en afirmar que toda proposición es verdadera o falsa. Hay dos formas posibles de rechazar este principio: el modo veritativo-funcional (el de la lógica multivaluada propiamente dicha), donde las proposiciones pueden tomar muchos otros valores diferentes de verdadero y falso y los cuales son funcionalmente determinados por los valores de sus componentes, y otro modo en el que se considera la ausencia de valores de verdad, y en el cual los únicos valores de verdad son verdadero y falso y hay proposiciones que no tienen ninguno de ellos. Los valores que tienen, o dejan de tener, no están determinados por los valores o ausencia de valor de sus constituyentes.

La lógica multivaluada tiene sus orígenes en la obra de Łukasiewicz y Post (independientemente) alrededor de la década de 1920 a través de los primeros desarrollos de las tablas de verdad como método semántico. La motivación filosófica de Łukasiewicz para definir su cálculo trivaluado era la de poder manejar proposiciones cuyo valor de verdad estaba abierto o era «posible» –por ejemplo, proposiciones acerca del futuro–. Su propuesta consistía en tomar un tercer valor de verdad. Sea 1 el valor que representa la verdad, 0 falsedad, y sea 1/2 el tercer valor. Se tomarán $\neg$ (no) y $\rightarrow$ (implicación) como primitivos, resultando entonces que $v(\neg A) = 1 - v(A)$ y $v(A \rightarrow B) = \min(1, 1 - v(A)) + v(B))$. Estas valuaciones se pueden presentar como:

$\rightarrow$	0	1/2	1	$\neg$
0	1	1	1	1
1/2	1/2	1	1	1/2
1	0	1/2	1	0

Łukasiewicz generalizó esta idea en 1922 para dar cabida, en primer lugar, a cualquier número finito de valores y, finalmente, a un número infinito, incluso a un infinito continuo (entre 0 y 1). En este caso ya no se puede hacer uso de matrices, pero las fórmulas indicadas más arriba sí tienen aún aplicación. Wajsberg axiomatizó el cálculo introducido por Łukasiewicz en 1931. En 1953 Łukasiewicz publicó una lógica modal tetravaluada de carácter extensional.

En 1921 Post presenta un cálculo *m*-valuado con valores 0 (verdad),... *m*-1 (falsedad) y matrices definidas sobre ¬ y ∨ (o): $v(\neg A) = 1 + v(A)$ (módulo *m*) y $v(A \vee B) = \min(v(A), v(B))$. Si se traduce esto al mismo formato anterior con el fin de obtener las oportunas comparaciones se obtienen las siguientes matrices (con 1 para representar la verdad y 0 la falsedad):

→	0	1/2	1	¬
0	1	1	1	1
1/2	0	1/2	1	0
1	1/2	1/2	1	1/2

El peculiar carácter cíclico de ¬ hace que el sistema de Post sea difícil de interpretar –no obstante, aún ofreció un cálculo en términos de secuencias formadas por proposiciones clásicas–. Una motivación algo diferente es la que conduce al sistema con tres valores desarrollado por Bochvar en 1939, a saber, encontrar una solución para las paradojas lógicas (Łukasiewicz había indicado previamente que su sistema trivaluado se encontraba libre de antinomias). El tercer valor es indeterminado (por tanto, se puede sostener que el sistema de Bochvar está orientado a la ausencia de valores de verdad) y cualquier combinación de un valor de verdad genuino con indeterminado es a su vez indeterminado; en los restantes casos, los valores son los clásicos. De este modo para ¬ y → se obtiene, siendo 1, 1/2 y 0 como antes:

→	0	1/2	1	¬
0	1	1/2	1	1
1/2	1/2	1/2	1/2	0
1	1/2	1/2	1	1/2

Para desarrollar una lógica multivaluada hace falta ofrecer una caracterización de la noción de *tesis,* o verdad lógica. El modo habitual de dejar esto claro en una lógica de estas características consiste en separar los valores en designados y no designados. Esto reintroduce ciertamente la bivalencia, aunque ahora en la forma: toda proposición es o bien designada, o bien no designada. De este modo, en el esquema adoptado por Łukasiewicz, 1 (verdad) es el único valor designado; en Post, cualquier segmento incial del tipo 0,... $n - 1$, siendo $n < m$ (0 como verdad). En general, siempre se puede considerar que los distintos valores de verdad designados son tipos de verdad, o formas en las que una proposición puede ser verdadera, y que los no designados son, a su vez, modos en los que puede ser falsa. Por ejemplo, $p \rightarrow p$ es una tesis para Łukasiewicz, pero $p \vee \neg p$ no lo es.

En cualquier caso, ciertas matrices pueden llegar a no generar verdades lógicas por este procedimiento, por ejemplo, las matrices de Bochvar arrojan el valor 1/2 para cada fórmula que tenga alguna de sus variables indeterminadas. Si tanto 1 como 1/2 fueran designados, entonces todas las tesis de la lógica clásica serían tesis aquí también, pero si sólo es designado el valor 1, entonces no hay tesis en absoluto. De este modo se pierde por completo la diferencia con la lógica clásica. La solución que encuentra Bochvar consiste en añadir una aserción y una negación externas. Pero esto conduce, a su vez, a socavar la motivación filosófica del sistema, si la negación externa se usa, por ejemplo, en una paradoja del tipo de la de Russell.

Una alternativa consiste en concentrarse en la relación de consecuencia: *A* es una consecuencia de un conjunto de fórmulas *X* si para cada asignación de valores, o bien ningún miembro de *X* es designado, o bien *A* es designado. La relación de consecuencia de Bochvar (con 1 como único valor designado) resulta de restringir la relación clásica de consecuencia de modo tal que toda variable en *A* ocurra en algún miembro de *X*.

Hay poca dificultad técnica en la extensión de la lógica multivaluada a la lógica de predicados y cuantificadores. Por ejemplo, en la lógica de Łukasiewicz $v(\forall xA) = \min\{v(A(a/x)): a \in D\}$, donde *D* es algún conjunto de constantes cuya asignación agota el dominio. Esto permite interpretar el cuantificador universal como una conjunción «infinita».

En 1965, Zadeh introdujo la idea de *conjunto difuso* para aquel cuya relación de pertenencia admite indeterminación: se trataría de una función en el intervalo [0, 1], donde 1 significa pertenencia y 0 no pertenencia. Una aplicación filosófica de esta teoría es al caso de las paradojas conocidas como sorites, como, por ejemplo, la del montón. En vez de insistir en la existencia de una nítida distinción entre el número de granos que diferencian un montón y algo que no lo es, o entre el rojo, por ejemplo, y el amarillo, se puede introducir un espectro de indeterminación, en la medida en que la aplicación definida de un concepto puede derivar en otras menos claras.

No obstante, muchos han encontrado la idea de asignar otros valores definidos distintos de la verdad y la falsedad como algo poco intuitivo y han intentado, en lugar de esto, desarrollar esquemas

que analicen la ausencia de valor. Una aplicación de esta idea es la que se encuentra en las matrices fuertes y débiles de Kleene de 1938. La motivación que anima a Kleene es la de desarrollar una lógica de las funciones parciales. Para ciertos argumentos, estas funciones dejan de asignar un valor; no obstante, la función puede ser extendida de modo que asigne posteriormente un valor donde antes no establecía ninguno. El requisito impuesto por Kleene es, por ello, que las matrices fueran regulares: no hay ninguna combinación en la que un valor definido pueda ser cambiado, y, además, en los casos de valores definidos las matrices son clásicas. Las matrices débiles son como las de Bochvar. Las matrices fuertes arrojan lo siguiente (con 1 para verdadero, 0 para falso y *u* para indeterminado):

→	0	*u*	1	¬
0	1	1	1	1
u	*u*	*u*	1	*u*
1	0	*u*	1	0

Un tratamiento alternativo de la ausencia de valor de verdad es el que ofrece Bas van Fraassen en la década de 1960. Supongamos que $v(A)$ es indefinido si $v(B)$ está indefinido, siendo *B* cualquier subfórmula *B* de *A*. Denomínese extensión clásica de una asignación de valores de verdad a cualquier asignación que respeta los valores 0 y 1 anteriores y asigna un 0 o un 1 cuando *v* no asignan valor alguno. Entonces es posible definir una *supervaluación w* sobre *v* como: $w(A) = 1$ si el valor de *A* en todas las extensiones clásicas de *v* es 1, 0 si es 0, e indefinido en otro caso. *A* es válida si $w(A) = 1$ para toda supervaluación *w* (sobre valuaciones arbitrarias). Por este método, la ley de tercio excluso, por ejemplo, resulta ser válida, ya que posee el valor 1 en toda extensión clásica de cualquier valuación parcial. Van Fraassen presentó múltiples aplicaciones de la técnica de supervaluaciones. Una de ellas es la lógica libre en la cual se admiten términos vacíos.

Véase también LÓGICA LIBRE, VAGUEDAD.

SLR

LÓGICA NO MONÓTONA, lógica que no es monótona, es decir, en términos de la teoría de la demostración, que no cumple la condición de que para cualesquiera enunciados $v_1,..., v_n, \varphi, \psi$, si «$v_1,..., v_n \vdash \varphi$» entonces para cualquier ψ, «$v_1,..., v_n, \psi \vdash \varphi$». (Dicho de otro modo, si Γ es una colección de enunciados $v_1,..., v_n$, en una lógica monótona vale que si «$\Gamma \vdash \varphi$» entonces, para cualquier ψ, «$\Gamma, \psi \vdash \varphi$», y análogamente en otros casos.). Una lógica no monótona es una lógica con la siguiente propiedad: para algún Γ, algún ψ y algún φ, «$\Gamma \vdash_{LNM} \psi$» pero «$\Gamma, \varphi \nvdash_{NML} \psi$». Una lógica así es una lógica débilmente no monótona. En una lógica fuertemente no monótona, puede suceder, de nuevo para algún Γ, algún ψ y algún φ, que siendo Γ y $\Gamma \wedge \varphi$ consistentes, «$\Gamma, \psi \vdash_{LNM} \neg\varphi$».

Una motivación primaria (entre los investigadores en IA) para la lógica no monótona o el razonamiento revisable, tan evidente en el razonamiento de sentido común, es producir una máquina que represente el razonamiento por defecto o el razonamiento revisable. El interés por el razonamiento revisable se extiende de inmediato a la epistemología, la lógica y la ética.

Las exigencias de los asuntos prácticos requieren saltar a conclusiones que están más allá de la evidencia disponible, realizando asunciones. Al hacerlo a menudo erramos y debemos retractarnos de nuestras conclusiones, extraídas bajo nuestras asunciones, revisando nuestras creencias. En el ejemplo corriente en la literatura, Piolín es un pájaro y todos los pájaros vuelan, excepto los pingüinos y avestruces. ¿Vuela Piolín? Bajo ciertas presiones podemos tener que adoptar una creencia a este respecto. Tras descubrir que Piolín es un pingüino, puede que tengamos que retractarnos de nuestra conclusión. Cualquier representación del razonamiento revisable tiene que capturar la no monotonía de esta forma de razonamiento. La lógica no monótona es un intento de lograrlo dentro de la lógica misma –añadiendo reglas de inferencia que no preservan la monotonía–.

Aunque los asuntos prácticos nos exigen efectuar razonamientos revisables, el mejor modo de tratar la no monotonía puede no ser añadir reglas de inferencia no monótonas a la lógica estándar. Lo que se pierde en tales sistemas puede suponer un coste excesivo: pérdida del teorema de deducción y de una noción coherente de consistencia. Por tanto, el reto de la lógica no monótona (o del razonamiento revisable en general) es desarrollar una manera rigurosa de representar la estructura del razonamiento no monótono sin perder o abandonar las propiedades históricamente ganadas de la lógica monótona (estándar).

Véase también INTELIGENCIA ARTIFICIAL, LÓGICA POR DEFECTO, REVISABILIDAD.

FA

LÓGICA ORDINAL, medio de asociar efectiva y uniformemente una lógica (entendiendo por tal un sistema formal axiomático) S_a con cada notación ordinal constructiva *a*. La notación y terminología fue introducida por Alan Turing en su artículo «Systems of logic based on ordinals» (1939). El objetivo de Turing era superar la incompletitud de los sistemas formales descubierta por Gödel en 1931, mediante la adjunción sucesiva, transfinitamente iterada, de principios indemostrables pero correctos. Por ejemplo, según el segundo teorema de incompleti-

tud de Gödel, todo sistema formal efectivamente presentado S que contenga un mínimo de la teoría de números elemental, si es consistente no puede demostrar la proposición aritmética puramente universal Con_s que expresa la consistencia de *S* (mediante una numeración de Gödel de las expresiones simbólicas), aunque Con_s es correcta. Sin embargo, puede suceder que el resultado S' de añadir Con_s a S sea inconsistente. Esto no sucedería si todo enunciado puramente existencial demostrable en S fuese correcto; llamemos (*E-C*) a esta condición. Entonces si S satisface (*E-C*) también lo hace $S' = S + Con_s$. *S'* sigue siendo incompleta por el teorema de Gödel, aunque es más completa que S. Está claro que el paso de *S* a *S'* puede iterarse cualquier número finito de veces, comenzando con cualquier S_0 que satisfaga (*E-C*), para formar $S'_0 = S_1$, $S'_1 = S_2$, etc. Pero este procedimiento también puede extenderse transfinitamente, identificando S_ω con la unión de los sistemas S_n para $n = 0, 1, 2,...$ y a continuación $S_{\omega+1} = S'_\omega$, $S_{\omega+2} = S'_{\omega+1}$, etc. La condición (*E-C*) se preserva a lo largo de todo el proceso.

Para ver hasta dónde pueden iterarse este y otros procedimientos de extensión efectivos de cualquier sistema S efectivamente presentado a otro sistema S', se necesita la noción de conjunto de notaciones de ordinales constructivos, debida a Alonzo Church y Stephen C. Kleene en 1936. *O* es un conjunto de números naturales, y cada *a* de *O* denota a un ordinal α, que se escribe $|a|$. En *O* hay una notación para 0, y con cada *a* de *O* va asociada en *O* una notación *sc(a)*, de manera que $|sc(a)| = |a| + 1$. Finalmente, si *f* es un número de una función efectiva $\{f\}$ tal que para cada *n*, $\{f\}(n) = a_n$ está en *O* y $|a_n| < |a_{n+1}|$, entonces se tiene una notación l (*f*) en *O* con $|l(f)| = lim_n |a_n|$.

Para principios de extensión de *S* a *S'* bastante efectivos y para cualquier S_0 dado, puede asociarse con cada *a* de *O* un sistema formal S_a, satisfaciéndose $S_{sc(a)} = S'(a)$ y $Sl_{(f)}$ = la unión de los $S_{\{f\}(n)}$ para $n = 0, 1, 2,...$ Sin embargo, como puede haber varias notaciones para cada ordinal constructivo, esta lógica ordinal puede no ser invariante, en el sentido de que puede no cumplirse que si $|a| = |b|$ entonces S_a y S_b tienen las mismas consecuencias. Turing demostró que una lógica ordinal no puede ser a la vez completa con respecto a los enunciados puramente universales verdaderos e invariante. Usando un procedimiento de extensión por principios de reflexión de teoría de la demostración, construyó una lógica ordinal que *es* completa con respecto a los enunciados puramente universales verdaderos, y por tanto no es invariante. (La historia de éste y otros trabajos posteriores en lógica ordinal está contada por el autor de estas líneas en «Turing in the land of *O*(*z*)» en *The Universal Turing Machine: A Half Century Survey*, compilado por Rolf Herken en1988.)

Véase también PRINCIPIOS DE REFLEXIÓN, TEOREMA DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.

SF

LÓGICA PLEOMETÉTICA, véase **LÓGICA PLURALITIVA.**

LÓGICA PLURALITATIVA, o lógica pleonetética, la lógica de «varios», «la mayoría», «pocos» y términos similares (incluidos «cuatro de cinco», «en torno a un 45 por 100», etc.). Considérese:

1) «Casi todos los *F* son *G*»
2) «Casi todos los *F* no son *G*»
3) «La mayoría de los *F* son *G*»
4) «La mayoría de los *F* no son *G*»
5) «Muchos *F* son *G*»
6) «Muchos *F* no son *G*»

1), es decir «Pocos *F* no son *G*», y la 6) son contradictorias, lo mismo que la 2) y la 5) y la 3) y la 4). La 1) y la 2) no pueden ser simultáneamente verdaderas (es decir, son contrarios), como tampoco la 3) y la 4), mientras que la 5) y la 6) no pueden ser simultáneamente falsas (es decir, son subcontrarias). Además 1) entraña 3), que entraña 5), y 2) entraña 4), que entraña 6). Así 1)-6) forman un «cuadrado de la oposición» generalizado (que encaja en el estándar).

A veces se dice que la proposición 3) es verdadera si más de la mitad de los *F* son *G*, pero eso hace a «la mayoría» innecesariamente preciso, puesto que «la mayoría» no significa literalmente «más de la mitad». Aunque muchos términos pluralitativos son vagos, sus interrelaciones son lógicamente precisas. De nuevo, puede definirse «muchos» como «Hay al menos *n*» para algún *n* fijo, o por lo menos relativo al contexto. Pero eso no sólo erosiona la vaguedad, sino que tampoco funciona para dominios arbitrariamente grandes e infinitos.

«Pocos», «la mayoría» y «muchos» son cuantificadores binarios, una variedad de cuantificadores generalizados. Un cuantificador unario, como los cuantificadores estándar «algún» y «todo», connota una propiedad de segundo nivel, por ejemplo, «Algo es *F*» significa «*F* tiene una instancia», y «todos los *F* son *G*» significa «*F* y no-*G* no tienen una instancia». Un cuantificador generalizado connota una relación de segundo nivel. «La mayoría de los *F* son *G*» connota una relación binaria entre *F* y *G*, que no puede ser reducida a ninguna propiedad de un compuesto veritativo-funcional de *F* y *G*. De hecho, ninguno de los términos pluralitativos estándar puede definirse en lógica de primer orden.

Véase también CUADRADO DE LAS OPOSICIONES, LÓGICA FORMAL, VAGUEDAD.

SLR

LÓGICA POLACA, lógica como investigación, clarificada y enseñada en Polonia entre 1919 y 1939. En el periodo de entreguerras, los colegas Jan Łukasiewicz, Tadeusz Kotarbiński y Stanisław Leśniewski, ayudados por estudiantes que más tarde se convertirían en colaboradores como Alfred Tarski, Jerzy Słupecki, Stanisław Jaskowski y Bolesław Sobociński, además de matemáticos de Varsovia y filósofos de otros lugares, como Kasimir Adjukiewicz y Tadeusz Czezowski, hicieron de Varsovia un centro internacionalmente reconocido de investigación en lógica, metalógica, semántica y fundamentos de la matemática. La «escuela» de Varsovia dominó también la filosofía polaca, haciendo de Polonia el país que introdujo la lógica moderna incluso en los centros de enseñanza media.

Los tres fundadores se doctoraron en Lvov con Kasimir Twardowski (1866-1938), mentor de los pensadores más destacados de la Polonia independiente del periodo de entreguerras. Al llegar de Viena para tomar posesión de la cátedra de Filosofía con veintinueve años, Twardowski tuvo que elegir entre concentrarse en su propia investigación u organizar el estudio de la filosofía en Polonia. Al dedicar su vida a tareas comunitarias, se convirtió en el fundador de la moderna filosofía polaca.

La distinción informal de Twardowski entre concepciones distributivas y colectivas influyó en la clasificación de la filosofía y de las ciencias y anticipó las axiomatizaciones formales de Leśniewski de la ontología y la mereología, respectivamente. Otra herencia común importante para la lógica polaca fue la insistencia de Twardowski en la ambigüedad proceso-producto. Aplicó la distinción para desambiguar «significado» y refinar la descripción de su maestro Brentano de los actos mentales como eventos significativos («intencionales»), diferenciando 1) lo que *quiere decir* o «pretende» el acto, su noema objetivo u «objeto intencional» noemático, de 2) su *significado* noético o «contenido» subjetivo correspondiente, la estructura o característica correlacionada por la que «pretende» su «objeto» u «objetivo» –esto es, *dice que* tal y cual (es así)–.

Las enseñanzas de Twardowski –sobre todo el cuidadoso análisis de los «contenidos» y «objetos» de los actos mentales– contribuyeron a la teoría de los objetos de Meinong, y lo vinculan, además de a la fenomenología de Husserl y la «gramática filosófica» de Anton Marty, con la «psicología descriptiva» de su maestro común, el aristotélico y empirista escolástico Bretano y, así, con las fuentes de los movimientos analíticos de Viena y Cambridge. Las clases de Twardowski sobre la lógica filosófica del contenido y el juicio prepararon el terreno para la semántica científica, sus referencias al álgebra booleana abrieron la puerta a la lógica matemática y su idea fenomenológica de una teoría general de los objetos anunció la ontología de Leśniewski. El carácter mayéutico de Twardowski, su integridad, conocimiento de las tradiciones filosóficas y el duro aprendizaje (sus clases empezaban a las 6), unidos a su defensa realista de la teoría clásica aristotélica de la verdad como correspondencia frente al «irracionalismo», al dogmatismo, al escepticismo y al psicologismo, influyeron en muchos de sus discípulos, que se convirtieron en líderes del pensamiento polaco en distintos campos. Pero más influyente que cualquier doctrina fue su ideal rigorista de la filosofía como una disciplina científica estricta de crítica y análisis lógico, definición precisa y clarificación conceptual. La suya fue una escuela no de *doctrina,* sino de *método*. Manteniendo esta herencia metodológica común de maneras divergentes y animados a aprender más lógica matemática que la que sabía el mismo Twardowski, sus estudiantes de lógica cayeron pronto bajo la influencia de la crítica de Frege y Husserl del psicologismo en lógica, las investigaciones lógicas de Husserl y la reconstrucción lógica de la matemática clásica de Frege, Schröder, Whitehead y Russell.

Como agregado en Lvov desde 1908 hasta su nombramiento para Varsovia en 1915, Łukasiewicz introdujo la lógica matemática en Polonia. Para Leśniewski, recién llegado de estudiar en Alemania y entusiasta de la filosofía del lenguaje de Marty, la influyente *Crítica* de 1910 de Łukasiewicz del principio aristotélico de contradicción fue en 1911 una «revelación». Entre otras cosas, revelaba paradojas como la de Russell, que le preocuparon en los siguientes once años como refutación lógica de la teoría platónica de la abstracción de Twardowski, desarrollando sus propias soluciones y que, influido además por Leon Chwistek, e hizo crecer rápidamente la influencia de Hans Cornelius y Leon Petraźcki, y le llevó a desarrollar sus propios fundamentos «constructivamente nominalistas».

En 1919 Kotarbiński y Leśniewski se reunieron con Łukasiewicz en Varsovia, en donde atrajeron a estudiantes como Tarski, Sobociński y Słupecki en una primera generación, y Andrejz Mostowski y Czesław Lejewski, en la siguiente. Cuando llegó la guerra, los supervivientes se dispersaron y los metalógicos Morchaj Wajsberg, Moritz Presburger y Adolf Lindenbaum fueron asesinados o hechos «desaparecer» por la Gestapo. Łukasiewicz se concentró progresivamente en la historia de la lógica (sobre todo en la reconstrucción de la lógica de Aristóteles y de los estoicos) y en los problemas deductivos concernientes a la silogística y la lógica proposicional. Su idea de demostrabilidad lógica y el desarrollo de cálculos trivaluados o multivaluados y modales reflejaban sus simpatías indeterministas en los intercambios prebélicos con Kotarbiński y Leśniewski acerca del *status* de las verdades (¿eter-

nas, sempiternas o ambas cosas?), en especial por lo que respecta a los futuros contingentes. Leśniewski se concentró en el desarrollo de sus sistemas *lógicos*. Dejó la elaboración de varias de sus intuiciones metalógicas y semánticas seminales a Tarski, quien, pese a una inclinación divergente a simplificar las deducciones metamatemáticas usando postulados, compartía con Leśniewski, Łukasiewicz y Adjukiewicz la convicción de que sólo los lenguajes formalizados pueden convertirse en objetos lógicamente consistentes *e* instrumentos de investigación científica rigurosa. Kotarbiński se apoyó en la lógica de la predicación de Leśniewski para defender su «reísmo» (como *una* de las posibles aplicaciones de la ontología de Leśniewski), para facilitar su programa «concretista» para traducir las abstracciones a términos más concretos, y para racionalizar su descripción «imitacionista» de los actos mentales o disposiciones. Heredando de Twardowski el papel de líder y educador cultural, Kotarbiński popularizó los logros lógicos de sus colegas en, por ejemplo, su substancial tratado de 1929 sobre la teoría del conocimiento, la lógica formal y la metodología de la ciencia. Esta obra se convirtió en lectura obligatoria para los estudiantes serios y junto con los lucidos libros de texto de Łukasiewicz y Adjukiewicz aumentó el nivel de la discusión filosófica en Polonia. Jaskowski publicó un sistema de «deducción natural» según el método de supuestos practicado por Leśniewski desde 1919. Adjukiewicz basó su sintaxis en la gramática lógica de Leśniewski y por sus atinadas críticas influyó en las formulaciones «reístas» y «concretistas» de Kotarbiński.

Siendo el más próximo en Polonia al positivismo lógico del Círculo de Viena, Adjukiewicz introdujo una nueva sofisticación en la filosofía del lenguaje y de la ciencia con su examen del papel de las convenciones y postulados de significado en la teoría científica y en el lenguaje, distinguiendo reglas de significado axiomáticas, deductivas y empíricas. Sus análisis convencionalistas, dinámicos y refinados, de las teorías, los lenguajes, las «visiones del mundo», la sinonimia, la traducción y la analiticidad y su clarificación filosófica por medio de paráfrasis anticipan ideas de Carnap, Feigl y Quine. Pero los pensadores polacos, más allá de su herencia metodológica común y su adhesión general a la lógica extensional, compartían poco doctrinalmente y en sus intercambios con los positivistas de Viena permanecieron «demasiado sobrios» (decía Łukasiewicz) para unirse a dramáticos manifiestos antimetafísicos. Lo mismo que Twardowski, fueron críticos con las formulaciones tradicionales, tratando no de *proscribir* sino de *reformar* la metafísica, reformulando las cuestiones con la claridad suficiente para avanzar en la comprensión. De hecho, con la excepción de Chwistek, el matemático Jan Ślezyński y los historiadores I. M. Bocheński, Z. A. Jordan y Jan Salamucha, además del fenomenólogo Roman Ingarden, las figuras clave de la lógica polaca fueron siempre descendientes filosóficos de Twardowski.

Véase también KOTARBIŃSKI, LEŚNIEWSKI, ŁUKASIEWICZ.

ECL

LÓGICA POR DEFECTO, sistema formal para razonar por defecto desarrollado por Raymond Reiter en 1980. Los razonamientos por defecto de Reitter tienen la forma: «$P{:}MQ_1,..., MQ_n/R$», que debe leerse: «Si se opina que P y Q_1,... Q_n son consistentes con el resto de las opiniones o creencias, entonces debe creerse que R». El hecho de si una proposición es consistente con el resto de las opiniones que uno sostiene depende de qué otros razonamientos por defecto se hayan aplicado ya. Dados los razonamientos $P{:}MQ/Q$ y $R{:}M\neg Q/\neg Q$ y los hechos P y R, la aplicaciópn del primero de estos razonamientos lleva a Q, mientras que la aplicación del segundo lleva a $\neg Q$. De este modo, la aplicación de cualquiera de los dos bloquea la aplicación del otro. Por tanto, una teoría por defecto siempre tiene diversas extensiones por defecto.

Razonamientos normales por defecto que tienen la forma $P{:}MQ/Q$ y que resultan útiles para representar casos simples de razonamiento no monótono, son inadecuados para casos más complejos. Reiter ofrece una teoría de la demostración relativamente elegante para teorías normales por defecto y consigue establecer que toda teoría normal por defecto tiene al menos una extensión.

Véase también LÓGICA NO MONOTÓNA, REVISABILIDAD.

DN

LÓGICA PRÁCTICA, véase **LÓGICA INFORMAL.**

LÓGICA RELEVANTE, cualquier lógica de un conjunto de lógicas y filosofías de la lógica unidas por su insistencia en que las premisas de una inferencia válida tienen que ser pertinentes para la conclusión. La lógica estándar, clásica, acepta inferencias que violan ese requisito, como el principio *ex contradictione quodlibet,* de una contradicción se sigue cualquier proposición. La lógica relevante tiene su génesis en un sistema de *strenge Implikation* publicado por Wilhelm Ackermann en 1956. La idea de Ackermann para rechazar la irrelevancia fue retomada y desarrollada por Alan Anderson y Nuel Belnap en una serie de artículos escritos entre 1959 y la muerte de Anderson en 1974. Los primeros sumarios extensos de esas investigaciones aparecieron bajo sus nombres, y los de varios colaboradores, en *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity (*vol. 1, 1975; vol. 2, 1992).

En el momento de la muerte de Anderson se estaba realizando un considerable esfuerzo investigador en lógica relevante, esfuerzo que ha proseguido después. Además de la unidad más bien vaga en torno a la idea de pertinencia de las premisas para la conclusión, hay un criterio técnico que se usa frecuentemente para identificar la lógica relevante, introducido por Belnap en 1960 y que realmente sólo es aplicable a lógicas proposicionales (el principal foco de atención hasta la fecha): una condición necesaria para la pertinencia es que las premisas y la conclusión compartan alguna variable (proposicional).

Inicialmente la atención se centró en los sistemas E de *entrañamiento* y T de *entrañamiento en paquete (ticket entailment)*. Los dos son subsistemas del sistema S4 de C. I. Lewis de implicación estricta y de la lógica clásica veritativo-funcional (es decir, las consecuencias en E y T con «$\rightarrow$» son consecuencias en S4 con «⥽» y en lógica clásica con «$\supset$»). *A*demás del principio *ex contradictione quodlibet*, probablemente la inferencia rechazada más notable es el silogismo disyuntivo (SD) para la disyunción extensional (que es equivalente a la separación para la implicación material): $A \vee B, \neg A \ \therefore\ B$. La razón es inmediata, supuesta la aceptación de las reglas de simplificación y adición: la simplificación nos lleva de $A \ \& \ \neg A$ a cada coyunto, y la adición convierte el primer coyunto en $A \vee B$. Si no se rechazase SD, se seguiría el principio *ex contradictione quodlibet.*

Desde finales de los sesenta, el interés se ha desplazado al sistema R de *implicación relevante,* que añade la permutación a E, a los sistemas con amalgama (*mingle*) que entienden E y R con la *ley de amalgama* $A \rightarrow (A \rightarrow A)$, y a las lógicas sin contracción, que además rechazan la contracción, que puede formularse como $(A \rightarrow (A \rightarrow B)) \rightarrow (A \rightarrow B)$. R sin contracción (RW) difiere de la lógica lineal, muy estudiada recientemente en ciencia de la computación, sólo porque acepta la distributibividad de «&» con respecto a «v», que la última rechaza.

Como la lógica lineal, la lógica relevante contiene conectivas veritativo-funcionales y conectivas no-veritativo-funcionales. A diferencia de la lógica lineal, sin embargo, R, E y T son indecidibles (un rasgo inusual entre las lógicas proposicionales). Ese resultado no fue obtenido hasta 1984. A principios de la década de 1970 se dotó de semánticas de mundos a las lógicas relevantes, por parte de varios autores que trabajaban independientemente. También tienen formulaciones axiomáticas, en deducción natural y secuenciales (o consecuenciales). Un resultado técnico que ha llamado la atención ha sido la demostración de que aunque las lógicas relevantes rechazan SD, todas aceptan la *regla gama de Ackermann*: si $A \vee B$ y $\neg A$ son tesis, también lo es *B*. Un resultado reciente que ha resultado muy sorprendente es que la aritmética relevante (los postulados de Peano con la versión cuantificacional de R) no admite la regla gama.

Véase también IMPLICACIÓN, LÓGICA MODAL.

SLR

LÓGICA SIMBÓLICA, véase **LÓGICA FORMAL.**

LÓGICA TEMPORAL, extensión de la lógica clásica introducida por Arthur Prior (*Past, Present and Futur,* 1967), que supone el uso de los operadores P y F para los tiempos verbales pasado y futuro, o «era el caso que...» y «será el caso que...». La lógica clásica o matemática se desarrolló como una lógica de la verdad matemática inmutable y sólo puede aplicarse al discurso temporalizado recurriendo a una regimentación artificial inspirada en la física matemática, cuantificando sobre «tiempos» o «instantes». Así «Habrá sido el caso que *p*», que Prior representa como FP*p*, lo representa la lógica clásica como «Hay [existe] un instante *t* y hay [existe] un instante *t*» tal que *t* [es] posterior al presente y *t'* [es] anterior a *t*, y en *t*» [es] el caso que *p*», o $\exists t \exists t' (t_0 < t \wedge t' < t \wedge p(t'))$, donde los corchetes indican que los verbos han de entenderse atemporalmente. La motivación de Prior era en parte língüística (obtener una formalización menos alejada del lenguaje natural que la clásica) y en parte metafísica (evitar el compromiso ontológico con entidades como instantes). Se dedicó mucho esfuerzo a encontrar principios de lógica del tiempo verbal equivalentes a distintas afirmaciones clásicas sobre la estructura del orden antes-después de los instantes; por ejemplo, «Entre cualesquiera dos instantes hay otro instante» corresponde a la validez de los axiomas P*p* $\supset$ PP*p* y F*p* $\supset$ FF*p*. Usando F y P puede expresarse menos de lo que permite expresar la cuantificación explícita sobre instantes, y Hans Kamp y otros han introducido nuevos operadores para «desde» y «hasta» o «ahora» y «entonces». Estos operadores son especialmente importantes combinados con la cuantificación, como en «Cuando ocupaba el poder, todo lo que *ahora* se le reprocha *entonces* se le elogiaba».

Del mismo modo que el tiempo verbal está muy relacionado con el modo, la lógica temporal está muy relacionada con la lógica modal. (Si los modelos de Kripke para la lógica modal constan de un conjunto *M* de «mundos» y una relación *R* de *alternatividad* entre mundos, para la lógica temporal constan de un conjunto *I* de «instantes» y una relación *R* de *precedencia*. Así, los instantes proscritos de la sintaxis y la teoría de la demostración reaparecen en la semántica y la teoría de modelos.) Tiempo y modalidad aparecen en la cuestión de los futuros contingentes, y uno de los motivos de Prior

fue el deseo de tener un formalismo en el que las visiones de esta cuestión de los lógicos antiguos, medievales y los primeros modernos (de Aristóteles y su «combate naval de mañana» y Diodoro Crono y su «argumento maestro» a Peirce pasando por Ockham) pudieran representarse.

El precursor más importante de la obra de Prior sobre lógica temporal fue la de Jan Łukasiewicz sobre lógica multivaluada, motivada principalmente por el problema de los futuros contingentes. El aspecto también está relacionado con el tiempo y el modo, y también se han introducido modificaciones para representar esta categoría gramatical (evaluando las fórmulas con respecto a periodos y no a instantes temporales). Como la lógica modal, la lógica temporal ha sido intensivamente estudiada en ciencia de la computación teórica, sobre todo en conexión con los intentos de desarrollar lenguajes en los que las propiedades de los programas puedan expresarse y demostrarse; por ello se han desarrollado extensivamente variantes de la lógica temporal (con etiquetas como «lógica dinámica» o «lógica de procesos») por motivos más tecnológicos que filosóficos.

Véase también **FUTUROS CONTINGENTES, LÓGICA MULTIVALUADA.**

JBUR

LÓGICA TRIVALUADA, véase **LÓGICA MULTIVALUADA.**

LÓGICAS, PARADOJAS, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

LOGICISMO, doctrina que sostiene que las matemáticas, o al menos alguna porción significativa de las mismas, son parte de la lógica. Modificando la sugerencia de Carnap (in «The Logicist Foundation for Mathematics», publicado por vez primera en *Erkenntnis,* 1931), esta tesis puede ser considerada como la conjunción de otras dos, el *logicismo expresivo:* las proposiciones matemáticas son (o resultan ser expresiones alternativas de) proposiciones puramente lógicas; y el *logicismo derivacional:* los axiomas y teoremas de las matemáticas pueden ser derivados a partir de la pura lógica.

A continuación se ofrece un ejemplo esclarecedor procedente de la aritmética de los números naturales. Por un cuantificador de cardinalidad se entenderá todo aquel que sea expresable en la forma «hay exactamente... tantos *x*s tales que» que se resume en $\ulcorner(\ldots x),\urcorner$ con «...» se reemplaza la variable por un numeral. Estos cuantificadores se pueden expresar haciendo uso de los recursos de la lógica de primer orden con identidad; por ejemplo, «$(2x)Px$» es equivalente a «$\exists x \exists y[x \neq y \ \& \ \forall z[Pz \equiv (z=x \vee z=y)]]$», donde esta última expresión no contiene numerales u otro vocabulario específicamente matemático. Entonces, 2 + 3 = 5 es a buen seguro una verdad matemática. Podríamos considerar que lo que expresa es lo siguiente: si tomamos dos cosas y luego tres cosas, tenemos cinco cosas, que es una fórmula válida de segundo orden que no involucra otro vocabulario matemático:

$$\forall X \forall Y\,([(2x)Xx \wedge (3x)Yx \wedge \neg\exists x\,(Xx \wedge Yx)] \supset (5x)\,(Xx \vee Yx).$$

Además, esta fórmula resulta demostrable en cualquier fragmento formalizado de la lógica de segundo orden que contenga toda la lógica de primer orden con identidad e introducción-«∀» de segundo orden.

Pero, ¿en qué consiste una lógica?, y ¿qué es una derivación?, y ¿una derivación de pura lógica? Estas dudas hacen que siga estando vivo el problema de si alguna versión o modificación del logicismo puede ser verdadera.

Las presentaciones «clásicas» del logicismo se encuentran en el *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege y en los *Principia Mathematica* de Whitehead. Frege consideró la lógica como un fragmento formalizado de lógica de segundo orden enriquecida por la presencia de un operador capaz de formar términos singulares a partir de expresiones «incompletas», donde dicho término tiene como referencia la extensión de la expresión «incompleta» que a su vez se refiere a un concepto del nivel 1 (es decir, de tipo 1). El axioma 5 del *Grundgesetze* sirvió como un axioma de comprehensión que tiene como consecuencia la existencia de extensiones para conceptos fregeanos arbitrarios de nivel 1. En su famosa carta de 1901 Russell muestra que este axioma es inconsistente, desbaratando, de este modo, el programa original de Frege.

Ruseell y Whitehead consideraron que la lógica es un fragmento formalizado de una lógica ramificada de orden finito (esto es, tipo ω) con variables de orden superior que toman valores sobre funciones proposicionales apropiadas. Los *Principia* y sus otros escritos no permiten aclarar gran cosa esa última noción. Como defensa del logicismo expresivo los *Principia* tienen la siguiente peculiaridad: postulan una ambigüedad característica allí donde la matemática ingenua parece ser completamente clara; por ejemplo, cada tipo tiene su propio sistema de números naturales dos tipos más arriba. Como defensa del logicismo derivacional, los *Principia* resultan defectuosos debido al apoyo que reciben de tres axiomas, una versión del axioma de elección, y los axiomas de reducibilidad e infinito, cuya verdad es un asunto controvertido. La reducibilidad puede ser evitada eliminando la ramificación de la lógica (como sugirió Ramsey). Pero, incluso entonces, la aritmética de los números naturales si-

gue precisando el uso del axioma de infinito, que afirma que hay infinitos individuos (esto es, entidades del tipo 0). Aunque el axioma de infinito era «puramente lógico», es decir, contenía sólo expresiones lógicas, en su *Introduction to Mathematical Philosophy* (p. 141) Russell admite que «no puede ser considerado como verdadero por razones sólo de tipo lógico». Pero más adelante (pp. 194-195) olvida este dato y afirma: «Si hay aún alguien que no admite la identidad de la lógica y las matemáticas, podemos desafiarle pidiendo que indique en qué punto de las definiciones y derivaciones contenidas en los *Principia Mathematica* termina la lógica y empiezan las matemáticas. Será obvio, entonces, que la respuesta es arbitraria». La respuesta, «en la Sección 120, en la que se asume el infinito por primera vez», no es arbitraria. En los *Principia* Russell y Whitehead dicen del infinito que «prefieren adoptarlo como hipótesis» (vol. 2, p. 203). Tal vez suceda entonces que no consideraron el logicismo como algo que afirmase la identidad anterior, sino, más bien, una correspondencia: para cada enunciado φ de las matemáticas existe una correspondencia con un enunciado condicional de la lógica cuyo antecedente es el axioma de infinito y cuyo consecuente es una reformulación puramente lógica de φ.

Al margen de los problemas con las versiones «clásicas» del logicismo, si consideramos la lógica de orden superior (al menos segundo orden) como lógica, y si se reformula la tesis en términos de «cada área de las matemáticas es, o forma parte de, *una* lógica», entonces el logicismo aún está vivo.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, FREGE, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE CONJUNTOS.

HTH

LÓGICO, ATOMISMO, véase **RUSSELL.**

LÓGICO, CONDUCTISMO, véase **CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

LÓGICO, EMPIRISMO, véase **POSITIVISMO LÓGICO.**

LÓGICO, GRAFO, véase **PEIRCE.**

LÓGICO, MECANICISMO, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

LÓGICO, NOMBRE PROPIO, véase **RUSSELL.**

LÓGICO, SISTEMA, véase **SEMÁNTICA FORMAL, SISTEMA LÓGICO.**

LOGOCÉNTRICO, véase **DECONSTRUCCIÓN.**

LOGOI, véase **DECONSTRUCCIÓN, *LOGOS.***

LOGOS **(**plural: *logoi)* (griego, «palabra», «discurso», «razón»), término que posee los siguientes sentidos filosóficos fundamentales. 1) Regla, principio, ley. Así, por ejemplo, en el estoicismo el *logos* es el orden divino, mientras que en el neoplatonismo son las fuerzas reguladoras inteligibles que se presentan en el mundo sensible. El término llega así en el cristianismo a hacer referencia a la palabra de Dios, a la ejemplificación de su actuación en la creación, y en el Nuevo Testamento, a la persona de Cristo. 2) Proposición, doctrina, explicación, tesis, argumento. Aristóteles, por ejemplo, presenta un *logos* a partir de primeros principios. 3) Razón, razonamiento, la facultad de raciocinio, teoría abstracta (como algo opuesto a la experiencia), razonamiento discursivo (en oposición a la intuición). Platón, por ejemplo, utiliza el término en la *República* para referirse a la parte intelectual del alma. 4) Medida, relación, proporción, ratio. Aristóteles habla de *logoi* de las escalas musicales. 5) Valor, valía. Heráclito habla del hombre cuyo *logos* es mayor que el de otros.

RC

LOMBARDO, PEDRO, véase **PEDRO LOMBARDO.**

LONGINO (finales del siglo I d.C.), crítico literario griego, autor del tratado que lleva por título *De lo Sublime (Peri hypsous)*. La obra se atribuye a «Dionisos o Longino» en el manuscrito y actualmente se la datado como perteneciente a finales del siglo I d.C. El autor defiende la existencia de cinco fuentes para lo sublime en la literatura: *a)* grandeza de pensamiento y *b)* una profunda emoción, producto ambas de la propia «naturaleza» del escritor; *c)* las figuras retóricas, *d)* la nobleza y originalidad en el uso de las palabras y *e)* el ritmo y la eufonía en la dicción, productos éstos de las técnicas del arte. El capítulo relativo a la emoción falta en el texto. El tratado, con un espíritu aristotélico aunque entusiasta, arroja algo de luz sobre el efecto emocional de muchos de los grandes episodios de la literatura griega; destacan en especial sus comentarios acerca de Homero (cap. 9). Su defensa nostálgica de la independencia romántica, la grandeza de carácter y la imaginación en el poeta y en el orador en una época de gobierno dictatorial y somnolencia social es única y memorable.

Véase también ARISTÓTELES, ESTÉTICA.

DAR

LOS CUATRO LIBROS, grupo de textos pertenecientes a la corriente confuciana de pensamiento formado por el *Ta-hsüeh (La gran doctrina), Chung-Yung (La doctrina del humilde), Lun Yü (Analecta)* y

Meng Tzu (El Libro de «Mencio»). Los dos últimos contienen las enseñanzas de Confucio (siglos VI-V a.C.) y de Mencio (siglo IV a.C.), repectivamente. Los dos primeros son a su vez sendos capítulos del *Li-Chi (El libro de los ritos).* Chu Hsi (1130-1200) eligió estos textos por ser básicos para la formación confuciana y escribió influyentes comentarios sobre ellos. Estos textos constituyeron la base para las pruebas de ingreso en el servicio civil desde 1313 hasta 1905. El resultado de ello es la gran influencia que ejercieron tanto sobre el desarrollo del pensamiento confuciano como sobre la vida de China en general.

K-LS

LOTZE, RUDOLPH HERMANN (1817-1881), filósofo alemán e influyente representante dentro de la metafísica posthegeliana alemana. Lotze nació en Bautzen y estudió Medicina, Matemáticas, Física y Filosofía en Leipzig, donde trabajó como instructor, primero de Medicina y después de Filosofía. Sus primeros puntos de vista, expresados en su *Metaphysik* (1841) y su *Logik* (1843), se vieron influidos por C. H. Weisse, un destacado alumno de Hegel. Sucedió a J. F. Herbart como profesor de Filosofía en Gotinga, puesto que desempeñó desde 1844 hasta poco tiempo antes de su muerte. Entre 1856 y 1864 publica en tres volúmenes la que sería su obra más conocida, su *Mikrocosmus*. *Logik* (1874) y *Metaphysic* (1879) fueron publicadas como las dos primeras partes de una obra en tres volúmenes no finalizada y titulada *System der Philosophie*.

Aunque Lotze compartió las tendencias metafísicas y sistemáticas de sus predecesores en el idealismo, rechazó su intelectualismo favoreciendo en su lugar una atención a las sensaciones. Opinó que la metafísica debe respetar plenamente los métodos, resultados y supuestos «mecánicos» de las ciencias empíricas y consideró a la filosofía como el intento, nunca completo, de proponer y responder preguntas que surgen de la inevitable pluralidad de métodos e intereses que afectan a la ciencia, la ética y las artes. La afirmación según la cual las sensaciones nos descubren una relación con una deidad personal y con sus obras teleológicas en la naturaleza manifiestan un fuerte personalismo en el pensamiento de Lotze. Su influencia se aprecia en América en autores como J. Royce, Santayana, G. P. Bowne y James y en Inglaterra en Bosanquet y Bradley.

Véase también IDEALISMO, PERSONALISMO.

JPSU

LU HSIANG-SHAN (1139-1193), filósofo neoconfuciano chino caracterizado por su oposición a la metafísica de Chu Hsi. Para Lu la mente es autosuficiente en la realización de la visión confuciana del logro de la unidad y armonía del hombre y la naturaleza *(t'ien-jen ho-i)*. Mientras que Chu Hsi se centra en «seguir el camino del estudio y la investigación», Lu hace hincapié en «honrar la naturaleza moral» (de los seres humanos). Lu es una especie de idealista metafísico, como queda claro a partir de la afirmación en la que éste sostiene que «los asuntos del universo son mis propios asuntos» y de su actitud hacia los clásicos del confucianismo: «Si en nuestro estudio aprehendemos los fundamentos, entonces los seis clásicos [*El libro de las odas, El libro de la historia*, *El libro de los ritos*, *El libro de los cambios, El chou-li* y *Los anales de la primavera y el otoño*] serán mis notas a pie de página». El logro de la visión confuciana es en última instancia un asunto de auto-realización, con lo que anticipa una característica clave de la filosofía de Wang Yang-ming.

Véase también NEOCONFUCIANISMO.

ASC

LUCRECIO (99 ó 94-55 a.C.), poeta romano, autor de *De rerum natura,* un poema épico compuesto de seis libros. El principal interés de Lucrecio, como buen epicúreo ortodoxo, se encuentra en la función o incluso en aquellos aspectos más técnicos de la física y la filosofía que ayudan a obtener una paz emocional y a eliminar los miedos producidos por la religión popular. Cada uno de esos libros estudia algún aspecto particular de las teorías de la escuela al tiempo que suministra alguna otra guía elemental para el que es su destinatario, Memmio. Cada uno de ellos comienza con un poema alusivo y termina con un fragmento de considerable impacto emocional. La argumentación es adornada con ilustraciones obtenidas a partir de la observación personal, con frecuencia del mundo contemporáneo de la escena romana e italiana. El Libro I demuestra que nada existe salvo una infinidad de átomos que se mueven en un vacío infinito. Se inicia con un poema sobre el amor de Venus y Marte (una alegoría de la paz romana) y termina con una imagen de Epicuro como un conquistador que arroja la jabalina fuera del universo finito de los astrónomos geocéntricos. El Libro II prueba la caducidad de cada mundo finito; el Libro III, después de establecer eso mismo para el alma humana, termina con un himno en el que se defiende que no hay nada que sentir o que temer ante la muerte. La discusión sobre la sensación y el pensamiento en el Libro IV lleva a una especie de diatriba contra las tormentas provocadas por el deseo sexual. En el Libro V se discute sobre las formas y contenidos del mundo visible y termina con una teoría acerca de los orígenes de la civilización. El Libro VI está dedicado a las fuerzas que gobiernan los meteoros, seísmos, y otros fenómenos relacionados y termina con una descripción aterradora de la plaga que asoló Atenas en el 429 a.C. El final inesperadamente triste su-

giere que el poema no está completo (sorprende también la ausencia de dos temas destacados dentro de epicureísmo, la amistad y los dioses).

Véase también EPICUREÍSMO.

DAR

LUIS DE MOLINA, véase **MOLINA.**

LUKÁCS, GYÖRGY [GEORG] (1885-1971), filósofo marxista húngaro, conocido principalmente por su *Historia y conciencia de clase: estudios de dialética marxista* (1923). En 1918 se afilia al Partido Comunista Húngaro, con el cual tiene durante la mayor parte de su carrera una relación muy polémica. Durante algunos meses de 1919 actuó como Comisario de Educación en el gobierno de Béla Kun, hasta que se traslada a Viena y más tarde a Berlín. En 1933 huye de Hitler y se desplaza a Moscú donde permanece hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, momento en el que regresa a Budapest para ocupar un cargo como profesor de Filosofía en la Universidad. En 1956 es nombrado ministro de Cultura en el efímero gabinete de Imre Nagy. Esto le llevó a un breve exilio en Rumanía. Durante sus últimos años volvió a la enseñanza en Budapest y fue ampliamente reconocido por el gobierno húngaro. Una edición de sus *Obras Completas* se está elaborando tanto en húngaro como en alemán. También es conocido por su labor como crítico literario y por su reconstrucción del pensamiento del joven Marx.

Resulta conveniente dividir su obra en tres periodos: el premarxista, el estalinista y el postestalinista. Lo que da unidad a estos periodos y permanece constante en su obra son los problemas de la dialéctica y el concepto de totalidad. Hizo especial hincapié en la afirmación del marxismo relativa a la posibilidad de una unidad dialéctica entre sujeto y objeto. Esto es algo que habría de alcanzarse a través de la propia realización del proletariado y la consiguiente destrucción de la alienación económica en la sociedad y entendiendo que la verdad es una totalidad aún-por-realizar (en el periodo que se inicia tras la Segunda Guerra Mundial, este tema es recuperado por los teóricos de la praxis yugoslavos). El joven neokantiano que era Lukács presentó una teoría estética centrada en la subjetividad de la experiencia humana y la vacuidad de la experiencia social. Esto ha llevado a diversos filósofos franceses a afirmar que Lukács fue el primero de los grandes existencialistas del siglo XX, afirmación que él mismo negó. Más tarde llegaría a sostener que el realismo es el único modo correcto de interpretar la crítica literaria, ya que puesto que la humanidad está en el centro de cualquier discusión social, la forma depende del contenido, y el contenido de la política es fundamental para toda interpretación social e histórica de la literatura.

Desde un punto de vista histórico, la afirmación que más fama mereció dentro de los círculos marxistas viene de su observación según la cual la teoría marxista de la historia y de la consiguiente dominación de la economía sólo podía ser entendida adecuadamente si se admitía tanto la necesidad como la libertad de la humanidad. En *Historia y conciencia de clase* pone de manifiesto la gran deuda de Marx con la dialéctica hegeliana años antes de que se descubran los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx. Lukács afirma que este marxismo hegeliano es el modo correcto y ortodoxo de interpretación por encima y en contra de la versión soviética inspirada en Engels y basada en una dialéctica de la naturaleza. Su defensa de un retorno a la metodología de Marx enfatiza la primacía del concepto de totalidad. Es a través del uso que hace Marx de la dialéctica como resulta posible ver la sociedad capitalista como algo esencialmente cosificado y al proletariado como el auténtico sujeto de la historia y la única posible salvación para la humanidad. Toda verdad ha de ser vista en su relación con la misión histórica del proletariado. La propia concepción materialista de la historia de Marx ha de ser examinada a la luz del conocimiento de que dispone el proletariado. La verdad no es ya algo dado, sino que debe ser entendida en el proceso de desarrollo de la unión real de teoría y praxis: la totalidad de las relaciones sociales. Esta unión no ha de ser considerada como algún género de comprensión estadística, sino más bien como algo que se obtiene a través de la conciencia del proletariado y de la acción del partido en los que sujeto y objeto son la misma cosa (Karl Mannheim incluyó una versión modificada de esta teoría del relativismo social e histórico en su obra dedicada a la sociología del conocimiento). En Europa y América estos puntos de vista conducen al marxismo occidental. En la Europa del Este y en la Unión Soviética fueron, por contra, condenados. Si sucede que tanto lo que es objeto de conocimiento como el sujeto cognoscente son momentos de la misma cosa, entonces existe una relación dialéctica bidireccional y es imposible entender el marxismo en términos del movimiento unidireccional de la dialéctica de la naturaleza inspirada en Engels.

El ataque del comunismo sobre la figura de Lukács fue tan radical que éste se vio en la necesidad de escribir una apología de los puntos de vista oficiales acerca de Lenin. En *El joven Hegel y el problema de la sociedad capitalista* (1938), Lukács modifica sus puntos de vista aunque sigue sosteniendo un carácter común en la dialéctica de Hegel y Marx. Durante sus últimos años intentó in-

fructuosamente desarrollar una doctrina ética general. El único resultado positivo de ello fue un tratado de cerca de doscientas páginas sobre ontología social.

Véase también **MARXISMO, PRAXIS.**

JBI

ŁUKASIEWICZ, JAN (1878-1956), lógico y filósofo polaco que pasa por ser el miembro más reputado de la Escuela de Varsovia. El trabajo por el que es más conocido es su descubrimiento de las lógicas multivaluadas, pero también es responsable de la notación polaca libre de paréntesis, de la obtención de resultados de consistencia, completitud, independencia y de diversas axiomatizaciones de la lógica sentencial. Asimismo, se ocupó de rescatar la lógica estoica de las malas interpretaciones e incomprensiones de los primeros historiadores restituyéndola a su lugar original como la primera formulación de la teoría de la deducción. Por último, hay que mencionar su incorporación de la silogística aristotélica, tanto asertórica como modal, en un sistema deductivo en su obra *La silogística aristotélica desde el punto de vista de la moderna lógica formal*.

La reflexión sobre la discusión aristotélica acerca del carácter contingente del futuro que tiene lugar en el *De Interpretatione* llevan a Łukasiewicz en 1918 a postular un tercer valor de verdad, *posible*, a añadir a *verdadero* y *falso,* y a construir una lógica formal trivaluada. Teniendo en cuenta que en su notación *Cpq* denota «si *p* entonces *q*», *Np* «no *p*», *Apq* «*p* o *q*» y *Kpq* «*p* y *q*», el sistema es definido por las siguientes matrices (1/2 es el tercer valor de verdad):

	C	1	1/2	0	N
*	1	1	1/2	0	0
	1/2	1	1	1/2	1/2
	0	1	1	1	1

Apq se define como *CCpqq* y *Kpq* como *NANpNq*. El sistema fue axiomatizado por Wajsberg en 1931. La motivación de Łukasiewicz para construir un sistema formal para una lógica trivaluada era romper el dominio de la idea del determinismo universal en la imaginación de los científicos y los filósofos. Para él, hay un determinismo *causal* (que pronto sería roto por la mecánica cuántica) y también un determinismo *lógico,* el cual, según el principio de bivalencia, decreta que el enunciado J. L. estará en Varsovia al mediodía del 21 de diciembre del año que viene será verdadero o falso ahora y, de hecho, lo habrá sido desde siempre. En la lógica trivaluada este enunciado tomaría el valor 1/2, evitando de este modo el aparente desafío que la ley de bivalencia lanza al principio del libre albedrío.

Véase también **LÓGICA MULTIVALUADA, LÓGICA POLACA.**

SMC

LUMEN NATURALE, véase **DESCARTES.**

LUN YU, véase **CONFUCIO.**

LÜ-SHIH CH'UN-CH'IU, antología china de los escritos filosóficos correspondientes a los últimos años de la época de los Reinos Combatientes (403-221 a.C.). Fue compilada por un mecenas, Lü Pu-wei, que llegó a ser canciller del Estado de Ch'in alrededor del 240 a.C. Como ejemplo temprano del género enciclopédico asociado además a la posterior *Huai nan tzu*, incluye un recorrido por las diversas escuelas filosóficas y se ocupa de temas que van desde las distintas doctrinas sobre la naturaleza humana hasta los métodos de cultivo de la época. Una característica importante de esta obra es el desarrollo de los opuestos del yin y el yang y de cinco estadios del vocabulario para la organización de los procesos naturales y humanos del mundo, estableciendo relaciones entre las distintas estaciones, cuerpos celestes, sabores, materiales, colores, orientaciones geográficas, etcétera.

Véase también **HUAI NAN TZU; WU-HSING; YIN, YANG.**

RPP & RTA

LUTERO, MARTIN (1483-1546), reformador religioso alemán, considerado como el impulsor máximo de la Reforma protestante. Natural de la región de Sajonia, Lutero fue un monje agustino y un teólogo poco sistemático formado en las doctrinas nominalistas (Ockham, Biel, Staupitz) y en las lenguas bíblicas. Lutero comenzó enseñando Filosofía y los textos sagrados en la Universidad de Wittenberg. Su carrera como reformador religioso empieza con su acto de denuncia pública, en las 95 tesis, de la venta de indulgencias en octubre de 1517. Lutero redactó tres opúsculos de denuncia: *De captivitate babylonica ecclesiae, De libertate christiana* y *A la nobleza de la nación alemana* (1520), los cuales le supusieron la excomunión. En 1521 afirma ante la Dieta de Worms lo siguiente: «Estoy sujeto a las Escrituras que he citado y mi conciencia se halla atada a la palabra de Dios. No puedo retractarme, ni lo haré, ya que no es seguro ni correcto ir en contra de mi conciencia. En esto me encuentro, que Dios me ayude».

Con independencia de su moderna apelación a la primacía de la conciencia sobre la tradición, Lutero rompió con Erasmo en lo relativo al libre albedrío (*De servo Arbitrio,* 1525), haciendo prevaler

las posiciones agustinianas y antihumanistas. Su mayor logro, la traducción de la Biblia al alemán (1534/1545), dio forma y unificó esta lengua. Apoyándose en la fuerza de una teología antifilosófica y cristocéntrica, proclamó el sacerdocio de todos los creyentes. Expuso una *theologia crucis,* reformó la liturgia, reconoció tan sólo dos sacramentos (el bautismo y la eucaristía), defendió la consubstanciación en lugar de la transubstanciación y estableció la doctrina de los dos reinos en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado.

Véase también **REDENCIÓN POR LA FE, TRANSUBSTANCIACIÓN.**

J-LS

LUZ NATURAL, véase **DESCARTES.**

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1924-1998) filósofo francés, considerado uno de los más representativos protagonistas del movimiento conocido como postestructuralismo. De entre los principales pensadores postestructuralistas (Gilles Deleuze [1925-1997], Derrida, Foucault), Lyotard es el que se encuentra más íntimamente asociado a la posmodernidad. Su pensamiento tiene sus raíces en la fenomenología (fue estudiante de Merleau-Ponty y su primera obra, *Fenomenología* –1954–, está dedicada a estudiar la relación de entre la historia y la fenomenología) y en el marxismo (durante la década de 1960 Lyotard se asocia al grupo marxista Socialisme ou Barbarie fundado por Cornelius Castoriadis (1922-1997) y Claude Lefort (n. 1924), no obstante lo cual se dedica a problemas relativos al arte, el lenguaje o la política.

Su primera obra de importancia, *Discours, figure* (1971), expresa su insatisfacción con el estructuralismo y, más en general, con cualquier desarrollo teórico que suponga un intento de escapar a la historia a través de una estructura atemporal y universal del lenguaje divorciada de nuestra experiencia. En *La economía de la libido* (1974) se reflejan el entusiasmo y la pasión de los sucesos de mayo de 1968 junto con su decepción ante la respuesta del marxismo a aquellos acontecimientos. *La condición posmoderna: un comentario acerca del conocimiento,* un texto escrito de manera ocasional ante una solicitud del gobierno de Quebec, le catapulta a la primera línea del debate crítico. Es en este texto en el que introduce su definición de la posmodernidad como una «incredulidad hacia el metadiscurso»: la posmodernidad no da nombre a una época concreta, sino a una actitud antifundacionalista que va más allá de la ortodoxia legitimadora del momento. La posmodernidad se instala de forma permanente en el propio corazón de la modernidad desafiando los discursos totalizadores y omnicomprensivos (por ejemplo, el discurso ilustrado acerca de la emancipación del sujeto racional) que sirven para legitimar sus prácticas. Lyotard propone reemplazar estos discursos por «pequeños discursos» menos ambiciosos que rechazan las afirmaciones totalizadoras intentando reconocer en su lugar la especificidad y singularidad de los fenómenos.

Muchos, incluyendo al propio Lyotard, consideran *La diferencia* (1983) como su obra más importante y original. Partiendo de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y de *La crítica del juicio* de Kant, Lyotard muestra de qué modo es posible hacer juicios (políticos tanto como estéticos) donde no hay normas a las que apelar. Ésta es la *différend,* una disputa mantenida al menos entre dos partes, las cuales actúan bajo juegos de lenguaje radicalmente distintos y tan inconmensurables que ningún consenso puede ser alcanzado sobre principios o reglas que puedan determinar el modo de llevar a cabo el enfrentamiento. En contraste con las causas legales, donde las partes litigantes comparten un lenguaje con reglas que pueden resolver su disputa, las *différends* desafían la posibilidad de hallar una solución (un ejemplo podría ser las reclamaciones sobre la propiedad del suelo mantenidas entre los aborígenes y los nuevos pobladores). En el mejor de los casos podemos expresar las *différends* presentando la disputa de una forma que evite la deslegitimación de las reclamaciones de ambas partes. En otras palabras, nuestra obligación política, si es que hemos de ser justos, consiste en presentar el enfrentamiento de un modo que respete la diferencia entre las partes contendientes.

En los años que siguen a la publicación de *La diferencia,* Lyotard publica diversas obras sobre estética, política, y la posmodernidad. La más importante de ellas podría ser su análisis de la tercera *Crítica* de Kant en *Lecciones sobre la analítica de lo sublime* (1991).

Véase también **DERRIDA, ESTRUCTURALISMO, FILOSOFÍA POSMODERNA, FOUCAULT.**

ADS

M

Mach, Ernst (1938-1916), físico e influyente filósofo de la ciencia austríaco. Nació en Turas, Moravia, ahora parte de la República Checa, y estudió física en la Universidad de Viena. Fue nombrado profesor de Matemáticas en Graz en 1864 y obtuvo una cátedra de Física en Praga en 1867, momento en el que empieza a ser reconocido como uno de los científicos europeos más importantes. Contribuyó no sólo en una variedad de campos de física (óptica, electricidad, mecánica, acústica), sino también al nuevo campo de la psicofísica, en particular, al terreno de la percepción. Regresó a Viena en 1895 para ocupar una cátedra de Filosofía diseñada para cubrir una nueva disciplina académica, la historia y teoría de la ciencia inductiva. Sus escritos sobre filosofía de la ciencia influyeron profundamente en los fundadores del Círculo de Viena, quienes consideraron a Mach como el precursor del positivismo lógico.

Su obra más conocida, *La ciencia de la mecánica* (1883) resume los temas principales de su filosofía. Intentó extraer la estructura lógica de la mecánica a partir de un examen de su historia y de sus procedimientos. La mecánica satisface la necesidad humana de ver resumidos los principales hechos acerca del movimiento del modo más económico posible. Ésta se apoya en las «sensaciones» (similares a las «ideas» o «impresiones sensoriales» del empirismo clásico); de hecho, es posible afirmar que el mundo *consiste*, precisamente, en sensaciones (una tesis que más tarde llevaría a Lenin en una famosa polémica a acusar a Mach de idealismo). La mecánica es inductiva, no demostrativa; no posee elementos a priori de ningún género. La división entre las ciencias debe ser reconocida como algo arbitrario, como un asunto de mera conveniencia tan sólo. Las ciencias deben ser consideradas como empresas descriptivas, no explicativas. Las teorías puede *parecer* que explican, pero las entidades subyacentes que postulan, como, por ejemplo, los átomos, no son sino ayudas a la predicción. Suponer que representan la realidad sería una operación metafísica y por ello absurda. La herencia más duradera de Mach en lo que hace a la filosofía es su constante sospecha ante lo «metafísico».

Véase también Círculo de Viena, positivismo lógico.

EM

Mach, principio de, véase **filosofía de la ciencia.**

MacIntyre, Alasdair (n. 1929), filósofo británico-estadounidense, eminente representante contemporáneo de la ética aristotélica. Nació en Escocia, se educó en Inglaterra y ha enseñado en universidades inglesas y también norteamericanas (la mayoría). En sus primeras obras hay agudas discusiones críticas de Marx y Freud además de su influyente *A Short History of Ethics (Breve historia de la ética)*. Sin embargo, su obra más debatida es *After Virtue (Tras la virtud,* 1981), un análisis y una crítica de las concepciones éticas modernas desde el punto de vista de una ética aristotélica de la virtud.

MacIntyre comienza con la llamativa irresolubilidad de los desacuerdos éticos modernos, que según su diagnóstico se deben a la ausencia de una concepción sustantiva compartida del bien ético. Esa carencia se debe a la negación moderna de una naturaleza humana que suministre un significado y una finalidad para la vida humana. En la estela de la Ilustración, mantiene MacIntyre, los seres humanos son vistos como individuos meramente atómicos, que emplean una razón puramente formal para buscar la satisfacción de sus deseos contingentes. La teoría modal moderna intenta derivar los valores morales de esta concepción de la realidad humana. Los utilitaristas parten de los deseos, alegando que han de ser satisfechos de manera que se procure la mayor felicidad (utilidad). Los kantianos parten de la razón, alegando que nuestro compromiso con la racionalidad exige reconocer el derecho de los demás a los mismos bienes que deseamos para nosotros mismos. MacIntyre, sin embargo, mantiene que las nociones modernas de utilidad y derechos son ficciones: no hay manera de derivar de los deseos individuales el interés por hacer felices a los demás o los derechos inviolables de todas las personas. Concluye que el liberalismo de la Ilustración no puede construir una ética coherente y que por ello las únicas alternativas son aceptar una reducción nietzscheana de la moral a la voluntad de poder o volver a la ética aristotélica fundada en una concepción sustantiva de la naturaleza humana.

El proyecto filosófico positivo de MacIntyre es formular y defender una ética aristotélica de la virtud (basada sobre todo en el pensamiento de To-

más de Aquino), en la que las virtudes son entendidas como cualidades morales necesarias para desarrollar el potencial de la naturaleza humana. Su propósito no es un mero renacimiento del pensamiento aristotélico, sino una reformulación y, en algunos casos, revisión de ese pensamiento a la luz de su historia a lo largo de los últimos 2.500 años.

MacIntyre presta especial atención a la formulación de los conceptos de práctica (acción comunal dirigida hacia un bien intrínseco), virtud (hábito necesario para participar con éxito en una práctica) y tradición (comunidad históricamente extensa en la que las prácticas pertinentes para la realización de la naturaleza humana pueden ser llevadas a cabo). Su concepción de la tradición es especialmente notable. El suyo es un esfuerzo por dotar al aristotelismo de una orientación histórica que el mismo Aristóteles nunca alentó, y, en oposición a Burke, hace de la tradición el lugar de la reflexión racional sobre la revisión de las prácticas pasadas, y no un mero vínculo emotivo con ellas. MacIntyre también ha dedicado una atención considerable al problema de evaluación racional de los méritos relativos de las afirmaciones de tradiciones rivales (especialmente en *Whose Justice? Which Rationality?*, 1988) y a defender la causa de la tradición aristotélica frente a la de la Ilustración y a la nietzscheana (especialmente en *Three Rival Versions of Moral Inquiry,* 1990).

Véase también ARISTÓTELES, ÉTICA, ÉTICA DE LA VIRTUD, KANT, LIBERALISMO, TOMÁS DE AQUINO.

GG

MADHVA (1238-1317), filósofo hindú, fundador del Dvaita Vedanta. Sus principales obras son el *Brahman-Sūtra-Bhaṣya* (que constituye un comentario, opuesto al de Shaṅkara y al de Rāmānuja, de los *Brahman-Sūtras* de Bādarāyana); el *Gītā–Bhāṣya* y el *Gitatatparya* (comentarios del *Bhagavad Gita*); el *Anu-Vyākhhyāna* (una extensión del *Brahman-S¯utra-Bhaṣya* que incluye una crítica general del Advaita Vedanta); el *Pramāṇa Laksana,* un tratamiento de su epistemología, y el *Tattva-Saṃkhyāna,* que constituye una presentación de su ontología. Distingue entre un Brahman independiente y un mundo dependiente de personas y cuerpos y sostiene que cada persona tiene una esencia individual característica.

Véase también ADVAITA, VEDANTA.

KEY

MĀDHYAMIKA (del sánscrito, «vía intermedia»), una variante del budismo Mahayana que constituye una vía intermedia en el sentido de que no sostiene que nada exista, pero tampoco defiende el punto de vista según el cual se dé una pluralidad de cosas distintas. Adopta una posición en el debate acerca de la naturaleza de las cosas que sostiene que todas las cosas se encuentran «vacías». En la Mādhyamika se ofrece una teoría acerca de la razón por la cual Buda rehusó dar una respuesta a la cuestión de si el iluminado sobrevive a la muerte, sosteniendo que en este caso ninguna de las cuatro respuestas posibles (afirmativa, negativa, afirmativa y negativa y ni afirmativa ni negativa) tiene aplicación.

La dotrina típicamente budista de la codependencia suscita afirmaciones relativas a que todo lo que existe depende para su existencia de alguna otra cosa; nada (aparte del nirvana) puede en ningún momento existir por sí mismo. A partir de esta doctrina y de aquella otra según la cual si *A* no puede existir independientemente de *B, A* no puede ser algo distinto de *B,* Mādhyamika concluye que a la hora de ofrecer descripiones causales (o descripciones espaciotemporales) se asume que estamos en condiciones de distinguir entre ítems individuales. Si todo existe de una forma dependiente y nada que exista dependientemente es un individuo, entonces no hay individuos. Por tanto, es imposible distinguir entre individuos y así el supuesto a partir del cual solemos ofrecer descripciones causales (espaciales o temporales) es falso y estas descripciones resultan totalmente engañosas.

Mādhyamika añade a continuación la doctrina según la cual hay una realidad última oculta tras nuestra experiencia y descripciones ordinarias que son accesibles sólo para una experiencia esotérica iluminada. Buda rechazó las cuatro posibles respuestas debido a que la cuestión se plantea en un contexto que asume la individualidad de los elementos que constituyen nuestra experiencia ordinaria y, dado que este supuesto es falso, todas las respuestas han de ser erróneas. La Mādhyamika parece sostener, entonces, que ser real es lo mismo que existir de forma independiente; los objetos aparentes de la experiencia ordinaria son *śūnya* («vacíos»); carecen de cualquier esencia o rasgo propio. Como tales, son sólo cognoscibles en apariencia y lo real es algo que carece de costuras.

Los críticos (por ejemplo, los filósofos budistas de la tradición Yogācāra Mahayana) niegan que este punto de vista sea coherente, o incluso, que exista realmente ninguna doctrina tras él. En un cierto sentido, el filósofo Mādhyamika Nāgārjuna niega él mismo que exista una posición que haya sido realmente adoptada, sosteniendo que sus propios argumentos críticos son simples reducciones al absurdo de los puntos de vista sostenidos por sus oponentes, sin que él haya adoptado ningún punto de vista propio. No obstante, parece claro en los escritos de Nāgārjuna, así como en la tradición que le sucede, la suposición de la existencia de algo cuya satisfacción resulta esencial para alcanzar la ilumi-

nación, de modo que el filósofo Mādhyamika se ve obligado a caminar a lo largo de la línea (quizá inexistente) que media entre decir una de estas dos cosas: primero, que la verdad última se refiere a una realidad inefable, la cual no es ella misma algo real, y segundo, que ésta representa las enseñanzas de Buda y que por tanto constituye algo distinto de otras orientaciones budistas que ofrecen un tratamiento equivocado del mensaje de Buda y distinto también de las alternativas al budismo.

Véase también BUDISMO, NĀGĀRJUNA.

KEY

MAESTRO, ARGUMENTO, véase **MEGÁRICOS.**

MAGNITUD, extensión o tamaño de una cosa con respecto a algún atributo; en un sentido técnico, una cantidad o dimensión. Una *cantidad* es un atributo que admite cualquiera de una serie infinita de grados, en oposición a una *cualidad* (por ejemplo, la triangularidad), que o bien es tenida o bien no es tenida por un objeto.

Una *medida* es la atribución de números a objetos de modo tal que esos números correspondan al grado de alguna cantidad poseída por esos objetos. La teoría de la medida investiga las condiciones de tales asignaciones numéricas y su unicidad. Sea *D* un dominio de objetos (por ejemplo, un conjunto de cuerpos físicos) y *L* una relación sobre ese dominio; es decir, tal que *Lab* pueda ser interpretado, por ejemplo, como la afirmación de que si *a* y *b* están situados en platillos opuestos de una balanza, entonces el platillo en el que se encuentra *a* se inclina más que aquel otro en el que se encuentra *b*. Sea $\circ$ la operación de pesar dos objetos juntos en el mismo plato de la balanza. Esto permite obtener un sistema relacional empírico $\mathbf{E} = < D, L, \circ >$. Es posible probar entonces que si **E** satisface las condiciones indicadas, entonces existe una *función de medida* que envía *D* sobre un conjunto *R* de números reales de modo tal que las relaciones *L* y $\leq$ entre objetos en *D* correspondan a las relaciones $\leq$ y $+$ entre sus valores numéricos. Un teorema de existencia para la función de medida que se establece entre un sistema empírico relacional **E** y un sistema $\mathbf{N} = <$ Num, $\leq, + >$ se denomina *teorema de representación*.

Las funciones de medida no son únicas; sin embargo, sí es posible que un *teorema de unicidad* caracterice todas estas funciones para un tipo determinado de sistema relacional empírico y un tipo determinado de imagen numérica. Por ejemplo, supóngase que para cualesquiera funciones de medida *f* y *g* para **E** existe un número real $\alpha > 0$ tal que para cualquier *x* en *D*, $f(x) = \alpha g(x)$. Una vez se tiene esto, se dice que la medida posee una *escala de proporciones* en la que la función $\sigma(x) = \alpha x$, donde *x* es un número real, es la *transformación de escala*. Para algunos sistemas empíricos, se puede probar que cualesquiera dos funciones de medida están relacionadas por $f = \alpha g + \beta$, donde $\alpha > 0$ y β son ambos números reales. Junto a estos *tipos de escala* es posible también definir otros en términos de diversas escalas de transformación. Muchos sistemas relacionales de este tipo han sido matemáticamente estudiados para dar lugar a posibles aplicaciones en las ciencias de la conducta. Las medidas llevadas a cabo con tipos débiles de escala son sólo capaces de suministrar una ordenación de los objetos, de tal modo que las medidas cuantitativas y los órdenes comparativos pueden, en última instancia, ser tratados con los mismos métodos generales.

La literatura menos reciente suele distinguir a menudo entre magnitudes *intensionales* y *extensionales*. En el primer caso se supone la existencia de una operación empírica (como $\leq$) que en cierto sentido corresponde directamente a la operación de adición entre números. Una magnitud intensional no posee en principio esa operación. En ocasiones se ha sostenido que las cantidades genuinas han de ser extensionales, mientras que una magnitud intensional es una cualidad. Esta distinción entre magnitudes *extensionales* e *intensionales* es imprecisa (así como su uso a la hora de distinguir entre cantidades y cualidades) y ha sido reemplazada por la teoría de tipo de escala descrita más arriba.

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, OPERACIONALISMO.

RLC

MAHABHARATA, véase ***BHAGAVAD GITA*.**

MAHĀVĪRA, título («el gran héroe») que recibe Vardhamāna Jnātṛputra (siglo VI a.C.), líder religioso hindú fundador del jainismo. Es considerado dentro del jainismo como el vigésimo cuarto y más reciente de una serie de *Tīrthankaras* o «pioneros» religiosos y conquistadores (sobre la ignorancia) y como el fundador de la comunidad de Jain. Su proceso de iluminación es descrito en el *Jaina Sutras* como una liberación del alma inherentemente inmortal del círculo de la reencarnación y el karma, alcanzando, así mismo, la omnisciencia. Según la tradición Jaina, Vardhamāna Jnātṛputra nació en el seno de un clan de guerreros y se convirtió a los treinta años en un asceta en búsqueda de la iluminación, la cual alcanzó a la edad de cuarenta y dos años.

Véase también JAINISMO.

KEY

MAIMON, SALOMON (1753-1800), filósofo judío alemán nacido en Lituania; se convertiría en amigo y protegido de Moses Mendelssohn y en un temprano y agudo crítico, al tiempo que seguidor, de

Kant. Sus obras más importantes fueron su *Versuch über die Transzendentalphilosophie. Mit einem Anhang über dir symbolische Erkenntnis (Ensayo sobre filosofía transcendental. Con un apéndice sobre el concimiento simbólico,* 1790), el *Philosophisches Wörterbuch (Diccionario filosófico,* 1791) y el *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens (Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensamiento,* 1794). Maimon ofreció argumentos en contra del concepto de «cosa-en-sí» tal y como era concebido por Karl Leornard Reinhold y Gottlieb Ernst Schultze. Para Maimon la «cosa-en-sí» era simplemente un concepto límite, no un objeto real que se encuentre «tras» los fenómenos. Aunque consideró que el sistema de Kant bastaba como refutación del racionalismo o del «dogmatismo», nunca pensó que pudiera dar cuenta de forma satisfactoria del escepticismo. De hecho, anticipó lo que muy bien puede ser considerado como una interpretación escéptica de la filosofía de Kant. Por otra parte, también ofreció razones contrarias a la tajante distinción que Kant establece entre sensibilidad y entendimiento y en contra también de la necesidad de asumir la idea de una «mente infinita». Es a través de esto como prepara una vía para la llegada de Fichte y Hegel. De todos modos, su propia doctrina es en realidad mucho más similar a la del neokantiano Hermann Cohen.

Véase también FILOSOFÍA JUDÍA, NEOKANTISMO.

MK

MAIMÓNIDES, nombre latino de Moses ben Maimon (1135-1204), filósofo judío de origen español, médico y jurista. Nació en Córdoba, lugar del que hubo de huir su familia ante la imposición de las conversiones en el tiempo de la invasión almohade de 1148. Tras este episodio vivió en el anonimato en Fez antes de encontrar refugio en El Cairo en 1165. En esta ciudad Maimónides prestó sus servicios como médico del visir de Saladino, quien llegaría a derrocar a la dinastía Fāṭimid en 1171. Escribió 10 tratados de medicina y 3 obras que le aseguran un puesto entre los grandes juristas rabínicos: su *Libro de los mandamientos,* que cataloga las 613 leyes bíblicas; su *Comentario del Mishnah,* en el que se exponen los objetivos racionales del antiguo código rabínico, y los 14 volúmenes del *Mishneh Torah* que constituye un código de la ley talmúdica que posee una autoridad casi canónica.

Su obra maestra de filosofía en árabe es *La guía para los perplejos* que adopta un estilo intermedio entre los comentarios de las escrituras y las obras filosóficas y en la cual se expone una teología negativa desentrañando con extremada sutileza el antropomorfismo bíblico. Con ella se defiende la creación divina contra el eternalismo de al-Fārābī y Avicena, mientras que se rechazan todos los intentos de demostrar la creación de forma apodíctica. El ocasionalismo radical de la teología dialéctica árabe *(kalām)* que resulta de dichos intentos, sostiene Maimónides, hace de la naturaleza algo ininteligible y vuelve irracional el gobierno divino: si Dios es responsable de cada suceso particular, entonces las causas naturales sobran y buena parte de lo creado es entonces en vano. Aristóteles, que nos enseñó los auténticos principios de la demostración, supo entender, como se aprecia por el recurso a un lenguaje persuasivo, que sus argumentos sobre la eternidad no eran demostrativos. Éstos proyectan de forma metafísica un análisis del tiempo, la materia y la posibilidad tal y como son ahora sin tener en cuenta la circunstancia de que en su origen las cosas pudieran tener una naturaleza muy distinta. Podríamos convertir en una alegoría la Creación según la Biblia si se demostrase que es falsa. Pero como no es el caso, siempre se puede aducir que la Creación es una idea más plausible conceptualmente que su alternativa teológica: más plausible porque un acto libremente creativo contempla una diferenciación de la multiplicidad del mundo a partir de la simplicidad divina de una forma que la necesidad aparentemente mecánica de la emanación, estrictamente considerada, no puede hacer. Es también preferible, porque las afirmaciones de Avicena acerca de que Dios es el autor del mundo y el que determina su contingencia quedan bloqueadas por la aserción según la cual la naturaleza nunca ha sido distinta a como es ahora.

Maimónides lee los mandamientos bíblicos de un modo temático, como algo que sirve para dar forma al carácter humano y al entendimiento. Siguió la lectura platonizante de las Escrituras que realizara al-Fārābī, quien veía en ellas una elaboración de los temas más comunes para el filósofo. De este modo pudo sostener que los profetas no aprenden nada nuevo de la revelación; el ignorante permanece ignorante, pero supone un regalo para la imaginación en el caso del sabio, si está disciplinado por las virtudes morales, especialmente en fortaleza y prudencia, y da alas a las ideas, haciéndolas accesibles a las masas y poniéndolas en práctica. En principio, cualquier filósofo que tenga carácter e imaginación puede llegar a ser un profeta; pero, en la práctica, la imaginación mitopoética, legislativa y ética que sirve a la filosofía encuentra su más plena articulación dentro de una tradición. Su estadio más alto, donde la imaginación alcanza una pura comunión intelectual, es en el caso de Moisés, y es elaborada en el judaísmo y en sus religiones hermanas. La filosofía de Maimónides fue fundamental para los pensadores judíos posteriores, también muy apreciada por Tomás de Aquino y otros escolásticos; por Spinoza, quien la estudió a través de versiones hebreas, y fue asimismo comen-

tada por Leibniz a partir de la traducción de 1629 de Buxtorf que lleva por título *Doctor Perplexorum*.

Véase también FILOSOFÍA JUDÍA.

LEG

MAISTRE, JOSEPH-MARIE DE (1753-1821), teórico político francés, diplomático y exponente de la teocracia católica y romana. Se educó con los jesuitas en Turín. Su filosofía política contrarrevolucionaria animó a la restauración de los fundamentos de la moralidad, la familia, la sociedad y el Estado en la Europa posrevolucionaria. En contra de las ideas de la Ilustración, abogó a favor de la filosofía tomista, defendió la monarquía hereditaria y absoluta, y líderó el movimiento ultramontano *(El Papa,* 1821). En *Consideraciones acerca de Francia* (1796) argumenta que el declive de los valores morales y religiosos fue el auténtico responsable de la «satánica» revolución de 1789. A partir de ahí, la cristiandad y la filosofía de la Ilustración entablan una guerra a muerte que según él ganará finalmente la Iglesia. Profundamente pesimista acerca de la naturaleza humana, en su *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (1810) sitúa el origen de la autoridad en el anhelo que sienten los hombres por el orden y la disciplina. En *Las tardes de San Petersburgo* (1821) anima a la filosofía a subordinarse a la religión, y a la razón a hacerlo frente a la fe.

J-LS

MAL, PROBLEMA DEL, véase FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

MAL MORAL, véase FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

MAL NATURAL, véase FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

MALA FE, 1) instancias deshonestas y culpables de autoengaño; 2) rechazo fingido a admitir nuestra plena libertad, ante otros y ante nosostros mismos, evitando de este modo la ansiedad por la toma de decisiones y evadiendo la responsabilidad ante nuestras acciones y actitudes (Sartre, *El ser y la nada,* 1943); 3) hipocresía o falta de honestidad en el discurso y la conducta, tal y como se ilustra cuando se hace una promesa sin intención de cumplirla. Una estrategia de autoengaño identificada por Sartre consiste en adoptar los puntos de vista de otros para evitar así tener que formar los propios; otra es la de desestimar las opciones existentes de modo que la propia vida parezca moverse en una dirección predeterminada. Ocasionalmente, Sartre empleó un cuarto sentido más restringido del término: aquellas creencias fingidas ante uno mismo que se sostienen a partir de interpretaciones insinceras o irrazonables de la evidencia, tal y como se substancia en la falta de honestidad que se demuestra al reconocer «sinceramente» una verdad («yo estoy predispuesto a ser un ladrón») con el fin de negar otra más profunda («soy libre de cambiar»).

Véase también FALSA CONCIENCIA, MENTIRA VITAL, SARTRE.

MWM

MALCOLM, NORMAN (1911-1990), filósofo estadounidense; destaca como una figura eminente dentro de la filosofía analítica posterior a la Segunda Guerra Mundial y es, tal vez, el más destacado intérprete y defensor en América de Wittgenstein. Su relación con Wittgenstein (emotivamente descrita en su *Ludwig Wittgenstein, A Memoir,* 1958) comenzó cuando cursaba estudios en Cambridge, gracias a una beca concedida en Harvard, entre 1938 y 1940. Otras personalidades influyentes en su obra fueron O. K. Bouwsma, que fue profesor de Malcolm en la Universidad de Nebraska, y Moore, a quien conoció en Cambridge. Malcolm impartió docencia durante treinta años en Cornell, y tras su retiro en 1978 mantuvo una asociación con el King's College de Londres.

Los primeros artículos de Malcolm (por ejemplo, «The Verification Argument», 1950, y «Knowledge y Belief», 1952) tratan asuntos relacionados con el conocimiento y el escepticismo. «Moore and Ordinary Language» (1942) interpreta la defensa que hace Moore del sentido común como una defensa del lenguaje ordinario, sin embargo, en «Defending Common Sense» (1949) sostiene que la prueba de Moore de las «dos manos» acerca de la existencia del mundo exterior implica un uso impropio del término «conocer». La prueba de Moore fue el tema de extensas discusiones entre Malcolm y Wittgenstein durante la visita que este último hiciera a Ithaca, Nueva York, que supusieron un considerable estímulo para el *On Certainty* de Wittgenstein.

«Wittgenstein's Philosophical Investigations» (1954) constituye una muy influyente discusión sobre la última filosofía de Wittgenstein y, en especial, sobre su «argumento contra el lenguaje privado». Otros dos trabajos también muy provocativos de ese periodo son un texto que se titula *Dreaming* (1958), en el que se sostiene que los sueños no poseen una duración genuina ni una ubicación temporal, y que no suponen tampoco tener experiencias genuinas, y el «Anselm's Ontological Argument» (1960), en el que se defiende una versión del argumento ontológico.

Malcolm escribió profusamente sobre el tema de la memoria, primero en sus «Three Lectures on Memory», sesiones impartidas en la Universidad

de Princeton en 1962 y publicadas en su *Knowledge and Certainty* (1963), y posteriormente en su *Memory and Mind* (1976). En este último critica tanto teorías psicológicas de la memoria como otras de tipo filosófico y sostiene que la noción de recuerdo «no es un descubrimiento científico [...], [sino] que es un producto de la reflexión filosófica, de un tipo natural y enormemente tentador, y, no obstante, extremadamente confusa».

Un tema recurrente en el pensamiento de Malcolm fue la necesidad de romper con la necesidad de proponer cualesquiera doctrinas filosóficas, requisito que, una vez cumplido, permite contemplar las doctrinas filosóficas como algo sin sentido. Aunque estuvo convencido de que tanto el dualismo como otros de los puntos de vista de Descartes acerca de la mente eran extremadamente confusos (dedicando diversos artículos al examen de los mismos), tampoco tuvo una opinión mucho mejor de los puntos de vista del materialismo y el funcionalismo contemporáneos, así como de la labor teórica en psicología y lingüística (uno de sus artículos se titula precisamente «The Mith of Cognitive Processes and Structures»). Compartió con Wittgenstein tanto la antipatía hacia el cientificismo como el respeto ante el sentido común.

El último libro publicado por Malcolm, *Nothing is Hidden* (1986), examina las relaciones entre las primeras y las últimas posiciones filosóficas adoptadas por Wittgenstein. Entre sus otras obras destacan *Problems of Mind* (1871), *Thought and Knowledge* (1977) y *Consciousness and Causality* (1984), este último redactado en compañía de D. M. Armstrong. Todos sus escritos se caracterizan por su excepcional lucidez, su carácter directo y su vivacidad.

Véase también **BOUWSMA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, MOORE, WITTGENSTEIN.**

SSHO

MALEBRANCHE, NICOLAS (1638-1715), filósofo y teólogo francés, destacado adepto del cartesianismo, aunque desde una perspectiva un tanto heterodoxa. Malebranche fue clérigo de la orden del Oratorio, una congregación fundada en 1611 por el cardenal Bérulle, persona inclinada a favor de Descartes. Malebranche se convirtió en un defensor de la filosofía cartesiana tras haber leído en 1664 su tratado de fisiología que lleva por título *Tratado del hombre*, aunque terminara por introducir una serie crucial de modificaciones de la ontología, la epistemología y la física cartesianas.

La obra filosóficamente más importante de Malebranche fue *La búsqueda de la verdad* (1674), en la cual presenta las que son sus dos doctrinas más conocidas: la de la visión en Dios y el ocasionalismo. Se muestra de acuerdo con Descartes y otros filósofos en que las ideas, o las representaciones inmateriales que se presentan a la mente, desempeñan un papel esencial en el conocimiento y la percepción. Pero mientras que en Descartes las ideas son entidades mentales o modificaciones del alma, Malebranche sostiene que las ideas que operan en los actos cognitivos de los seres humanos están en Dios –son precisamente las esencias y los arquetipos ideales que existen en el entendimiento divino–. Como tales, son eternas e independientes de las mentes finitas y hacen posible la aprehensión clara y distinta de la verdad necesaria y objetiva. Malebranche presenta la doctrina de la visión en Dios bajo la perspectiva característica de san Agustín, aunque modificada a la luz de la distinción epistemológica cartesiana entre entendimiento y sensación. Esta teoría explica tanto nuestra aprehensión de los universales, de los principios morales y de la matemática, como el elemento conceptual que necesariamente da forma, sostiene Malebranche, a nuestra relación perceptual con el mundo. Al igual que la teoría cartesiana de las ideas, la doctrina de Malebranche está motivada, al menos parcialmente, por una reacción contraria al escepticismo, ya que las ideas en la mente de Dios no pueden dejar de revelar las verdades eternas o las esencias de las cosas en el mundo que Dios mismo ha creado. La doctrina de la visión en Dios, de todos modos, se convirtió rápidamente en el objetivo de las críticas de Locke, Arnauld, Foucher y otros, que consideraron que conducía a un idealismo escéptico y visionario en el que la mente se halla encerrada para siempre dentro de un velo formado por las ideas divinas.

Malebranche es también el partidario más conocido del ocasionalismo, es decir, de la teoría según la cual los seres finitos creados no tienen una acción causal real y que sólo Dios es el verdadero agente causal. Partiendo de premisas de origen cartesiano sobre la materia, el movimiento y la causalidad –de acuerdo con la cual la esencia de los cuerpos consiste sólo en su extensión, el movimiento es un modo de corporeidad y una relación causal es una relación lógicamente necesaria entre causa y efecto– Malebranche sostiene que los cuerpos y las mentes no pueden ser causas genuinas de fenómenos físicos o estados mentales. Además, no existe ninguna conexión necesaria entre cualquier estado mental (por ejemplo, una volición) o fenómeno físico y los movimientos corporales que usualmente siguen a continuación. Esta necesidad se da sólo entre la voluntad de un ser omnipotente y sus efectos. De este modo, todos los fenómenos son directa e inmediatamente llevados a cabo por Dios, aunque éste siempre actúa de acuerdo a una legalidad y en la ocasión adecuada.

La teoría de Malebranche relativa a las ideas y su ocasionalismo, tal y como se presenta en la *Búsqueda* y posteriormente en *Conversaciones sobre metafísica* (1688), influyó considerablemente en el pensamiento de Berkeley. Sus argumentos acerca de la teoría causal prefiguran muchas de las consideraciones relativas a la causalidad y la inducción que son presentadas más tarde por Hume. Junto a estas innovaciones de la metafísica y la epistemología cartesianas, Malebranche también modificó ciertos elementos de la física cartesiana, principalmente, en su tratamiento de la dureza de los cuerpos y las leyes del movimiento.

En su otra obra de importancia, el *Tratado sobre la naturaleza y la gracia* (1680, Malebranche presenta una teodicea, una explicación del modo en que la sabiduría, la bondad y el poder de Dios pueden reconciliarse con la aparente imperfección y con el mal en el mundo. En esta teoría, de la cual Leibniz toma prestados algunos elementos, Malebranche sostiene que Dios podría haber creado un mundo más perfecto, sin los defectos que asolan este mundo, pero ese mundo habría supuesto una mayor complejidad en los caminos divinos. Dios siempre actúa del modo más simple posible y sólo a través de actos de la voluntad sujetos a una ley; Dios nunca actúa a través de actos de la voluntad «particulares» o *ad hoc*. Esto supone admitir que Dios podría intervenir en cualquier ocasión particular para evitar un mal aparente que va a tener lugar a causa de la operación ordinaria de las leyes de la naturaleza y que, sin embargo, nunca lo haría, ya que esto supondría comprometer la simplicidad de los medios de que Dios hace uso. La perfección o bondad del mundo *per se* se relativiza de este modo a la simplicidad de las leyes de ese mundo (o lo que es lo mismo, a la generalización de los actos de la voluntad, que desde el punto de vista ocasionalista, es lo que lo gobierna). Tomados conjuntamente, las leyes y los fenómenos del mundo forman un todo que es lo más notable de la naturaleza de Dios –de hecho, es la mejor de las combinaciones posibles–. Malebranche extiende entonces este análisis para explicar la aparente injusticia en la distribución de la gracia entre la humanidad. Es precisamente esta extensión la que provoca la reacción contraria de Arnauld y conduce a Malebranche a un largo debate filosófico y teológico que se prolongaría hasta finales del siglo.

Véase también ARNAULD, BERKELEY, OCASIONALISMO.

SN

MANDAMIENTOS DIVINOS, TEORÍA DE LOS, véase **ÉTICA.**

MANIFIESTO, CONTENIDO, véase **FREUD.**

MANIQUEÍSMO, religión sincrética fundada por el profeta babilonio Mani (216-277 d.C.) quien afirma haber tenido una revelación divina en la que puede verse él mismo como un continuador de una línea de profetas entre los que se encuentran Buda, Zoroastro y Jesús. A través de una serie de mitos dramatizados, el maniqueísmo postula el buen reino de Dios, asociado con la luz, y el malvado reino de Satán, asociado con la oscuridad. La conciencia de la luz provocó las ansias, el odio y la envidia en la oscuridad, provocando un ataque por su parte contra la luz. En respuesta a ello, el Padre envió al Primer Hombre, el cual perdió la batalla, dando lugar de este modo a la mezcla de la luz y la oscuridad. Pero este Primer Hombre pidió ayuda y el Espíritu de la Vida vino a ganar la batalla, consiguiendo liberar al cielo y la Tierra de la oscuridad, junto con alguna de la luz que había sido capturada. Tras ello fue enviado un Tercer Mensajero; en respuesta al poder de la oscuridad, fueron creados Adán y Eva, quienes portaron la luz que aún permanecía. Jesús fue enviado entonces ante un Adán aún inocente, el cual, no obstante, peca, poniendo en marcha la cadena reproductiva que da lugar a la humanidad.

Este es el trasfondo mitológico del tratamiento que el maniqueísmo hace del problema religioso básico: el alma humana es una porción de la luz capturada y el problema consiste en la liberación del espíritu de la oscuridad mediante el ascetismo y el conocimiento esotérico. El maniqueísmo niega que Jesús fuera crucificado y san Agustín, que fue en algún tiempo también él mismo un maniqueo, consideró esta religión como una herejía docética que niega la encarnación de la segunda persona de la Trinidad en un cuerpo humano real. Esta doctrina religiosa exhibe el patrón que ve en la liberación de la encarnación una condición para la salvación, patrón que es también adoptado por el hinduismo y el budismo.

Véase también AGUSTÍN, SAN; BUDISMO; HINDUISMO.

KEY

MANNHEIM, KARL (1893-1947), científico social alemán de origen húngaro, conocido por su sociología del conocimiento. Nació en Budapest, lugar en el que obtuvo una licenciatura en Filosofía, para trasladarse años más tarde a Heidelberg, donde ejerce como profesor privado, para viajar finalmente a Frankfurt, lugar en el que ocupó una plaza de sociología en su Universidad en 1928. Los nazis le suspenden por ser judío y extranjero en 1933, viéndose obligado a aceptar un puesto de lector en la London School of Economics, donde permaneció durante una década. En 1943 Mannheim se convierte en el primer profesor de Sociología de la

educación de la Universidad de Londres, puesto en el que permanecería hasta su fallecimiento.

Pensador formado en la tradición hegeliana, Mannheim no admite una fácil clasificación: su doctrina política de madurez fue una especie de liberalismo comprometido con la planificación social; a través de sus múltiples estudios de la sociología de la cultura, de las ideologías políticas, de la organización social, de la educación, y del conocimiento, entre otras cosas, fundó diversas subdisciplinas en sociología y en ciencia política. Mientras que su *Hombre y sociedad en la época de la reconstrucción* (1940) expresa lo que es su propio compromiso con la planificación social, su obra más conocida, *Ideología y utopía* (1929) establece la *sociología del conocimiento* como una empresa científica, al tiempo que expone sus dudas acerca de la posibilidad del tipo de conocimiento científico del cual habría de proceder esa planificación social. Tal y como es desarrollada por Mannheim, la sociología del conocimiento constituye un intento de hallar las *causas* sociales de las creencias en oposición a las *razones* que las personas declaran para adoptarlas. Mannheim parece haber creído que esta investigación presupone y demuestra la imposibilidad de un conocimiento «objetivo» de la sociedad, un tema que conecta la sociología del conocimiento a lo que son sus raíces en la filosofía alemana y la teoría social (especialmente el marxismo) y también en el pensamiento de los *idéologues* de las décadas inmediatamente posteriores a la Revolución francesa.

LA

MANSEL, HENRY LONGUEVILLE (1820-1871), filósofo y eclesiástico británico, considerado como un destacado defensor de la filosofía escocesa del sentido común. Mansel fue profesor de Filosofía e Historia de la Iglesia en Oxford y ocupó también el cargo de deán en la Catedral de San Pablo. Buena parte de su filosofía procede de Kant tal y como es interpretado por Hamilton. En su *Prolegomena Logica* (1851) define la lógica como la ciencia de las leyes del pensamiento, mientras que en su *Metaphysics* (1860) sostiene que las facultades del ser humano no están equipadas para aprender las realidades últimas de las cosas. Extrajo las consecuencias religiosas de estos puntos de vista en la que es su obra más influyente, *The Limits of Religious Thought* (1858), sosteniendo que Dios es racionalmente inconcebible y que la única idea disponible acerca de Dios es una de tipo analógico que procede de la revelación. A partir de esto concluye que el dogma religioso es inmune a la crítica racional. Mansel fue criticado a través de una larga controversia por pensadores como Herbert Spencer, T. H. Huxley, y J. S. Mill.

JWA

MAO TSE-TUNG (1893-1976), líder comunista chino, fundador en 1949 de la República Popular China. Mantuvo la opinión de que las ideas marxistas debían ser adaptadas a China. En contra de la ortodoxia marxista, que da prioridad al papel de los trabajadores, Mao organizó el trabajo de los agricultores en el campo. Sus escritos filosóficos incluyen *Sobre la praxis* (1937) y *Sobre la contradicción* (1937), que suponen una síntesis del materialismo dialéctico y la filosofía tradicional china. Durante sus últimos años se fue apartando gradualmente de la estrategia trazada en *Sobre la nueva democracia* (1940) y adoptó una serie de medios cada vez más radicales para cambiar China. Por último, inició la Revolución Cultural en 1967, que llevaría a China al desastre.

Véase también FILOSOFÍA CHINA, LIANG SOU-MING, LIU SHAO-CH'I.

S-HL

MAQUIAVELISMO, véase **MAQUIAVELO.**

MAQUIAVELO, NICOLÁS (1469-1527), teórico político italiano, considerado por lo general como el pensador político más influyente durante el Renacimiento. Nació en Florencia y se educó en la tradición del humanismo cívico. Entre 1498 y 1512 sirvió como secretario de la Segunda Cancillería de la República de Florencia, teniendo responsabilidades en las relaciones exteriores y en la reactivación de la milicia civil local. Sus obligaciones incluyeron numerosas misiones diplomáticas tanto dentro como fuera de Italia. Con la caída de la República en 1512, Maquiavelo fue despedido de sus cargos por el régimen de los Medici, ahora de nuevo en el poder. Desde 1513 al año de su muerte, en 1527, vivió en un retiro forzoso, encontrando sólo consuelo en la redacción de sus escritos y en algunos cargos menores recibidos de forma ocasional.

Los escritos de Maquiavelo se agrupan en dos categorías fundadas en su génesis: escritos para la cancillería (informes, memorias y escritos de tipo diplomático) y libros formales, entre los cuales destacan *El Príncipe* (1513), los *Discursos* (1517), el *Arte de la guerra* (1520), *Historias de Florencia* (1525) y la tragicomedia *Mandragola* (1518). Con Maquiavelo surge una nueva visión de la política como una actividad autónoma que conduce a la creación de Estados libres y poderosos. Esta visión hace derivar sus normas de aquello que los seres humanos hacen y no de aquello que deberían hacer. Un resultado de ello es que el problema del mal se presenta como un asunto absolutamente central: el político posee el derecho de «adentrarse en el mal cuando lo necesite». El requisito impuesto por la filosofía política, tanto clásica como medieval o humanista, de que la política se practique dentro de los límites de la vir-

tud se satisface redefiniendo el significado de la propia virtud. La *virtù* en Maquiavelo consiste en la habilidad para alcanzar una «verdad efectiva» al margen de restricciones de tipo moral filosófico y político. Admite dos condicionantes o límites sobre la *virtù: a)* la *fortuna,* entendida como la oportunidad o como una deidad que simboliza los supuestos poderes causales de los cuerpos celestes, y *b)* el propio temperamento del sujeto, así como sus humores corporales. De este modo, es posible apreciar cómo subyace a su filosofía política una especie de cosmología astrológica premoderna y la antropología y la teoría cíclica de la historia que de ella derivan. La historia es vista como la combinación de los productos de la actividad humana y de la pretendida actividad de los cielos, entendida como la «causa general» de todas las acciones humanas en el mundo sublunar. No hay lugar aquí para la soberanía de Dios ni para el gobierno del intelecto ni para la Providencia. Los reinos, las repúblicas y las religiones siguen un patrón natural de nacimiento, desarrollo y mengua. Dependiendo, no obstante, del resultado del conflicto entre *virtù* y *fortuna* aún existe una posibilidad para la renovación política; y Maquiavelo se vio a sí mismo como el político de esa renovación.

Desde un punto de vista histórico, la filosofía de Maquiavelo llegó a identificarse con el denominado maquiavelismo, una doctrina que sostiene que la razón de Estado no reconoce ningún otro criterio moral por encima de esa razón y que para su logro todo está permitido. Aunque Maquiavelo mismo no emplea nunca el término «razón de Estado», sus principios han sido y continúan siendo invocados en su defensa.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA SOCIAL.

AJP

MÁQUINA, ESTADO DE, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

MÁQUINA DE TURING, autómata abstracto u ordenador imaginario consistente en un autómata finito que opera sobre una cinta de almacenamiento indefinidamente larga. El autómata finito proporciona la capacidad de computación de la máquina. La cinta sirve para el *input*, el *output* y como espacio de cálculo; en el caso de la máquina universal de Turing, también especifica otra máquina de Turing.

Inicialmente sólo un número finito de casillas de la cinta está marcado con símbolos y el resto está en blanco. La parte de la máquina correspondiente al autómata finito sólo tiene un número finito de estados internos y opera discretamente, en los momentos t = 0, 1, 2,... En cada paso temporal el autómata examina la casilla de la cinta que está bajo la cabeza lectora, pudiendo cambiar lo que haya en ella, desplaza la cinta a la derecha o a la izquierda y cambia entonces su estado interno.

La ley que gobierna esa secuencia de acciones es determinista y está definida por una *tabla de estados*. Para cada estado interno y símbolo de la cinta (incluida la posibilidad de que la casilla esté en blanco) que lea la cabeza, la tabla de estados describe la acción realizada por la máquina y da el siguiente estado interno de la máquina.

Como sólo hay un número finito de estados de la máquina y de símbolos que puedan aparecer en la cinta, la tabla de estados de una máquina es finita y puede almacenarse en una cinta. Hay una *máquina universal de Turing,* M_u, que puede simular cualquier máquina de Turing (incluso a ella misma): cuando se escribe la tabla de estados de una máquina M en la cinta de M_u, la máquina universal M_u realiza los mismos cálculos *input-output* que M. M_u lo hace usando la tabla de estados de M para calcular la historia completa de M para cualquier *input* dado.

Las máquinas de Turing pueden concebirse como ingenios conceptuales para enumerar los elementos de un conjunto infinito (por ejemplo, los teoremas de un lenguaje formal), o como máquinas de decisión (por ejemplo, decidir si una fórmula veritativo-funcional es una tautología). A. M. Turing mostró que hay tareas lógicas bien definidas que ninguna máquina puede ejecutar; en concreto, ninguna máquina puede resolver el problema de la parada.

La definición de Turing de máquina era teórica, no era una especificación práctica de una máquina. Tras la invención del moderno ordenador electrónico, propuso un test para juzgar si hay un ordenador que sea *conductualmente equivalente* a un ser humano por su capacidad de razonamiento y creatividad intelectual.

El *test de Turing* es un experimento del tipo «caja negra» que Turing propuso como un modo de decidir si un ordenador puede pensar. Hay dos habitaciones con el mismo equipamiento *input-output* conectado con un experimentador externo. En una de las habitaciones se coloca a una persona y en la otra a un ordenador electrónico programado, ambos en comunicación con el experimentador. Por medio de instrucciones y preguntas, el experimentador intenta averiguar en qué habitación está el ser humano y en cuál el ordenador. Si el experimentador no puede decirlo, el resultado es una buena prueba en favor de la tesis de que el ordenador puede pensar igual que una persona. Más directamente, muestra que el ordenador y el ser humano son equivalentes con respecto a toda la conducta contrastada. Como el ordenador es un autómata finito, quizá la tarea más significativa del test sea la de hacer matemáticas creativas sobre el infinito no enumerable.

Véase también CONDUCTISMO, INFINITUD, TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.

AWB

MARBURGO, ESCUELA DE, véase **NEOKANTISMO.**

MARCADOR, véase **AMBIGÜEDAD.**

MARCEL, GABRIEL (1889-1973), filósofo y dramaturgo francés considerado como uno de los mayores representantes del pensamiento existencialista francés. Fue miembro de la Academia de Ciencias Sociales y Políticas del Instituto de Francia. Músico, crítico teatral y conferenciante de renombre internacional, fue autor de una treintena de obras teatrales y casi del mismo número de ensayos filosóficos. Consideró como su principal contribución la combinación de la filosofía y el teatro. Tomadas conjuntamente, sus obras filosóficas y sus dramas pretenden indicar todas ellas un camino para el ejercicio razonado de la libertad y para el reforzamiento de la dignidad de la vida humana. Fueron los conflictos y desafíos de su propia vida los que llevó al teatro; sus obras filosóficas siguieron a sus obras como un intento de discriminar de forma crítica y rigurosa las opciones alternativas que ofrece la vida.

Su principal composición dramática, *El mundo quebrado*, retrata de manera apasionada el devastador sentimiento de vacuidad, de superficialidad y fractura que asolan a la era moderna. Esta obra arroja luz sobre un posible modo de superar el idealismo británico y alemán del siglo XIX, de articular la distinción entre problema y misterio, y de adelantar un tratamiento existencial que clarifique de forma reflexionada los misterios que pueden suministrar profundidad y sentido a la vida humana. En el ensayo que lleva por título «Sobre el misterio ontológico», una especie de secuela en clave filosófica de *El mundo quebrado*, Marcel opone preguntas como «¿Quién soy?–¿Es el ser algo pleno o vacío?». Exploró las diversas regiones del cuerpo o el del ser encarnado, de la intersubjetividad y de la transcendencia. Su búsqueda se centró principalmente en la intersubjetividad clarificando las actitudes requeridas y las cararacterísticas esenciales de los encuentros entre un yo y un tú, de las relaciones intrepersonales, del compromiso y de la fidelidad creativa –nociones que también desarrolló en *Homo Viator* (1945) y en *Creative Fidelity* (1940).

El pensamiento de Marcel osciló entre la desesperación y la esperanza, la fidelidad y la infidelidad, el autoengaño y el amor por la verdad. Supo reconocer tanto el papel de la libertad como el de las actitudes fundamentales o disposiciones prefilosóficas, en la medida en que influyen en en el propio modo de ser y en la interpretación del sentido de la vida.

La preocupación ante la presencia de los seres amados que han muerto aparece tanto en las composiciones dramáticas como en las obras filosóficas de Marcel, especialmente en *Presencia e inmortalidad*. Esta preocupación, unida a sus reflexiones sobre la intersubjetividad, le llevaron a explorar el modo en que los seres humanos pueden experimentar la presencia de Dios o la presencia de los seres queridos más allá de la muerte. Es mediante la experiencia personal, la imaginación para la representación dramática, y la investigación filosófica como descubre que tal presencia puede ser experimentada básicamente por medio de una interiorización y la profundidad de pensamiento. La «presencia» es una especie de influjo espiritual que afecta en profundidad al propio ser elevándolo y enriqueciendo los propios recursos personales. Pese a que depende del hecho de que una persona permanezca abierta y se muestre permeable, la presencia no es algo que la persona pueda conseguir hacer venir a ella. Esa presencia es siempre un regalo de la gracia, del cual se es corresponsable y que se ve marcado por la señal de la gracia, y que constituye una incitación a la creación. De este modo, la reflexión de Marcel acerca de la comunión entre las personas le permite concebir de un modo filosófico el modo en que Dios puede presentarse a la persona como un ser dador de vida y como una fuerza personal cuyo beneficio es siemrpre una disposición a la creación.

Véase también BUBER, EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA DE LA LITERATURA.

KRH

MARCO, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

MARCO AURELIO (121-80 d.C.), emperador romano (desde el 161) y filósofo. Fue autor de 12 libros de *Meditaciones* y se mostró principalmente interesado en la historia de la filosofía estoica (de la cual fue un estudiante aplicado) por su autorretrato moral. Excepto por lo que hace a su primer libro, donde expone su gratitud ante su familia, sus amigos y profesores, los aforismos que componen sus restantes obras no guardan ningún orden; muchos de ellos fueron de hecho escritos en el campamento durante sus campañas militares. Éstos reflejan tanto las doctrinas de la antigua Stoa como los puntos de vista eclécticos de Posidonio, con el cual comparte la opinión de que la participación en los asuntos públicos es una obligación moral. Marco Aurelio, en conformidad con el estoicismo, considera la inmortalidad como algo bastante dudoso; la felicidad reside en la aceptación paciente de la voluntad del Dios panteísta estoico, esto es, de un alma material de un universo también material. La ira, como todas las emociones, le está vedada a un emperador estoico: éste ha de exhortarse a sí mismo

para manifestar compasión ante los más débiles o malvados de entre sus súbditos. «El privilegio de un ser humano es amar aun a aquellos que tropiezan» (7. 22). Dichos como éste, más que argumentos técnicos, son los que dan a su libro su lugar en la historia de la literatura.

Véase también ESTOICISMO, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.

DAr

MARCUS, RUTH BARCAN (n. 1921), filósofa estadounidense, conocida por su obra seminal en filosofía de la lógica. En 1946 publicó el primer tratamiento sistemático de la lógica modal cuantifacional, replicando así al famoso ataque de Quine a la coherencia de combinar cuantificadores y operadores modales. Después extendió la formalización de primer orden a segundo orden con identidad (1947) y a la teoría modalizada de conjuntos (1963). Los escritos lógicos de Marcus inauguraron o sacaron a escena muchas cuestiones que después han reaparecido una y otra vez en la teorización filosófica. Especialmente significativa es la fórmula de Barcan (1946), el teorema de la necesidad de la identidad (1963), su noción flexible de extensionalidad (1960, 1961) y la tesis de que los nombres propios corrientes son etiquetas sin contenido directamente referenciales (1961). Esta última contribución puso los cimientos de la teoría de la referencia directa, posteriormente defendida por Kripke, Keith Donnellan y David Kaplan, entre otros.

No menos revolucionaria ha sido su aportación a la teoría moral. Marcus ha socavado toda la estructura de la lógica deóntica estándar en su artículo sobre modalidades deónticas iteradas (1966). Después (1980), ha defendido frente a algunos teóricos que los dilemas morales son reales, y frente a otros que los dilemas morales no se derivan de reglas inconsistentes ni comportan un antirrealismo moral.

En su colección de artículos sobre la creencia (1981, 1983, 1990), Marcus repudia las teorías que identifican las creencias con actitudes hacia entidades lingüísticas o cuasilingüísticas. Argumenta por el contrario que el que un agente *A* crea que *p* consiste en que *A* esté dispuesto a comportarse como si *p* fuera el caso (donde *p* es un estado de cosas posible). Su análisis involucra una concepción de los agentes racionales en la que éstos tratan de mantener una coherencia de conjunto entre los indicadores verbales y no verbales de sus creencias.

Durante buena parte de su carrera Marcus ocupó el puesto de Reuben Post Halleck Professor de filosofía en la Universidad de Yale. También ha sido presidenta del Board of Officiers of the American Philosophical Association y presidenta de su División Central, presidenta de la Association of Symbolic Logic y presidenta del Institut International de Philosophie.

Véase también CREENCIA, DILEMA MORAL, FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, LÓGICA MODAL, QUINE, TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.

DR y WS-A

MARCUSE, HERBERT (1898-1979), filósofo político estadounidense, alemán de nacimiento; reinterpretó las ideas de Marx y de Freud. La obra de Marcuse está entre las más sistemáticas y filosóficas de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Tras un intento inicial de unificar a Hegel, Marx y Heidegger en una ontología de la historicidad en su tesis de habilitación sobre *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1932), Marcuse se dedicó en la década de 1930 al problema de la verdad en una teoría social histórico-crítica, defendiendo una noción de verdad independiente del contexto frente a las tendencias relativistas de la sociología del conocimiento. Marcuse creyó que la «dialéctica» de Hegel proporcionaba una alternativa al relativismo, al empirismo y al positivismo, llegando a desarrollar una interpretación revolucionaria del legado hegeliano en *Razón y revolución* (1941) opuesta a la interpretación totalitaria de Popper.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Marcuse se apropió de Freud del mismo modo en que antes se había apropiado de Hegel, usando sus conceptos básicos para una teoría crítica del carácter represivo de la civilización en *Eros y Civilización* (1955). A varios respectos, este libro se acerca más a la presentación de una concepción positiva de la razón y la Ilustración que ninguna otra obra de la Escuela de Frankfurt. Marcuse aducía que la civilización ha sido antagonista de la felicidad y la libertad por su constante lucha contra los instintos humanos básicos. Según Marcuse, la existencia humana se funda en Eros, pero esos impulsos dependen y son conformados por el trabajo. Sintetizando a Marx y a Freud, Marcuse defiende la posibilidad utópica de la felicidad y la libertad en la unidad de Eros y el trabajo, que al menos apunta hacia la reducción del «plus de represión» como objetivo de la economía racional y la crítica social emancipatoria.

Ese también era el objetivo de su teoría estética tal y como se desarrolla en *La dimensión estética* (1978). En *El hombre unidimensional* (1964) y en otros escritos Marcuse suministra un análisis de por qué nunca se ha realizado el potencial para una sociedad libre y racional: por la irracionalidad de la totalidad social al uso, su creación y manipulación de falsas necesidades (o «desublimación represiva») y la hostilidad hacia la naturaleza. Quizá ningún otro filósofo de la Escuela de Frankfurt haya

tenido tanta influencia popular como Marcuse, como lo muestra su recepción en los movimientos estudiantiles y ecologistas.

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, TEORÍA CRÍTICA.

JBo

MARGINAL, UTILIDAD, véase **UTILITARISMO.**

MARIANA, JUAN DE (1536-1624), historiador y filósofo político español, perteneciente a la orden jesuita. Nació en Talavera de la Reina y estudió en Alcalá de Henares, para enseñar posteriormente en Roma, Sicilia y París. Sus ideas políticas se exponen en el *De rege et regis institutione* (1599) y *De monetae mutatione* (1609). Mariana sostiene que el poder político reside en la comunidad formada por los ciudadanos y que el poder del monarca deriva del pueblo. El estado natural de la humanidad no incluye, al contrario de lo que sostuviera Vitoria, gobierno u otras instituciones políticas. El estado de naturaleza está presidido por la justicia y en él todas las posesiones son comunes, siendo la cooperación la que caracteriza las relaciones humanas. La propiedad privada es el resultado de los avances tecnológicos que provocan la envidia y las disputas. Anticipándose a Hobbes y Rousseau, Mariana sostuvo que los seres humanos establecieron un contrato por el cual delegaron sus poderes políticos en líderes con el fin de eliminar la injusticia y los enfrentamientos. En cualquier caso, sólo el pueblo tiene el poder de cambiar la ley. Un monarca que no sigue la ley y deja de actuar a favor del bienestar de los ciudadanos puede ser destituido por el uso de la fuerza. El tiranicidio es así justificable bajo determinadas circunstancias.

Véase también CONTRACTUALISMO, FILOSOFÍA POLÍTICA.

JJEG

MARITAIN, JACQUES (1882-1973), filósofo católico francés. Su innovadora interpretación de la filosofía de Tomás Aquino le llevó a convertirse en figura clave del neotomismo. Las enseñanzas de Bergson le salvaron de la desesperación y de un pacto de suicido contraído con su prometida. Tras el descubrimiento de la obra de Tomás de Aquino, rechazó el pensamiento de Bergson en favor de un tratamiento realista de los conceptos y de una teoría unificada del conocimiento que resulta de reunir las ciencias empíricas con la filosofía de la naturaleza, la metafísica, la teología y el misticismo, tal y como se aprecia en *Distinguir para unir o los grados del saber* (1932). Maritain se opuso al escepticismo y al idealismo que separan la mente de la sensibilidad tipificados en el «angelismo» del intuicionismo cartesiano. Maritain describió los efectos de esta posición en el arte, la política y la religión. Su *Arte y escolástica* (1920) hace uso de concepciones antiguas y medievales del arte que hacen de éste una virtud y de la belleza un aspecto transcendental del ser. En política, especialmente en *El hombre y el Estado* (1961), Maritain destaca la distinción entre *persona* e *individuo,* los fundamentos ontológicos de los derechos naturales, los orígenes religiosos del ideal democrático y la importancia del bien común. También defendió la posibilidad de una filosofía conformada por los datos de la revelación sin perder por ello su integridad y de *Humanismo integral* (1936) que afirma el orden político al tiempo que sostiene el destino eterno de la persona humana.

Véase también NEOTOMISMO, TOMÁS DE AQUINO.

DWH

MARKOV, PROCESO DE, véase **PROCESO ESTOCÁSTICO.**

MARSILIO DE INGHEM *(ca.* 1330-1396), filósofo y teólogo holandés. Nació cerca de Nimega, estudió con Buridan y enseñó en París durante cerca de treinta años, tras los cuales, y ya en 1383, se trasladó a la recién fundada Universidad de Heidelberg, donde junto con Alberto de Sajonia introdujo el nominalismo en Alemania. En lógica, es responsable de una revisión al estilo de Ockham del *Tractatus* de Pedro Hispano, publicado frecuentemente en Alemania bajo el título de *Textus dialectices* a principios del siglo XVI, y de un comentario de los *Primeros analíticos* de Aristóteles. Desarrolló la teoría de Buridan sobre el impetus siguiendo sus propias ideas, aceptó el tratamiento de Bradwardine de las proporciones de las velocidades y adoptó igualmente la doctrina de Nicolás de Oresme relativa a la intensidad y remisión de las formas, aplicando la nueva física en sus comentarios de las obras de física de Aristóteles. En teología, se puede afirmar que siguió la insistencia escéptica de Ockham en el tema de la fe, admitiendo la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios a lo largo de las líneas de Escoto, pero insistiendo en que, en la medida en que la filosofía natural no parece capaz de acomodar la creación del universo *ex nihilo,* la omnipotencia de Dios sólo puede ser conocida a través de la fe.

JLo

MARSILIO DE PADUA, conocido en Italia como Marsilio dei Mainardini (1275/1280-1342), teórico político italiano. Fue rector de la Universidad de París entre 1312 y 1313; sus puntos de vista contrarios al papa le llevaron a huir de París (1326) con destino a Nuremberg, donde llegó a ser consejero político y religioso de Luis de Baviera.

Su principal obra, *Defensor pacis* (1324), supone un ataque a la doctrina de la supremacía del

papa y en ella se sostiene que la autoridad de un gobernante secular elegido para representar al pueblo es superior a la autoridad papal y del sacerdocio tanto en asuntos temporales como espirituales. Las tres tesis básicas de la teoría de Marsilio son que la razón, no el insisto o Dios, es la que nos permite saber lo que es justo y la que conduce al florecimiento de las sociedades humanas; que los gobiernos precisan reforzar la obediencia de las leyes por medio de medidas coercitivas; y que el poder político reside en última instancia en el pueblo. Se vio influido por el ideal aristotélico del Estado como una institución necesaria para alimentar el progreso humano. Su pensamiento se considera como un gran paso dentro de la historia de la filosofía política y como una de las primeras defensas del republicanismo.

PGA

MARSILIO DEI MAINARDINI, véase **MARSILIO DE PADUA.**

MARTINEAU, JAMES (1805-1900), filósofo inglés de la religión y defensor del intuicionismo ético. Como ministro de la Iglesia y profesor, Martineau defendió el unitarismo como doctrina opuesta al panteísmo. En *A Study of Religion* (1888) Martineau se muestra de acuerdo con Kant acerca de que la realidad tal y como la experimentamos es una creación de la mente, pero no vio ninguna razón para dudar de su convencimiento intuitivo de que el mundo fenoménico corresponde a un mundo real de objetos duraderos causalmente conectados. Consideró que la única noción inteligible de causalidad es la que viene dada por la voluntad y concluyó que la realidad es la expresión de una voluntad divina, que es también el origen de la autoridad moral. En *Types of Ethical Theory* (1885) sostiene que el hecho fundamental de la ética es la tendencia humana a aprobar y desaprobar los motivos que conducen a las acciones voluntarias, acciones en las que están presentes dos motivos ante la conciencia. Tras elegir libremente uno de esos motivos, el agente puede determinar qué acción es la que mejor lo expresa. Puesto que Martineau consideró que los agentes saben de forma intuitiva a través de la conciencia qué motivo es superior, el núcleo de su teoría ética resulta ser una ordenación de los trece motivos principales, el primero de los cuales resulta ser la reverencia.

Véase también INTUICIONISMO.

JWA

MARX, KARL (1818-1883), filósofo alemán, teórico de la economía y de la sociedad y autor de alguna de las tesis revolucionarias más influyentes de la historia del pensamiento. Vivió y trabajó como periodista en Colonia, París y Bruselas. Tras el fracaso de los episodios revolucionarios de 1848 en Europa, se estableció en Londres investigando, escribiendo y ganando algo de dinero como corresponsal para el *New York Tribune*.

En sus primeros escritos articula una crítica de las consecuencias religiosas y políticas de orientación conservadora que se desprenden de la filosofía de Hegel, por entonces dominante. En esta corriente encuentra una aceptación de las relaciones de propiedad privada y de la alienación que ésta genera. Marx interpretó la alienación como un estado de radical falta de armonía *a)* entre los individuos *b)* entre ellos y su propia actividad vital o trabajo, y *c)* entre los individuos y su sistema de producción. Más adelante, en la que es su obra maestra, *El capital* (1867, 1885, 1894), Marx hace uso de la dialéctica hegeliana para generar una crítica interna de la teoría y la práctica del capitalismo mostrando que, bajo ciertos supuestos (especialmente aquel que sostiene que el trabajo humano es la fuente de valores económicos) que se pueden encontrar en la obra de teóricos como Adam Smith, este sistema debe experimentar crisis de intensidad creciente y dar lugar finalmente a la pérdida del control de los medios de producción cada vez más centralizados (factorías, grandes granjas, etc.) por parte de un pequeño número de propietarios capitalistas y su paso a una clase de no propietarios (proletariado) que lucha a favor de una sociedad sin clases.

Los primeros escritos de Marx, de un tono algo utópico, y la mayoría de los cuales no fue nunca publicada en vida, muestra su insistencia en la ética social y la ontología. Es aquí donde viene a caracterizar su posición como un «humanismo» y un tipo de «naturalismo». En las *Tesis sobre Feuerbach* intenta trazar una especie de vía intermedia entre el tratamiento hegeliano de la naturaleza de la historia que ve en ella el despliegue del Espíritu, y lo que Marx considera como la filosofía ahistórica, mecanicista y pasiva de Feuerbach; Marx propone una concepción de la historia en que ésta se constituye a través de la actividad humana o praxis, bajo determinadas condiciones naturales que varían según época y lugar. En el marxismo posterior esta posición ha recibido el nombre de *materialismo dialéctico*.

Marx se dispuso a cuestionar de forma radical la naturaleza de la filosofía considerándola como una *ideología*, esto es, como un sistema de pensamiento que se presenta como algo autónomo, pero que en realidad es dependiente de las condiciones materiales de la sociedad en la que se desarrolla. El tono de *El capital* es por ello, y en general, menos tendente a la filosofía o la moral, mostrándose más orientado hacia la ciencia social y el determinismo histórico que otros de sus escritos anteriores. No obstante, aparece cuajado de explosiones de indig-

nación contra los efectos nocivos que produce la orientación del capitalismo hacia el interés y de referencias a una «sociedad de productores asociados» (socialismo o comunismo) que sustituirá, o podría llegar a sustituir, a la sociedad capitalista. Sus predicciones entusiastas acerca de la existencia de cambios revolucionarios mundiales latentes vertidas en diversas cartas, artículos y en el famoso *Manifiesto comunista* (1848; redactado junto al que fuera su más próximo colaborador, Friedrich Engels), se apartan del carácter por lo general más hipotético del texto de *El capital*.

El nexo de unión que mejor conecta el pensamiento de juventud de Marx y sus ideas posteriores y que garantiza además su duradera presencia como filósofo social es su análisis del papel de la fuerza humana de trabajo como un tipo de *mercancía* dentro de un sistema de intercambio (su *teoría de la plusvalía).* La peculiaridad del trabajo, según él, recae en su capacidad para generar activamente mayor *intercambio de valor* que el que corresponde al coste que quienes lo contratan han de pagar a través de salarios de subsistencia. Pero tratar a los seres humanos como mercancías generadoras de plusvalía supone asumir el riesgo de dejar de tratarlos como seres humanos.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, MARXISMO, PRAXIS.**

WLM

MARXISMO, filosofía de Karl Marx o cualquiera de los diversos sistemas o desarrollos dentro de la crítica social que derivan de Marx. El término se aplica también, aunque incorrectamente, a ciertas estructuras sociopolíticas creadas por los partidos comunistas dominantes a mediados del siglo XX.

El propio Marx, habiendo tenido noticia de la existencia de ciertos críticos franceses que invocaban su nombre, afirmó que él tenía clara al menos una cosa, y es que no era marxista. El hecho de que su colaborador, Friedrich Engels, un popularizador de su pensamiento con mucho más interés en ciencias naturales que el propio Marx, sobreviviera a su muerte y escribiera, entre otras cosas, una «dialéctica de la naturaleza» que pretendía descubrir ciertas leyes naturales universales, añade aún más confusión. Lenin, líder de la revolución comunista rusa, descubrió, ya hacia el final de su vida, una serie de conexiones entre *El capital* (1867) de Marx y la *Ciencia de la lógica* (1812-1816) de Hegel, concluyendo (en sus *Cuadernos de filosofía*) que los marxistas habían estado malinterpretado a Marx durante al menos medio siglo. Los objetivos específicamente políticos de la facción marxista que a finales del siglo XIX y principios del XX milita en el Partido Socialdemócrata alemán, la facción bolchevique de los socialistas rusos líderados por Lenin, y otros gobernantes y partidos posteriores que han manifestado fidelidad a los «principios del marxismo-leninismo» han contribuido considerablemente a las reinterpretaciones. Durante varias décadas en la Unión Soviética y en sus países aliados se llegó a establecer un amplio acuerdo acerca de las doctrinas marxistas fundamentales que fue además reforzado políticamente al punto de dar lugar a una versión doctrinaria conocida como «marxismo ortodoxo». Con ello se llegó a asegurar el rechazo casi total del marxismo genuino a partir del momento en que los disidentes aprendieron a ver en ello el marxismo en el poder.

Marx nunca escribió una exposición sistemática de su pensamiento, el cual, en cualquier caso, cambió mucho de objetivos a lo largo del tiempo, incluyendo elementos de historia, economía y sociología, así como de otros asuntos filosóficos más tradicionales. En una carta advierte específicamente contra el riesgo de considerar su tratamiento histórico del capitalismo occidental como un análisis transcendental de un desarrollo histórico supuestamente necesario de alguna sociedad en un cierto momento. Resulta así paradójico que el marxismo haya sido considerado como un sistema «totalizador», si no «totalitario», por los filósofos posmodernos que rechazan las teorías globales o «grandes narraciones» como algo inherentemente inválido. De todos modos, la evolución del marxismo desde la época de Marx puede ayudar a entender esta identificación.

La gran atención que el marxismo «ortodoxo» habría de prestar al determinismo histórico –la inevitabilidad de una secuencia de sucesos que lleva a la sustitución del capitalismo por un sistema económico socialista (en el cual, de acuerdo con una fórmula expuesta por Marx en *La crítica al programa de Gotha,* cada persona habría de ser remunerada de acuerdo a su trabajo) y eventualmente por uno comunista (remuneración en función de las *necesidades* individuales)– fue algo anticipado ya por Plejanov. En *La función el individuo en la historia,* éste considera la idiosincrasia personal como algo accidental: por ejemplo, si Napoleón no hubiera existido, el curso general de la Historia no habría sido por ello muy distinto. En *Materialismo y empiriocriticismo,* Lenin ofrece una especie de refuerzo epistemológico para la concepción del marxismo como la única cosmovisión verdadera, defendiendo para ello una teoría del conocimiento basada en la noción de «copia» o «reflejo» y gracias a la cual los verdaderos conceptos simplemente son imágenes especulares de la realidad objetiva, algo similar a fotografías. En otro lugar, argumenta, sin embargo, en contra del «economicismo», la inferencia según la cual la inevitabilidad histórica de la victoria comunista permite obviar el activis-

mo político. Lenin sostuvo por contra que, al menos bajo las condiciones de represión características de la Rusia zarista, sólo un partido clandestino de revolucionarios profesionales que actúen como vanguardia de la clase obrera y de sus intereses puede producir cambios fundamentales. Más tarde, y ya bajo el gobierno de Iosif Stalin, el Partido Comunista hegemónico en la URSS fue identificado como el supremo intérprete de esos intereses, justificando de este modo un gobierno totalitario.

El denominado marxismo occidental se opuso a esta versión «ortodoxa», y pese a que los escritos de uno de sus primeros representantes, György Lukács, el cual supo percibir con brillantez la estrecha conexión entre la filosofía de Hegel y el pensamiento del joven Marx antes incluso de que los textos que prueban esta conexión hubieran sido rescatados de los archivos, mostraran realmente una fuerte tendencia a reforzar el punto de vista según el cual el partido encarna los intereses ideales del proletariado (véase su *Historia y conciencia de clase)* así como una teoría estética favorable al realismo socialista en lugar de formas artísticas más experimentales. Karl Korsch, contemporáneo de Lukács, vio al marxismo en *El marxismo como filosofía* ante todo como un método heurístico, capaz de señalar fenómenos (por ejemplo, las clases sociales y los condicionamientos materiales) que normalmente son obviados por otros filósofos. Este enfoque fue seguido por la teoría crítica praticada por los miembros de la Escuela de Frankfurt, lo cual afecta a Walter Benjamin en el terreno de la estética, a Theodor Adorno en crítica social y a Wilhelm Reich en psicología. Un auténtico aluvión de «nuevos marxismos» –cuyo grado relativo de fidelidad con el pensamiento original de Marx no pueden evaluarse aquí– se desarrolla a partir sobre todo del momento en que empiezan a redescubrirse los escritos con una mayor orientación ética y menos inspirados en el determinismo del joven Marx. Entre aquellos que merecen atención destacada en este contexto se encuentran Ernst Bloch, que explora la conexión del marxismo con el pensamiento utópico; Herbert Marcuse, con su crítica del carácter «unidimensional» de la sociedad industrial; la escuela de la *Praxis* (denominada de este modo por su revista y por su preocupación por el análisis de las prácticas sociales), formada por filósofos yugoslavos, y el último Sartre. También son dignos de mención los escritos de Antonio Gramsci, muchos de ellos redactados en prisión bajo el gobierno fascista de Mussolini, en los que se destaca el papel de los factores culturales a la hora de determinar aquello que resulta política e ideológicamente dominante en un momento dado.

Al tiempo que se inicia el declive y caída de los regímenes en los que el «marxismo ortodoxo» gozaba de apoyo oficial, tiene también lugar el desarrollo de nuevas doctrinas, vagamente conectadas entre sí por el uso de técnicas empleadas por filósofos británicos y americanos, y que ha recibido el calificativo genérico de marxismo analítico. Los problemas relativos a la justicia, las teorías de la historia y la cuestionable naturaleza de la teoría marxista de la plusvalía han sido preocupaciones especiales para estos escritores. Este desarrollo sugiere que la actual impopularidad del marxismo en algunos círculos, debido en parte a la comprensible aunque indebida identificación con los regímenes anteriores, es una tendencia pasajera, y que incluso si los marxismos futuros van más allá de las motivaciones específicas de Marx, aún preservarán su compromiso con la identificación, explicación y crítica de las jerarquías de la subordinación, particularmente en el orden económico y en las sociedades humanas.

Véase también **ESCUELA DE FRANKFURT, LUKÁCS, MARX, PRAXIS, TEORÍA CRÍTICA.**

WLM

MARXISMO ANALÍTICO, véase **MARXISMO.**

MATEMÁTICA, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

MATEMÁTICA, LÓGICA, véase **LÓGICA FORMAL.**

MATEMÁTICA REAL, véase **PROGRAMA DE HILBERT.**

MATEMÁTICO, CONSTRUCTIVISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

MATEMÁTICO, ESPACIO, véase **ESPACIO.**

MATERIA, véase **METAFÍSICA.**

MATERIA, PRINCIPIO DE CONSERVACIÓN DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

MATERIA PRIMA, véase **HILEMORFISMO.**

MATERIA PRIMERA, véase **HILEMORFISMO.**

MATERIAL, ADECUACIÓN, véase **ADECUACIÓN MATERIAL.**

MATERIAL, CAUSA, véase **ARISTÓTELES.**

MATERIAL, CONDICIONAL, véase **CONTRAFÁCTICOS, IMPLICACIÓN.**

MATERIAL, IMPLICACIÓN, véase **IMPLICACIÓN.**

MATERIAL, SUPOSICIÓN, véase ***SUPPOSITIO.***

MATERIALISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, METAFÍSICA.**

MATERIALISMO AUSTRALIANO, véase **SMART.**

MATERIALISMO CENTRALIZADO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

MATERIALISMO DIALÉCTICO, véase **MARX, PLEJANOV.**

MATERIALISMO EMERGENTE, véase **FILOSOSOFÍA DE LA MENTE.**

MATERIALISMO HISTÓRICO, véase **ENGELS.**

MATERIALISMO NO REDUCCIONISTA, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

MATRICES, MECÁNICA DE, véase **MECÁNICA CUÁNTICA.**

MÁXIMA, véase **KANT.**

MÁXIMA PRAGMÁTICA, véase **PEIRCE.**

MÁXIMA PROPOSICIÓN, véase **TÓPICOS.**

MAXWELL, JAMES CLERK (1831-1879), físico escocés, famoso por sus trabajos seminales en la teoría del electromagnetismo, la teoría cinética de los gases y la teoría de la percepción del color. Su obra sobre electromagnetismo se resume en su *Treatise on Electricity and Magnetism* (1873). En 1871 llega a ocupar la primera plaza de profesor de física experimental en la Universidad de Cambridge, donde fundaría el Laboratorio Cavendish, que dirigió hasta la fecha de su muerte.

Los logros más destacados de Maxwell son su teoría de campo referida al electromagnetismo y el descubrimiento de las ecuaciones que llevan su nombre. Esta teoría del campo unificó las leyes de la electricidad y el electromagnetismo, identificó la luz como una vibración transversal del éter electromagnético y predijo la existencia de las ondas de radio. El hecho de que las ecuaciones de Maxwell fueran Lorenz-invariantes y que contuvieran la velocidad de la luz como una constante desempeñaron un papel fundamental en la génesis de la teoría especial de la relatividad. Maxwell llega a su teoría a través de la búsqueda de una «representación consistente» del éter, esto es, de un modelo de su funcionamiento interno que fuera consistente con las leyes de la mecánica. Su búsqueda de una representación consistente fue infructuosa, pero sus ensayos hacían uso de modelos mecánicos y analogías útiles para orientar su pensamiento. Al igual que Boltzman, Maxwell defendió el valor heurístico de la construcción de modelos.

Maxwell fue también pionero en el terreno de la física estadística. Su derivación de las leyes que gobiernan el comportamiento macroscópico de los gases a partir de supuestos acerca de los choques aleatorios de las moléculas de gas llevaron directamente a la ecuación de transporte de Boltzman y al análisis estadístico de la irreversibilidad. Para mostrar que la segunda ley de la termodinámica es probabilística, Maxwell imaginó una especie de demonio capaz de hacer que la entropía de un gas disminuyese separando las moléculas más rápidas de las más lentas.

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, RELATIVIDAD.

MC

MĀYĀ, un término con varios usos perteneciente al pensamiento hindú. Suele expresar el concepto correspondiente a la capacidad de actuar de Brahman. Un tipo de acción por parte de Brahman es la de adquirir formas materiales cuya apariencia puede ser cambiada a voluntad. Los demonios y los dioses poseen todos ellos *māyā*, entendido como el poder de hacer cosas que no se encuentran dentro de las capacidades humanas. En un sentido más profundo hace referencia a la idea según la cual Brahman tiene y ejercita el poder de sostener eternamente el mundo de las cosas conscientes y no conscientes.

Concebido desde un punto de vista monoteísta, este término hace referencia al poder que una deidad omnisciente y omnipotente tiene para producir el mundo de las cosas dependientes. Este poder se concibe por lo general como de tipo femenino (Sakti) y las diversas representaciones de la deidad consisten en un tipo masculino con consortes femeninas, como sucede con Vishnu y Siva. Sin Sakti, Brahman sería enteramente masculino y pasivo y no existiría entonces un mundo creado. Por asociación, *māyā* resulta ser el producto de la actividad creada. El mundo creado se concibe como algo dependiente, tanto como una manifestación del poder divino, como una especie de velo existente entre Brahman y el devoto. Si se concibe desde una perspectiva monista, *māyā* expresa la idea de que en lugar de un mundo compuesto aparentemente de una multiplicidad de seres conscientes e inconscientes, existe más bien un único e inefable Brahman. Brahman es concebido como algo capaz de producir la ilusión de la existencia de una pluralidad de personas y objetos, mientras que la iluminación *(moksha)* resulta entonces como la capacidad de ver a través de la ilusión. Los monoteístas, que se preguntan sobre principios monistas, quién posee las cualidades requeridas para producir esa ilusión y cómo es posible que una ilusión vea a través de sí misma, consideran la iluminación *(moksha)* como

un asunto de devoción a Brahman. Brahman se manifiesta parcialmente en el universo creado, aunque también queda oculto tras él, y su naturaleza se revela en la experiencia religiosa.

Véase también BRAHMAN.

KEY

MAYEÚTICA, véase **SÓCRATES.**

MAYOR, PREMISA, véase **SILOGISMO.**

MAYOR, TÉRMINO, véase **SILOGISMO.**

MCCOSH, JAMES (1811-1894), filósofo escocés; partidario del realismo del sentido común, destaca por su intento de reconciliar la cristiandad con la evolución. McCosh fue un escritor prolífico, que ejerció la labor pastoral en Escocia y la docencia en el Queen's College de Belfast antes de llegar convertirse en el presidente del Collede de New Jersey (ahora la Universidad de Princeton). En *Intuitions of the Mind* (1860) sostiene que mientras que los actos de la inteligencia se inician con un conocimiento inmediato referido al propio sujeto o a los objetos externos, también presentan intuiciones en la formación espontánea de las convicciones autoevidentes acerca de los objetos. En contra de lo que sostienen Kant y Hamilton, McCosh trató las intuiciones no como formas que la mente impone a los objetos, sino como reglas que pueden ser determinadas de manera inductiva y que la mente sigue a la hora de formarse convicciones tras la percepción de los objetos. En su *Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy* (1866), McCosh critica a Mill por negar la existencia de intuiciones al tiempo que asume su actuación. En *The Religious Aspects of Evolution* (1885) McCosh defendió el argumento del plan igualando las variaciones azarosas de Darwin con una especie de plan sobrenatural.

JWA

MCDOUGALL, WILLIAM (1871-1938), psicólogo británico, nacionalizado americano en 1920. Fue probablemente el primero en definir la psicología como la ciencia del comportamiento *(Physiological Psycology,* 1905; *Psychology: The Science of Behavior,* 1912) y es, además, el inventor de la psicología *hórmica* (intencional). En torno a los primeros años del siglo XX, cuando la psicología comienza a ser vista como una disciplina científica, el término *intención* se vuelve sospechoso. No obstante, McDougall, siguiendo a Stout, sostiene que los organismos poseen una especie de «capacidad intrínseca de autodeterminación» que hace de la búsqueda de objetivos la característica esencial y definitoria de su conducta. En oposición a lo que sostienen las teorías psicológicas de corte mecanicista e intelectualista, McDougall, siguiendo de nuevo a Stout, sostuvo que los *instintos* innatos (denominados posteriormente *propensiones)* motivan directa o indirectamente toda la conducta *(Introduction to Social Psychology,* 1908). A diferencia de lo que sucede con la mayoría de los instintos de tipo psicoanalítico, una buena parte de los instintos de McDougall tenían un carácter social (por ejemplo, el gregarismo o el respeto). Además, McDougall nunca consideró a los individuos como una especie de mezcla de móviles desconectados y en conflicto, sino como «unidades integradas» guiadas por un móvil de tipo superior en torno al cual se organizan todos ellos. La insistencia mostrada por McDougall en el carácter intrínsecamente intencional de la conducta influyó sobre el líder del conductismo, E. C. Tolman, pero fue por lo demás rotundamente rechazado por los conductistas de orientación mecanicista y por los sociólogos más próximos al empirismo. Durante sus últimos años McDougall se apartó de las principales corrientes del pensamiento encabezando el lamarckismo y convirtiéndose en un promotor de la investigación en parapsicología. Participó en diversas causas sociales y fue un claro defensor de la eugenesia *(Is America Safe for Democracy?,* 1921).

THL

MCTAGGART, JOHN MCTAGGART ELLIS (1866-1925), filósofo inglés, líder del idealismo personalista británico. Aparte de la época correspondiente a su niñez, y de dos amplias visitas a Nueva Zelanda, McTaggart pasó toda su vida en Cambridge, primero como estudiante y luego como *fellow* del Trinity College. Su influencia sobre otras personas relacionadas con el Trinity fue considerable en ocasiones, incluyendo a Russell y Moore, pero nunca tuvo discípulos permanentes. Comenzó formulando y defendiendo sus puntos de vista mediante un examen crítico de la obra de Hegel. En *Studies in the Hegelian Dialectic* (1896) sostuvo que la dialéctica hegeliana es válida aunque subjetiva, ya que la idea de Absoluto que Hegel emplea en su derivación no contiene nada que corresponda a la dialéctica. En *Studies in Hegelian Cosmology* (1901) aplicó la dialéctica en asuntos tales como el pecado, el castigo, Dios y la inmortalidad. En su *Commentary on Hegel's Logic* (1910) concluye que la tarea de la filosofía es la de repensar la naturaleza de la realidad usando un método que se asemeja a la dialéctica hegeliana.

McTaggart intenta realizar este objetivo en la que es su obra principal, *The Nature of Existence* (dos volúmenes, 1921 y 1927). En el primero de los volúmenes intenta deducir la naturaleza de la realidad a partir de las verdades autoevidentes usando sólo dos premisas empíricas, a saber, que hay algo que existe y que tiene partes. Sostuvo la

existencia de las substancias, la conexión de cada una de ellas con las restantes, la existencia de un número infinito de substancias como partes y que cada substancia tiene una descripción suficiente, que sólo se aplica a ella y no a ninguna otra substancia. Una vez aquí, sostuvo que todas esas conclusiones son inconsistentes, a no ser que las descripciones suficientes de las substancias entrañen las descripciones de sus partes, una situación que exige que las substancias guarden una relación con sus partes que McTaggart denominó de correspondencia. En el segundo volumen aplicó estos resultados al dominio del mundo empírico, sosteniendo que la materia es algo irreal, en la medida en que sus partes no pueden ser determinadas estableciendo la correspondencia mencionada. En la que es la parte más célebre de su filosofía, sostuvo que el tiempo es irreal afirmando que éste presupone una serie de posiciones, cada una de las cuales tiene las cualidades incompatibles del pasado, el presente y el futuro. Consideró que los intentos de eliminar esta incompatibilidad generan un círculo vicioso. A partir de estas y otras consideraciones concluye que los sujetos sí que son reales, ya que sus partes pueden ser determinadas estableciendo su correspondencia y que la realidad es la comunidad formada por los sujetos eternos dotados de percepción. Negó la existencia de un sujeto incluyente o Dios dentro de esta comunidad, pero sostuvo que el amor entre los sujetos da unidad a esa comunidad produciendo una satisfacción que va más allá de la comprensión humana.

Véase también HEGEL, IDEALISMO.

JWA

MEAD, GEORGE HERBERT (1863-1931), filósofo, teórico y reformador social estadounidense. Fue miembro de la Escuela pragmática de Chicago en la cual se incluyen figuras tales como James Hayden Tufts y John Dewey. Whitehead coincidió con Dewey en su evaluación de Mead: «una mente seminal de primerísimo orden». Mead se crió en un hogar con profundas raíces en el puritanismo de Nueva Inglaterra, pese a lo cual llegó a ser un naturalista convencido que sostuvo que la ciencia moderna era capaz de hacer inteligible los procesos de la naturaleza. En su camino hacia el naturalismo fue importante el hecho de estudiar con Josiah Royce en Harvard. El idealismo alemán en la tradición de Fichte, Schelling y Hegel (calificados por Mead como filósofos románticos en su *Movements of Thought in the Nineteenth Century*) tuvo una duradera influencia en su pensamiento, pese a ser un empirista convencido.

Mead es considerado como el padre fundador de la escuela de la interacción simbólica en sociología, y llegó a ser conocido principalmente por su explicación de la génesis de la mente y la conciencia en términos del desarrollo del lenguaje y del desempeño de funciones. Como amigo cercano de Jane Adams (1860-1935), supo ver su trabajo teórico en ese terreno como algo que prestaba apoyo a sus convicciones políticas. Mead es frecuentemente calificado de *conductista social*. Se sirvió de categorías tales como estímulo y respuesta con el fin de explicar la conducta; pero en contra de conductistas tales como John Watson, Mead no desestima la conducta que no puede ser observada por terceros. Examinó la naturaleza de la autoconciencia, cuyo desarrollo es descrito en *Mind, Self, and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist (Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social).* En *The Philosophy of Act* analiza también la conducta en términos de las etapas que experimenta un organismo en su proceso de ajuste al medio.

Su reputación como teórico del desarrollo social de la conciencia ha llevado a eclipsar su trabajo original en otras áreas de interés para los filósofos; por ejemplo, la ética, epistemología, metafísica y la filosofía de la ciencia. Influido por Darwin, Mead intentó entender la naturaleza, así como las relaciones sociales, en términos de procesos de emergencia. Destacó el hecho de que formas cualitativamente nuevas de vida surjan a través de procesos naturales inteligibles. Cuando tienen lugar sucesos novedosos, el pasado se transforma, ya que éste da lugar a la aparición de algo cualitativamente nuevo y debe ser visto por ello bajo una perspectiva distinta. Entre la etapa en la que se alcanza un nuevo orden –que es instigado por los nuevos fenómenos– y el abandono del antiguo, se produce una etapa de reajuste, una etapa que Mead describe como de *socialización*. Los puntos de vista de Mead sobre estos asuntos y otros también relacionados se discuten en *The Philosophy of the Present*. Mead nunca publicó una obra extensa en filosofía. Sus manuscritos inéditos y las notas para sus estudiantes fueron publicados formado parte de los libros que ya se han mencionado más arriba.

Véase también FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, PRAGMATISMO.

MA

MECÁNICA, JURISPRUDENCIA, véase **JURISPRUDENCIA.**

MECÁNICA CUÁNTICA, conocida también como teoría cuántica, ciencia que gobierna los objetos de dimensiones atómicas y subatómicas. Desarrollada independientemente por Werner Heisenberg (como mecánica de matrices en 1925) y Erwin Schrödinger (como mecánica de ondas en 1926), la mecánica cuántica supone una ruptura con los tratamientos clásicos de los movimientos e interacciones de los cuerpos al introducir la probabilidad y actos de

medición de formas aparentemente irreducibles. En la muy difundida versión de Schrödinger, la mecánica cuántica asocia con cada sistema físico una función temporalmente dependiente, llamada *función de estado* (alternativamente, vector de estado o función ψ). La evolución del sistema se representa por medio de la transformación temporal de la función de estado según una ecuación maestra, que se conoce como «función de Schrödinger». También se asocian con un sistema los «observables»: cantidades medibles (en principio), como la posición, el momento y la energía, y otras sin análogos clásicos claros, como el spin. Según la interpretación de Born (1926), la función de estado se entiende instrumentalmente: nos permite calcular, para cualquier valor posible de un observable, la probabilidad de que una medición de ese observable dé como resultado un valor determinado.

Las propiedades formales de los observables y las funciones de estado implican que ciertos pares de observables (como el momento lineal en una dirección dada y la posición en esa misma dirección) son incompatibles, en el sentido de que ninguna función de estado asigna la probabilidad 1 a la determinación simultánea de los valores exactos de los dos observables. Es un enunciado cualitativo del principio de incertidumbre (o indeterminación) de Heisenberg. Cuantitativamente, el principio establece un límite preciso a la precisión con la que puedan medirse simultáneamente un par de observables incompatibles. No hay ningún límite así, sin embargo, para la precisión con la que pueda medirse un único observable (como sólo la posición o sólo el momento). El principio de incertidumbre se entiende a veces en términos de complementariedad, una perspectiva general propuesta por Niels Bohr según la cual la conexión entre fenómenos cuánticos y observación obliga a nuestros conceptos clásicos a escindirse en paquetes mutuamente excluyentes, siendo ambos necesarios para una comprensión completa aunque sólo uno de ellos es aplicable en cualquier situación experimental particular. Algunos consideran que esto implica una ontología en la que los objetos cuánticos no poseen realmente valores simultáneos para observables incompatibles; por ejemplo, no tienen una posición y un momento simultáneos. Otros mantendrían, por ejemplo, que medir la posición de un objeto ocasiona un cambio incontrolable en su momento, de acuerdo con los límites de precisión simultánea contenidos en el principio de incertidumbre. Estas formas de abordar el principio no están exentas de polémica.

El interés filosófico por la mecánica cuántica surge en parte allí donde la mecánica cuántica rompe con la física clásica: a saber, en la aparente quiebra del determinismo (o la causalidad) que parece resultar de la naturaleza irreductiblemente estadística de la teoría y en la aparente quiebra de la independencia del observador o realismo que parece derivarse del papel fundamental de las mediciones en la teoría. Estos dos rasgos se relacionan con la interpretación de la función de estado como algo que proporciona únicamente un resumen de las probabilidades de varios resultados de las mediciones. Einstein, en concreto, criticó la teoría sobre esa base y en 1935 sugirió un llamativo experimento mental para mostrar que, si no hay acción a distancia, habría que considerar a la función de estado como una descripción incompleta del estado físico real de un sistema individual, y por consiguiente a la mecánica cuántica como una teoría meramente provisional. El ejemplo de Einstein recurre a un par de sistemas que interactúan brevemente para separarse a continuación, de tal manera que los resultados de diversas mediciones realizadas en cada uno de los sistemas, por separado, muestran una extraña correlación. En 1951 el físico David Bohm simplificó el ejemplo de Einstein y más tarde (1957) indicó que podría realizarse experimentalmente. El físico John S. Bell formuló entonces una asunción de localidad (1964), similar a la de Einstein, que restringe los factores que podrían usarse para describir el estado de un sistema individual, factores conocidos como variables ocultas. La localidad requiere que en el experimento de Einstein-Bohm las variables ocultas no admitan que la medición realizada en un sistema de un par correlacionado influya inmediatamente en el resultado obtenido al medir el otro sistema, espacialmente separado. Bell demostró que la localidad (en conjunción con otras asunciones relativas a las variables ocultas) restringe las probabilidades de los resultados de las mediciones según un sistema de desigualdades conocidas como desigualdades de Bell y que las probabilidades de que determinados sistemas cuánticos violan esas desigualdades. Se trata del teorema de Bell. Posteriormente se han realizado diversos experimentos del tipo del de Einstein-Bohm para contrastar las desigualdades de Bell. Aunque los resultados no han sido unívocos, existe consenso en que los datos experimentales apoyan la teoría cuántica y violan las desigualdades. La investigación en curso trata de evaluar las implicaciones de esos resultados, entre otras la medida en que descartan variables ocultas locales. (Véase J. CUSHING y E. MCMULLIN [comps.], *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, 1989).

La incompletitud descriptiva de la que Einstein acusaba a la teoría sugiere otros problemas. Uno especialmente dramático surgió en la correspondencia entre Schrödinger y Einstein; a saber, la «horrible» paradoja del gato de Schrödinger. Un gato está encerrado en una cámara cerrada que

contiene un átomo radiactivo con una posibilidad del 50 por 100 de que decaiga en la hora siguiente. Si el átomo decae, activará un mecanismo que provocará la caída de un martillo y la rotura de un recipiente de cristal que contiene una cantidad de ácido prúsico suficiente para matar al gato. De acuerdo con la ecuación de Schrödinger, después de una hora la función de estado para el conjunto del sistema átomo + mecanismo + martillo + recipiente de cristal + gato es tal que si observamos al gato, la probabilidad de encontrarlo con vida (muerto) es del 50 por 100. Sin embargo, para esta evolucionada función de estado no hay resultado definido; según la función, el gato no está ni vivo ni muerto. ¿Cómo aparece entonces un hecho definitivo y cuándo? ¿Es el propio acto de observación instrumental para provocar el resultado observado, ese resultado se da únicamente en virtud de algún proceso azaroso especial, o hay alguna otra explicación compatible con los resultados definitivos de las mediciones? Se trata del problema conocido como «problema de la medición cuántica», que también constituye un área activa de investigación.

Véase también **DETERMINISMO, EINSTEIN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, RELATIVIDAD, TEORÍA DE CAMPOS.**

AF

MECÁNICA ONDULATORIA, véase **MECÁNICA CUÁNTICA.**

MECANISMO LÓGICO, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

MÉDICA, ÉTICA, véase **ÉTICA.**

MEDIDA, véase **MAGNITUD.**

MEDIDA, TEORÍA DE LA, véase **MAGNITUD.**

MEDINA, BARTOLOMÉ (1527-1580), teólogo dominico español que enseñó Teología en Alcalá y posteriormente en Salamanca. Sus principales obras consisten en una serie de comentarios de la *Summa theologica* de Tomás de Aquino. Medina suele ser conocido como el padre del demostrabilismo, aunque los eruditos no se muestran de acuerdo sobre la legitimidad de esta atribución. El apoyo a esta tesis se encuentra en el comentario de Medina sobre la *Prima secundae* de Tomás de Aquino. Medina niega que para que una opinión sea demostrable baste con la existencia de razones aparentes en favor suyo y con el hecho de que sea apoyada por muchas personas. En tal caso, todos los errores serían demostrables. Sucede, más bien, que una opinión es demostrable si puede ser seguida sin censura y sin la aparición de una refutación, como cuando las personas sabias establecen y apoyan su opinión con excelentes razones. Medina sugiere el uso de estos criterios en decisiones que afectan a dilemas morales *(Suma de casos morales*, 1580).

PGA

MEGÁRICOS, grupo un tanto difuso de filósofos griegos que se mostraron en activo durante el siglo IV y los primeros años del siglo III a.C. Su obra lógica influyó profundamente en el desarrollo de la filosofía antigua. El nombre procede de Megara, la ciudad natal de Euclides (muerto en torno al 365 a.C.; no guarda relación con el matemático posterior), fiel compañero de Sócrates y autor de unos diálogos socráticos (perdidos). Es muy poco lo que se conserva acerca de sus puntos de vista, y su legado reside, más bien, en sus herederos filosóficos. El más destacado de todos ellos fue Eubúlides, contemporáneo y crítico de Aristóteles. Eubúlides formuló una gran cantidad de paradojas, incluyendo la del mentiroso y el sorites o las paradojas del montón. Para muchos esta dedicación parecía ser una mera erística, término que se le aplica en muchas ocasiones. Uno de sus compañeros, Alexino, fue un crítico destacado de Zenón, fundador del estoicismo, cuyos argumentos analizó mediante incisivas parodias. Estilpón *(ca.* 380-*ca.* 300 a.C.), nativo también de Megara, destacó, aparte de por su capacida polémica, por su *apatheia* (impasividad). Rivalizó con los cínicos en su defensa de la autoconfianza, al punto de afirmar, tras haber visto asolados su ciudad y su hogar, que nada perdía, ya que aún conservaba su sabiduría y su virtud. El estoico Zenón fue uno de los muchos a quien atrajo.

El más brillante de todos los Megáricos fue Diodoro, apodado Crono (fl. 300 a.C.), que tuvo de un gran impacto sobre las escuelas estoica y escéptica. Diodoro y sus compañeros fueron de los primeros en explorar la lógica proposicional. Recibieron el apelativo de «los dialécticos», una etiqueta que no hace referencia a una escuela o a un conjunto de doctrinas, sino simplemente a sus muy originales formas de razonamiento. Diodoro definió lo *posible* como aquello que o bien es verdadero o bien será verdadero, y lo *necesario* como aquello que es verdadero y no será falso. En contra de su compañero Filón, el primer proponente de la *implicación material*, sostuvo que un *condicional* es verdadero si y sólo si *nunca* es el caso que su antecedente sea verdadero y su consecuente falso. Defendió que la materia está compuesta por átomos y que el tiempo y el movimiento son igualmente discretos. No sin un cierto aire exhibicionista, demostró que que el significado es convencional llamando a su criados «Pero» y «De todos modos». Fue muy celebrado por su Argumento Principal, que re-

posa sobre tres proposiciones: *a)* Toda verdad sobre el pasado es *necesaria*; *b)* nada *imposible* se sigue de algo *posible*; y *c)* hay algunas cosas *posibles* que ni son, ni serán verdaderas. Su intención era establecer su definición de lo posible mostrando que su negación en *c* es inconsistente con *a* y *b*, lo cual era obvio a sus ojos. Varios filósofos estoicos, objetando en este punto una sanción del determinismo, intentaron defender una forma más amplia de la posibilidad rechazando *a* o *b*. La fama de Diodoro le convirtió en un objetivo para la sátira de eminentes poetas, llegándose a decir que murió de vergüenza tras ser incapaz de resolver un enigma que Estilpón le propuso en una fiesta.

Véase también ACADEMIA, ARISTÓTELES, CÍNICOS, ESTOICISMO, PARADOJA DEL SORITES, SÓCRATES.

SAW

MEINONG, ALEXIUS (1853-1920), filósofo y psicólogo austríaco, fundador de la *Gegenstandtheorie*, o teoría de los objetos (existentes y no existentes). Fue el centro de las críticas de Russell acerca de la idea de un objeto no existente en su trabajo seminal «On Denoting» (1905).

Meinong, tras pasar ocho años en el Gymnasium de Viena, ingresó en la Universidad de Viena en 1870 para estudiar Filología alemana e Historia. En 1874 finaliza una tesis dedicada a Arnold von Brescia. Tras este periodo se inicia su interés por la filosofía como resultado de una lectura crítica que él mismo realiza de la obra de Kant. Respondiendo a la sugerencia de Brentano, quien fuera su profesor, llevó a cabo una sistemática investigación del empirismo de Hume que culmina en sus primeras publicaciones de filosofía, los *Hume-Studien* I, II (1878 y 1882). En 1882, Meinong fue nombrado *Professor Extraordinarius* en la Universidad de Graz (recibiendo la promoción a *Ordinarius* en 1889), donde permaneció hasta su muerte. En Graz puso en marcha el que sería el primer laboratorio de psicología experimental de Austria y se mantuvo ocupado en el análisis de problemas tanto en psicología como en filosofía. La Escuela de Graz de psicología fenomenológica y de semántica filosófica, centrada en torno a Meinong y sus estudiantes, hizo importantes contribuciones a la teoría de los objetos en semántica filosófica, metafísica, ontología, teoría de los valores, epistemología, teoría de la evidencia, posibilidad y probabilidad, así como en el análisis de la emoción, la imaginación y la abstracción.

La teoría de los objetos de Meinong está basada en una versión de la tesis de la intencionalidad inmanente de Brentano, según el cual todo estado psicológico contiene un objeto deseado hacia el cual se encuentra orientado semánticamente el fenómeno mental (o en una terminología menos común, el *acto mental)*. Meinong rechaza, de todos modos, la opinión de Brentano acerca de la inmanencia de lo intencional, manteniendo que el pensamiento se haya dirigido hacia objetos trascedentes existentes o no, pero independientes de la mente en cualquier caso. Meinong distingue entre juicios acerca del ser *(Sein)* de objetos del pensamiento, y juicios acerca de su «ser-así», carácter o naturaleza *(Sosein)*. Sostiene que todo pensamiento está intencionalmente dirigido hacia un objeto trascendente e independiente de la mente, y «acerca» del cual versa el pensamiento. Esto implica que, al menos en algunos casos, hay objetos contingentes no existentes e incluso imposibles, como, por ejemplo, la montaña de oro de Berkeley y el círculo cuadrado, que deben ser incluidos como objetos deseados no existentes en el dominio semántico de la teoría de objetos. Meinong sostuvo más adelante que el *Sosein* de un objeto es independiente de su *Sein* o *status* ontológico, al margen de si el objeto existe o no. Esto significa, en contra de lo que muchos filósofos han supuesto, que los objetos no existentes pueden poseer las propiedades constitutivas que se predican de ellos en el pensamiento.

La teoría de objetos de Meinong evolucionó durante un periodo de años experimentando numerosas adiciones y revisiones. En su forma más madura, la teoría consta de los siguientes principios: 1) el pensamiento puede asumir libremente (incluso si ello se hace de forma falsa) la existencia de cualquier objeto que pueda ser descrito (principio denominado del supuesto libre irrestricto, o tesis de la *unbeschränkten Annahmefreiheit);* 2) todo pensamiento se halla intencionalmente dirigido hacia objetos trascendentes e independientes de la mente (tesis de la intencionalidad modificada); 3) cada objeto de interés posee una naturaleza, carácter, *Sosein*, «modo de ser», o «ser de esta y aquella manera», al margen de su *status* ontológico (tesis de la independencia del *Sosein* con respecto al *Sein);* 4) el ser o el no ser no forma parte del *Sosein* de ningún objeto, ni tampoco de un objeto considerado en sí mismo (tesis de la indiferencia, o doctrina del *Aussein* del objeto puro desnudo); 5) hay dos modos de ser o *Sein* para objetos: *a)* existencia espaciotemporal y *b)* subsistencia platónica (tesis de la *Existenz/Bestand);* 6) hay algunos objetos que no poseen *Sein* en absoluto, y que tampoco existen o subsisten (objetos de los cuales resulta verdadero afirmar que no hay objetos tales).

La teoría de objetos, a diferencia de la semántica extensional, permite, al igual que buena parte del pensamiento y el lenguaje científico, referirse y predicar con verdad propiedades a objetos no existentes. Existen numerosos malentendidos alrededor de la teoría de Meinong, como, por ejemplo, aquella que se manifiesta en la objeción que hace de Mei-

nong un superplatónico que engrosa su ontología con objetos no existentes que nunca han sido en algún sentido y en aquella otra objeción según la cual la teoría de objetos tolera claras inconsistencias lógicas y no sólo meras incompatibilidades entre propiedades en el *Sosein* de ciertos objetos imposibles. Russell, en sus comentarios a Meinong de 1904-1905, plantea el problema de la existencia del círculo cuadrado, el cual parece existir gracias a la independencia del *Sosein* con respecto al *Sein,* y no existir debido al hecho de ser global y simultáneamente redondo y cuadrado. La respuesta de Meinong implica diversas distinciones de cierta complejidad, pero se ha observado que para evitar la dificultad basta en realidad con apelar a su distinción entre propiedades *konstitutorisch* o nucleares y *ausserkonstitutorisch* o extranucleares. Esta distinción fue adoptada a partir de una sugerencia de Ernst Mally (1878-1944), estudiante suyo, según la cual sólo las propiedades nucleares ordinarias como ser rojo, redondo o de diez centímetros de alto son partes del *Sosein* de cualquier objeto, excluyendo así propiedades categoriales o extranucleares como ser existente, determinado, posible o imposible. Esto evita la aparición de contraejemplos como el de un círculo cuadrado existente, ya que se ha limitado la independencia del *Sosein* respecto del *Sein* exclusivamente al caso de las propiedades nucleares, consiguiendo así que ni el círculo cuadrado existente ni el círculo cuadrado no existente puedan tener la propiedad (extranuclear) de ser existentes y no existentes por el recurso de suponer libremente la independencia entre el *Sosein* y el *Sein*.

Véase también BRENTANO, EXTENSIONALISMO, INTENCIONALIDAD, METAFÍSICA, SEMÁNTICA FORMAL.

MEISTER ECKHART, véase **ECKHART.**

MELANCHTON, PHILIP, véase **SINERGISMO.**

MELIORISMO (del latín *melior,* «mejor»), punto de vista según el cual el mundo no es ni completamente bueno ni completamente malo y el progreso o retroceso depende de las acciones humanas. A través de la inteligencia creativa y la educación podemos llegar a mejorar el entorno y las condiciones sociales. Esta posición es en principio atribuida a autores como George Elliot y William James. Whitehead sugirió que el meliorismo también se puede aplicar a Dios, quien puede a la vez mejorar el mundo y prestar apoyo a los esfuerzos humanos por mejorarlo.

Véase también JAMES, WHITEHEAD.

LPP

MELISO DE SAMOS (fl. mediados del siglo V a.C.), filósofo griego, tradicionalmente considerado como miembro de la Escuela eleática. Es también famoso por haber sido el comandante victorioso del ataque que el ejército de Samos dirigiera contra la flota ateniense (441 a.C.). Al igual que Parménides –quien debe haber influido sobre Meliso, aunque no haya, ciertamente, evidencia a ese respecto–, Meliso sostiene que «lo que es», o «lo real», no puede ser a partir de la nada, y tampoco puede perecer en la nada siendo homogéneo e inmutable. De hecho, sostiene explícitamente (mientras que en Parménides sólo es una consecuencia implícita) que existe una única entidad tal, que no hay vacío, y que incluso la reordenación temporal *(metakosmēsis)* debe ser descartada. Sin embargo, a diferencia de Parménides, Meliso deduce que «lo que es» es temporalmente infinito (en contraste significativo con Parménides con independencia de que el último sostuviera que «lo que es» existe estrictamente en el «ahora» o que existe de forma no temporal). Además, Meliso sostiene que «lo que es» es espacialmente infinito (mientras que Parménides habla de «límites» y compara «lo que es» a una esfera). Es significativo que Meliso hable repetidamente de «lo Uno». Es, por tanto, en Meliso, más que en Parménides o en Zenón, donde se encuentra un manifiesto énfasis por el monismo. Como corolario a su argumento principal, Meliso sostiene que «si hubiera muchas cosas», entonces cada una de ellas habría de ser –*per impossibile*– exactamente como «lo Uno». Esta observación ha sido interpretada como una indagación acerca del desafío propuesto por los atomistas. Pero es más razonable interpretar este movimiento como una estrategia filosófica destinada a prevenir el golpe procedente de los pluralismos desarrollados durante la segunda mitad del siglo V que postulan una pluralidad de elementos eternos e inmutables que experimentan tan sólo reordenaciones espaciales.

Véase también ESCUELA ELEÁTICA, PARMÉNIDES, PRESOCRÁTICOS.

APDM

MEMORIA, retención o capacidad de retener la experiencia pasada o la información previamente adquirida. Hay dos problemas filosóficos principales acerca de la memoria, 1) ¿en qué consiste la memoria? y 2) ¿en qué consiste saber un hecho a partir de la memoria? No toda la memoria consiste en recordar hechos: también hay que considerar el recuerdo de la percepción o la sensación o el actuar de un cierto modo –lo cual, aunque supone recordar el hecho de haber tenido una experiencia de ese tipo, ha de ser algo más que eso–. Sucede, además, que no todo recuerdo de unos hechos constituye conocimiento de esos hechos: un intento extremadamente dubitativo por recordar una dirección puede pasar por el recuerdo de una dirección incluso si

la persona se encuentra tan insegura como para tomarlo como un *conocimiento* del mismo.

1. Las respuestas a la primera pregunta coinciden en algunos puntos elementales: que la memoria precisa *a)* un estado actual y *b)* un estado pasado en el sujeto, y *c)* el tipo adecuado de relación interna y causal entre ambos. Se debe distinguir, además, entre *estados* de la memoria (por ejemplo, recordar durante muchos años el nombre del profesor de primaria que uno ha tenido) y rememoraciones o recuerdos (enunciar un nombre cuando se pregunta por él). Un estado de memoria suele ser visto como la disposición a presentar un cierto recuerdo cuando se produce un estímulo adecuado. Los filósofos disienten, no obstante, cuando se ofrecen especificaciones posteriores. Según una de estas teorías (sostenida por muchos empiristas desde Hume hasta Russell, entre otros, aunque en la actualidad disfrute de poco crédito) los recuerdos son imágenes de experiencias pasadas (las cuales poseen una cualidad especial que las identifica como imágenes de la memoria) de tal modo que la memoria de los hechos se puede considerar hecha de esta memoria de imágenes. Esta teoría pasa por alto el dato de que las personas por lo general recuerdan cosas sin recordar cuándo o cómo las aprendieron. Una teoría algo más sofisticada (popular en la actualidad) sostiene que el recuerdo de un dato precisa, aparte de un aprendizaje previo del mismo *a)* algún tipo de representación mental actual (tal vez una de tipo lingüístico) y *b)* un almacenamiento continuado entre cada representación del mismo. La condición *a* podría no ser conceptualmente necesaria: la disposición a marcar el número adecuado cuando se desea llamar a casa constituye el recuerdo de ese número (supuesto que se encuentra adecuadamente conectado de forma causal con el acto de haber aprendido en el pasado ese número) y manifestar esa disposición constituye un recuerdo real del número, con independencia de si en el proceso mental se tiene una representación o no de ese hecho. La condición *b* puede ser también demasiado fuerte: parece al menos conceptualmente posible que un enlace causal suficiente para el recuerdo se viera garantizado por una relación que no implica nada continuo entre el suceso pasado y sus rememoraciones posteriores (en *The Analysis of Mind,* Russell considera esta posibilidad denominándola «causalidad mnémica»).

2. ¿Qué es aquello que debe ser añadido al recuerdo de *p* para que se pueda afirmar que es sabido porque es posible recordarlo? Ya vimos que no se debe estar totalmente inseguro de *p*. ¿Se debe tener algún fundamento para confiar en la impresión de la propia memoria (el parecerle a uno que recuerda) sobre *p?* ¿De qué modo se puede conseguir esa fundamentación excepto obteniéndola a partir de la propia memoria? Aquellos hechos que *no* se pueden relacionar con la memoria se limitan a lo sumo a aquello que se percibe de forma inmediata y a aquello que la persona considera autoevidente. Si ninguna creencia de la memoria consigue presentarse como conocimiento a no ser que venga apoyado por la seguridad en la fiabilidad de la propia memoria, entonces el proceso que considera como conocimiento un recuerdo no puede tener éxito: habría una cadena sin fin, o un bucle de hechos –esta creencia es conocimiento de la memoria si y sólo si este otro también lo es, el cual lo es a su vez si y sólo si lo es un tercero, y así sucesivamente–, que nunca llega a constituir un conjunto capaz de entrañar que alguna creencia constituye conocimiento de la memoria. A partir de este razonamiento, un escéptico podría negar la posibilidad de conocimiento para la memoria. Es posible evitar esa consecuencia sin tener que asumir el extremo contrario, según el cual cualquier impresión correcta de la memoria constituye ella misma conocimiento; podemos imponer el requisito (satisfecho con frecuencia) de que *no se tengan* razones específicas para creer que una impresión particular de la memoria no es fiable. En definitiva, recordar que *p* parece convertirse en conocimiento para la memoria sólo si se cree que *p porque* a la persona en cuestión le parece recordarlo. Se podría recordar que *p* y en consecuencia creer que *p,* pero si no se tiene la impresión en la memoria de haberlo aprendido previamente, o se tiene esa impresión, pero no se confía en ella, creyendo en *p* sólo por otras razones, entonces no se debería considerar que se sabe *p* a partir de la memoria.

Véase también EPISTEMOLOGIA, ESCEPTICISMO, PERCEPCIÓN.

CG

MEMORIA, TEORÍA REPRESENTACIONAL DE LA, véase **MEMORIA.**

MEMORIA OCURRENTE, véase **MEMORIA.**

MENCIO, conocido también como Meng-tzu y Meng K'o (fl. siglo IV a.C.), filósofo confuciano chino que pasa por ser probablemente la personalidad más influyente en la tradición china. Sus discursos, discusiones y debates fueron reunidos por sus discípulos en el libro titulado *Meng-tzu (Mencio).*

Mencio es conocido principalmente por sostener la bondad de la naturaleza humana, aunque no quede del todo claro lo que entiende por tal. En cierta ocasión afirma que lo único que intenta decir es que el hombre puede llegar a ser bueno. En otro lugar sostiene, no obstante, que la naturaleza humana es buena en el mismo sentido que cabe decir que el agua corre río abajo, dando a entender con ello que

los seres humanos llegan a ser buenos si no se impide su desarrollo natural. Una de las consecuencias de la afirmación de Mencio acerca de la bondad de la naturaleza humana es su creencia en la existencia en los seres humanos de cuatro «corazones» o «gérmenes» –la bondad *(jen),* la rectitud *(yi),* la corrección en los ritos *(li)* y la sabiduría *(chih)*–. El término «germen» hace referencia a una reacción emocional o conductual incipiente de naturaleza virtuosa. Mencio afirma, por ejemplo, que cualquier ser humano que viera a un niño a punto de caer a un pozo experimentaría un sentimiento espontáneo de compromiso, sentimiento que procede del «germen» de la bondad. Aunque todos los seres humanos manifiestan estos gérmenes es preciso mostrar «concentración» *(ssu)* para alimentarlos y llegar así a convertirlos en virtudes maduras. Mencio no ofrece detalles acerca de aquello en que consiste la concentración, pero implica probablemente una conciencia progresiva y un disfrute en el ejercicio de esos gérmenes. El resultado de la concentración y el consiguiente disfrute en el desarrollo de los gérmenes es la «extensión» *(t'ui, ta, chi)* o «compleción» *(k'uo, ch'ung)* de las reacciones emocionales de modo que la bondad, por ejemplo, se manifiesta afectando a todos los seres humanos. No obstante, Mencio sostiene la creencia, típica del confucianismo, según la cual poseemos una mayor responsabilidad moral con respecto a aquellos que se hallan asociados a nosotros por lazos particulares como, por ejemplo, la familia. Mencio muestra también su confucianismo en su creencia de que las virtudes se manifiestan primero dentro de la familia.

Aunque Mencio es partidario del desarrollo individual, también opina que el entorno puede afectar de forma positiva o negativa al desarrollo moral de la persona y en consecuencia anima a los gobernantes a que creen condiciones sociales destinadas a favorecer la virtud. Admite, de todos modos, la existencia de personas que constituyen un prodigio de moral pese a haberse desarrollado bajo circunstancias negativas.

La virtud ética de Mencio es como la de Aristóteles en lo que respecta a la combinación de su antinominalismo con la creencia en la objetividad de los juicios morales específicos. Su desinterés por las virtudes intelectuales y su énfasis en la bondad recuerdan, no obstante, al pensamiento de Joseph Butler. Mencio se diferencia de este último, no obstante, en que pese a considerar que el confucianismo constituye el modo de vida más beneficioso, condena el beneficio o el egoísmo como motivaciones aceptables. Mencio se considera a sí mismo como un defensor de las doctrinas de Confucio contra la filosofía de otros pensadores, en especial las de Mo Tzu y Yang Chu. Al hacer esto, suele ir más allá de lo que Confucio llegó a decir.

Véase también CHUANG TZU, CONFUCIANISMO, HSÜN TZU, *LOS CUATRO LIBROS*.

BWVN

MENDEL, GREGOR (1822-1884), botánico austríaco, conocido por el descubrimiento de lo que en la actualidad se consideran como los principios básicos de la herencia. Mendel era monje agustino y fue en el jardín del monasterio de Brünn (ahora Brno, República Checa) donde realizó sus experimentos con plantas. Descubrió que ciertos caracteres de una variedad común de guisante de jardín se transmiten de una forma sorprendentemente regular. Los caracteres con los que trató se refieren a dos rasgos distintos, por ejemplo, vainas lisas o rugosas. En caracteres como éstos, un rasgo es dominante respecto a su compañero recesivo, esto es, sucede que cuando se cruzan variedades de los dos tipos, el rasgo dominante es presentado por toda la descendencia. No obstante, cuando se procede a cruzar de nuevo esa descendencia, el resultado presenta una proporción de tres dominantes por uno recesivo. En términos modernos, los pares de genes (aleles) se separan durante la reproducción (segregación) y cada descendiente recibe sólo un miembro de cada par. Al poseer la misma importancia, el rasgo recesivo reaparece más tarde sin verse afectado por su supresión temporal. Los aleles se mantienen intactos. Mendel también pudo apreciar que los pares de caracteres que él estudió se asocian y ordenan de forma independiente; es decir, si dos pares de caracteres se siguen a lo largo de sucesivos cruces, no se observa ninguna correlación estadística en su transmisión. A medida que la genética se fue desarrollando con el cambio de siglo, las «leyes» que Mendel había fijado fueron ampliadas y modificadas. Sólo un número muy reducido de caracteres presentan dos únicos rasgos distintos, uno dominante y el otro recesivo. En muchos de ellos, el heterozigoto presenta un rasgo intermedio. Además, los genes no existen de forma aislada los unos respecto a los otros, sino juntos en cromosomas. Sólo aquellos genes que residen en pares diferentes de cromosomas se asocian con total independencia los unos de los otros.

Durante su investigación, Mendel mantuvo correspondencia con Karl von Nägeli (1817-1891), una gran autoridad en hibridación vegetal. Von Nägeli animó a Medel a cruzar variedades de la vellosilla común. Cuando Mendel puso en práctica esta recomendación, fue incapaz de descubrir los patrones de herencia que había encontrado en los guisantes de jardín. En 1871 Mendel abandona sus investigaciones para hacerse cargo de su monasterio. En 1900 Hugo de Vries (1848-1935) encontró casualmente varios ejemplos que ilustraban la proporción

de tres a uno de Mendel al tiempo que desarrollaba su propia teoría acerca del origen de las especies. Nada más publicar sus resultados, dos jóvenes biólogos anunciaron de forma independiente el descubrimiento de lo que ha llegado a ser conocido como leyes de Mendel. Los fundadores de la genética moderna abandonaron los intentos de desentrañar las complejidades del desarrollo embriológico para concentrarse estrictamente en la transmisión. A resultas de una serie de desafortunados malentendidos, algunos de los primeros genetistas mendelianos pensaron que su teoría genética era incompatible con las tesis darwinistas sobre la evolución. Finalmente, las dos teorías fueron combinadas para formar la teoría sintética de la evolución. Durante este proceso, R. A. Fisher (1890-1962) puso en cuestión la veracidad de la investigación de Mendel sosteniendo que el único modo de que éste obtuviera unos datos tan correctos como los que obtuvo era corrigiéndolos.

Los historiadores contemporáneos consideran todos estos episodios de forma bastante diferente. El conocimiento de los mecanismos de la herencia que se desarrollan durante el cambio de siglo es tan distinto de cualquier cosa que Mendel tuviera en mente que apenas si se justifica que sea considerado como su padre fundador. El rechazo ante el trabajo de Mendel parece proceder del intento de leer resultados posteriores en los términos que corresponden a los textos originales de aquél. Al igual que De Vries, Mendel estaba principalmente interesado en desarrollar una teoría sobre el origen de las especies. Los resultados de la investigación de Mendel con la vellosilla pusieron en cuestión la posibilidad de generalizar las regularidades que había hallado en el caso de los guisantes, pero prestaban apoyo a su teoría de la formación de especies a través de la hibridación. Así mismo, el redescubrimiento de las leyes de Mendel sólo puede ser visto como un ejemplo de descubrimiento simultáneo y múltiple si se ignoran las importantes diferencias expresadas por el pensamiento de esos autores. Por último, Mendel no organizó y dio noticia de sus datos de forma arbitaria; no obstante, los métodos de que se sirvió sólo pueden ser cuestionados desde una concepción abiertamente empírica e inductiva de la ciencia. Es posible que Mendel no fuera un mendeliano, pero tampoco fue un fraude.

Véase también **DARWINISMO.**

DLH

MENDELIANA, GENÉTICA, véase **MENDEL.**

MENDELSSOHN, MOSES (1729-1786), filósofo alemán, conocido como el «Sócrates judío». Inció su carrera como un erudito de la Biblia y el Talmud. Tras mudarse a Berlín estudió latín y alemán, llegando en aquel entonces a ser íntimo amigo de Lessing, quien le tomó como inspiración del Judío en su obra *Nathan el Sabio*. Mendelssohn empezó a escribir sobre los principales problemas filosóficos de su época y llegó a ganar el premio que otorgaba la Academia de Berlín en 1764. Se vio activamente comprometido en diversas discusiones sobre estética, psicología y religión, y ofreció una doctrina subjetivista empírica que fue muy popular en su época. Sus escritos más famosos son *Morgenstunden (Las horas de la mañana* o *Lecciones sobre la existencia de Dios,* 1785), *Phaedon (Fedón, o de la inmortalidad del alma,* 1767) y *Jerusalem* (1783).

Consideró posible llegar a probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Aceptó el argumento ontológico y el del diseño. En *Phaedon* sostiene que, puesto que el alma es una substancia simple, es indestructible. Kant criticó sus argumentos en la primera *Crítica*. Mendelssohn se vio empujado por el científico Lavater a explicar las razones por las que él, persona razonable, no aceptaba las verdades del cristianismo. En un principio ignoró el desafío, pero finalmente expuso sus puntos de vista filosóficos en torno a la religión y el judaísmo en *Jerusalem,* obra en la que insiste en que el judaísmo no es un conjunto de doctrinas, sino una colección de prácticas. Las personas razonables pueden aceptar la existencia de una religión universal de la razón al tiempo que existen prácticas que Dios ha ordenado seguir a los judíos. Mendelssohn fue un decidido defensor de la tolerancia religiosa y de la separación entre Iglesia y Estado. Sus opiniones desempeñaron un importante papel en la emancipación de los judíos y en la Ilustración judía que prosperó en Europa al comienzo del siglo XIX.

Véase también **FILOSOFÍA JUDÍA.**

RHP

MENG K'O, véase **MENCIO.**

MENG-TZU, véase **MENCIO.**

MENS REA**,** término del latín jurídico que en sentido literal significa mente culpable. Se trata de uno de los dos prerrequisitos principales (junto con el de *actus reus*) para ser merecedor *prima facie* del castigo al delincuente en los sistemas legales angloamericanos. Para que la persona sea sujeto de castigo en tales sistemas, no sólo se debe haber cometido una acción legalmente prohibida, como, por ejemplo, matar a otra persona, sino que se ha de haber procedido de ese modo bajo un estado mental de culpabilidad o *mens rea*. Estos estados de culpabilidad mental pueden ser de tres tipos: o son estados motivacionales relativos al propósito o estados cognitivos de creencia o estados de negligencia.

Es posible ilustrar cada uno de estos estados en un caso de asesinato. El asesino puede matar a la otra persona teniendo como último fin la muerte del otro o como un fin intermedio para lograr algún objetivo ulterior. El asesino puede actuar también creyendo ciertamente que su acción tendrá como consecuencia la muerte del otro, incluso si piensa que esa muerte es un efecto colateral indeseado o cree que hay un riesgo substancial e injustificado de que su acción cause la muerte del otro. El asesino puede ser también sólo negligente, lo cual supone aceptar el riesgo injustificado de la muerte del otro, incluso si el sujeto responsable no es consciente de tal riesgo o de la falta de justificación para asumirlo.

La *mens rea* no suele tener que ver por lo general con cualquier tipo de conciencia acerca de que el acto que la persona va a realizar es moralmente negativo o que se encuentra legalmente prohibida. Tampoco tiene la *mens rea* que ver con cualquier estado emocional de culpabilidad o de remordimiento, ya sea mientras uno actúa o después. En algunas ocasiones, y en usos antiguos, el término se toma para indicar la ausencia de excusas o la existencia de los estados metales que son necesarios para la existencia *prima facie* de responsabilidad. Bajo ese uso, el requisito es etiquetado como «*mens rea* general», mientras que el requisito discutido más arriba recibe ahora el nombre de «*mens rea* especial».

Véase también **ÉTICA, IMPUTABILIDAD DISMINUIDA, INTENCIÓN.**

MSM

MENTAL, DISTINCIÓN, véase ***FUNDAMENTUM DIVISIONIS.***

MENTAL, REPRESENTACIÓN, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

MENTALÉS, lenguaje del pensamiento (título de un libro de J. Fodor, 1975) o «escritura mental» (término de D. Dennett); más en concreto, un medio lingüístico de representación en el cual se supone que se expresan o almacenan los contenidos de los sucesos mentales (el término fue posiblemente acuñado por Wilfried Sellars, con cuyos puntos de vista fue inicialmente asociado). Si aquello que uno cree son proposiciones, entonces parece tentador proponer que el creer algo es tener la expresión mentalesa de esa proposición escrita de algún modo en algún lugar de la mente o del cerebro. Concebir un pensamiento, al menos en aquellas ocasiones en que pensamos «sin palabras» (sin formular nuestros pensamientos mediante enunciados o frases compuestas de palabras en un lenguaje público), parece ser así un asunto relativo a la creación de una efímera expresión mentalesa en un área específica de trabajo en la mente. En una aplicación posterior del concepto, es posible entender el proceso por el cual se comprende un enunciado del lenguaje natural como una traducción de ese enunciado al mentalés. Se ha sostenido con frecuencia que este modo de enfocar el proceso de comprensión de un enunciado sólo pospone los problemas importantes relativos al significado, ya que deja sin responder la cuestión acerca del modo en que las expresiones mentalesas tienen el significado que tienen. Ha habido frecuentes intentos de desarrollar versiones de la hipótesis según la cual la actividad mental tiene lugar en mentalés, tantas como críticas a esos intentos. Algunos pensadores críticos con estas posturas cuestionan incluso la existencia de algo así como una representación en la mente o en el cerebro; otros sostienen que el sistema de representaciones empleado por el cerebro no se parece lo suficiente a un lenguaje natural como para ser un lenguaje. Incluso entre los defensores del mentalés rara vez se ha afirmado que todos los cerebros «hablen» el mismo mentalés.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE; FILOSOFÍA DEL LENGUAJE; SELLARS, WILFRIED.**

DCD

MENTALISMO, teoría que postula abiertamente la existencia de fenómenos y procesos mentales (donde «mental» significa una demostración de intencionalidad) no necesariamente inmateriales o sin soporte físico. Una teoría mentalista suele venir descrita en términos de creencias, deseos, pensamientos, sentimientos, esperanzas, etc. Una teoría escrupulosamente no mentalista vendría dada en términos puramente extensionales: se referiría sólo a los estados y fenómenos neurofisiológicos. El ataque al mentalismo por parte de los conductistas fue dirigido por B. F. Skinner, cuyas críticas no dependen del supuesto de que los mentalistas hubieran de ser dualistas. El subsecuente auge de la ciencia cognitiva ha recuperado un cierto tipo de mentalismo (un «mentalismo manifiestamente moderno» como Fodor lo califica) que es explícitamente materialista.

Véase también **CIENCIA COGNITIVA, CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

DCD

MENTE, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, *HSIN*[1], PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES.**

MENTE, FILOSOFÍA DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

MENTE, TEORÍA CAUSAL DE LA, véase **FUNCIONALISMO.**

MENTIRA VITAL 1) instancia del autoengaño (o mentirse a uno mismo) que fomenta la esperanza, la confianza, la autoestima, la salud mental o la creatividad; 2) cualquier creencia falsa o actitud injustificada que ayuda a la gente a enfrentarse a las dificultades; 3) mentira destinada a otros concebida para promover su bienestar. Por ejemplo, el optimismo con el que uno se engaña a sí mismo con respecto a las perspectivas de éxito en el trabajo o en las relaciones personales puede generar esperanza, movilizar energías, enriquecer el sentido de la vida e incrementar las posibilidades de éxito. Henrik Ibsen dramatizó las «automentiras» como algo esencial para la felicidad *(El pato salvaje,* 1884) y Eugene O'Neill retrató las «ensoñaciones» como muletas necesarias *(El cometa del hombre de hielo,* 1939). Nietzsche aprobó las «ilusiones piadosas» o «ficciones sagradas» sobre el pasado que liberan a individuos y sociedades de la vergüenza y la culpa *(De las ventajas y desventajas de la historia para la vida,* 1847). Schiller defendió niveles normales de vanidad y presunción por favorecer la autoestima *(Problemas de la creencia,* 1924).

Véase también **FALSA CONCIENCIA, MALA FE.**

MWM

MENTIROSO, PARADOJA DEL, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

MENTIROSO CONTINGENTE, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

MERCADO IDEAL, mercado imaginario que se emplea como herramienta en análisis económico y en el cual todos los agentes relevantes están perfectamente informados del precio del bien en cuestión, del coste de su producción y en el que todas las transacciones económicas se producen sin coste alguno. Un caso concreto es el de un mercado que ejemplifica una perfecta competencia. El término se aplica en ocasiones a una economía completa formada por mercados ideales para cada uno de sus bienes.

Véase también **COMPETENCIA PERFECTA, FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA.**

AN

MERCIER, DÉSIRÉ-JOSEPH (1851-1926), filósofo católico belga, figura fundamental de la corriente neotomista y fundador del Institut Supérieur de Philosophie (1889) en Lovaina. Creado a petición del papa León XIII, el instituto de Mercier trató a Tomás de Aquino como un tema de interés histórico y como un filósofo con un pensamiento relevante para el pensamiento moderno. Su aproximación al neotomismo fue diferente debido a su respuesta directa a los desafíos epistemológicos propuestos por el idealismo, el racionalismo y el positivismo. La epistemología de Mercier ha sido calificada como una criteriología. Intenta defender la certeza del intelecto contra el escepticismo dando pruebas para un tratamiento de los motivos y reglas que guían el juicio. La verdad se afirma a través del juicio intelectual ajustándose no a la cosa-en-sí, sino a su aprehensión abstracta. Puesto que la certeza del juicio es un estado de las facultades cognitivas del alma humana, Mercier considera que la criteriología es una psicología; sus obras fundamentales son *Criteriologie générale ou Théorie générale de la certitude* (1906), *Orígenes de la psicología contemporánea*, *Manual de filosofía escolástica* y *Criteriología general o tratado de la certeza.*

Véase también **TOMÁS DE AQUINO, NEOTOMISMO.**

DWH

MEREOLOGÍA (del griego *meros*, «parte»), teoría matemática de las partes; más en concreto, la teoría formal de las partes propuesta por Leśniewski. Lo normal es que una teoría mereológica emplee nociones como las siguientes: parte propia, parte impropia, solapamiento (tener alguna parte en común), ser disjuntos (no mostrar solapamiento), producto mereológico (la «intersección» de objetos que presentan solapamiento), suma mereológica (una colección de partes), diferencia mereológica, suma universal, complemento mereológico y átomo (sin partes propias).

Las mereologías formales son sistemas axiomáticos. La mereología de Leśniewski y la mereología formal de Nelson Goodman (que él denomina cálculo de individuos) son compatibles con el nominalismo, esto es, no se hace ninguna referencia a conjuntos, propiedades u otras entidades abstractas. Leśniewski confiaba en que su mereología, con sus múltiples paralelismos con la teoría de conjuntos, pudiera suministrar una alternativa a la teoría de conjuntos como fundamento de las matemáticas.

Entre las consecuencias más controvertidas de las teorías de Leśniewski y Goodman se encuentran su *extensionalidad* y su *colectivismo.* Las teorías extensionales suponen que para cualesquiera individuos x e y, $x = y$ se da supuesto que x e y tienen las mismas partes propias. Una de las razones por las cuales la extensionalidad resulta controvertida es que descarta el que un objeto pueda perder o adquirir partes y resulta por ello inconsistente con creencias habituales como, por ejemplo, la que se manifiesta al afirmar que un coche tiene un neumático nuevo o que esta mesa ha perdido una pieza de madera. Una segunda razón para la controversia es que la extensionalidad es incompatible con la creencia de que una estatua y la pieza de bronce de la que está hecha tienen las mismas partes siendo, no obstante, objetos distintos.

El colectivismo supone que cualesquiera individuos, no importa cuán dispersos se encuentren, tienen una suma mereológica o constituyen un objeto. Además, de acuerdo con el colectivismo, el componer o disociar partes no afecta a la existencia de las cosas, esto es, nada se crea o destruye componiéndolo o disgregándolo. De este modo, el colectivismo es incompatible con las creencias habituales, como aquella que considera que cuando un reloj se desmonta éste es destruido, o que cuando se ensamblan ciertas partes se crea un reloj.

Debido a que en las teorías formales antes mencionadas se evita la modalidad, éstas carecen de los recursos para expresar la tesis según la cual el todo posee cada una de sus partes de forma *necesaria*. Esta tesis acerca del esencialismo mereológico ha sido recientemente defendida por Roderick Chisholm.

Véase también **ESENCIALISMO, EXTENSIONALISMO, METAFÍSICA, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

JHO & GRO

MEREOLÓGICA, SUMA, véase **MEREOLOGÍA.**

MEREOLÓGICO, ESENCIALISMO, véase ***HAECCEITAS*.**

MERITOCRACIA, en su uso habitual, sistema en el cual el progreso se basa en la habilidad y el éxito, o en el que las funciones de liderazgo son desempeñadas por personas con talento para el éxito. El término puede hacer también mención a un grupo de personas con éxito. En su uso filosófico, el significado del término es bastante similar: una meritocracia constituye un esquema de organización social en el cual los oficios más esenciales y, tal vez, las carreras y trabajos de cualquier tipo son: *a)* accesibles sólo a aquellos que poseen la cualificación que resulta relevante para la realización satisfactoria de los mismos, *b)* son obtenidos sólo por aquellos candidatos que probablemente lo vayan a hacer mejor, *c)* tratados de tal modo que las personas progresen en ellos o conserven sus puestos sólo a partir de la calidad del trabajo que realizan en ellos, *d)* todo lo anterior a la vez.

Véase también **JUSTICIA, MERITORIANO.**

LCB

MERITORIANO, aquel que defiende la relevancia del mérito individual, como condición justificatoria independiente, en los diversos intentos de diseñar estructuras sociales o distribuir bienes. «Meritorianismo» es un término recientemente acuñado en el entorno de la filosofía social y política que se encuentra íntimamente relacionado con «meritocracia» y que se emplea para identificar un campo de preocupaciones relacionadas entre sí que se oponen en algún sentido a los principios del igualitarismo, el utilitarismo y los principios contractualistas, así como a otros principios basados en la autoridad, el derecho, el interés y la necesidad, entre otros. Así, por ejemplo, una persona puede tener una extraordinaria necesidad de poseer una medalla olímpica, pero no merecerla; uno puede tener el dinero suficiente como para comprar una obra maestra de arte, pero no ser merecedor de ella; también se puede tener derecho a recibir un cierto beneficio sin merecerlo. Los meritorianos sostienen que las consideraciones relativas al mérito son siempre relevantes y, en ocasiones como las anteriores, decisivas.

Pero ¿en qué consiste el mérito y cuán importante debería ser a la hora de adoptar decisiones morales, sociales y políticas? Las respuestas a estas cuestiones sirven para distinguir a un meritoriano de otro, y en ocasiones para confundir las diferencias existentes entre las posiciones meritorianas y otras. El mérito puede hacer referencia a cualquiera de los siguientes conceptos: el rango comparativo, las capacidades, las habilidades, el esfuerzo, la intención o los logros. Además, existe una condición de relevancia que debe ser satisfecha: afirmar en una carrera que los máximos honores deberían ser para aquel que más lo merezca supone a buen seguro afirmar que aquéllos deberían recaer sobre la persona que muestre el tipo de mérito que es relevante –velocidad, por ejemplo, más que gracia–. Los meritorianos pueden diferir, además, acerca de la fuerza que haya que otorgar al principio del mérito y acerca también del modo en que las diversas estructuras políticas o sociales deberían ser influidas por él.

Véase también **ÉTICA, JUSTICIA.**

LCB

MERITORIO, DEBER, véase **KANT.**

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1908-1961), filósofo francés, descrito por Paul Ricoeur como «el más grande de los fenomenólogos franceses». Merleau-Ponty ocupó la cátedra de Psicología Infantil y Pedagogía en la Sorbona y fue nombrado posteriormente profesor de Filosofía del Collège de France. Su muerte repentina le impidió completar su manuscrito de mayor importancia; éste fue editado y publicado más tarde por Claude Lefort con el título *Lo visible y lo invisible*. La relación entre esta última obra inconclusa y la obra de juventud titulada *Fenomenología de la percepción* (1945) ha sido centro de muchas discusiones. Mientras que algunos comentaristas ven un cambio significativo de dirección en su pensamiento posterior, otros insisten en la continuidad de su pensamiento a lo largo de toda su obra. De este modo, el significado preciso de su filosofía, que durante su vida fue calificada tanto de filosofía *de* la ambigüedad como de filosofía *ambigua*, permanece sumido en esa ambigüedad esencial.

Junto con su contemporáneo y compatriota Sartre, Merleau-Ponty fue responsable de la introducción de la fenomenología de Edmund Husserl en Francia. Se mostró impresionado ante todo por el último Husserl y por la noción husserliana de «mundo-de-la-vida» *(Lebenswelt)* y combinó la orientación transcendental que Husserl confiere a los problemas epistemológicos con una orientación existencial que deriva de Heidegger y Marcel. Llegando incluso más allá que Heidegger, el cual cree a su vez haber ido más allá de Husserl al «existencializar» el Ego Transcendental husserliano (refieréndose a éste como el *Dasein),* Merleau-Ponty intentó dar importancia no sólo a la naturaleza existencial (mundana) del sujeto humano, sino, ante todo, a su naturaleza corpórea. De este modo, su filosofía podría caracterizarse como una filosofía del cuerpo vivo *(le corps propre)*. Aunque Nietzsche llamó la atención sobre la importancia global del cuerpo, es Merleau-Ponty el primero que hace del cuerpo el tema central de su detallado análisis filosófico. Esto pudo proporcionar una perspectiva original desde la que repensar asuntos perennes de la filosofía tales como el de la naturaleza del conocimiento, la libertad, el tiempo (temporalidad), el lenguaje, y la intersubjetividad. En sus primeras obras, Merleau-Ponty luchó contra el pensamiento absoluto *(la pensée de l'absolu),* poniendo de manifiesto la insuperable ambigüedad y contingencia que rodea al significado y a la verdad. Como oponente declarado del racionalismo cartesiano, fue un ardiente defensor de la posición que ha sido denominada antifundacionalismo.

La obra principal de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* es básicamente conocida por su tesis central relativa a la «primacía de la percepción». En su prolijo estudio sostiene que todas las funciones «superiores» de la conciencia (por ejemplo, la inteligencia, la voluntad, etc.) se anclan y dependen de la existencia corporal prerreflexiva del sujeto, es decir, de la percepción («Toda conciencia es perceptiva, incluso la conciencia de uno mismo»). Merleau-Ponty sostiene, no obstante, que la percepción nunca ha sido adecuadamente conceptualizada por la filosofía tradicional. De este modo, su libro fue en gran medida una confrontación dialéctica con lo que él consideró como las dos formas principales del pensamiento objetivo –el intelectualismo y el empirismo–, las cuales ignoran el *fenómeno* de la percepción. Su principal objetivo fue ir más allá de las construcciones intelectuales de la filosofía tradicional (tales como los datos sensoriales) y llevar a cabo «una vuelta a los fenómenos», al mundo tal y como lo experimentamos realmente en cuanto sujetos encarnados y de forma previa a cualquier teorización. Su argumento principal (dirigido contra la corriente dominante en filosofía) afirma que el cuerpo vivo no es un *objeto* en el mundo, distinto del sujeto cognoscente (como en Descartes), sino que es el *propio punto de vista del sujeto acerca del mundo;* el cuerpo es el *problema* original del conocimiento, del cual se derivan todas las otras formas de conocimiento, incluso la geometría. Como intento fenomenológico (o «arqueológico», como también se le ha denominado) de desentrañar las modalidades (corporales) básicas de la existencia humana, haciendo especial énfasis en sus raíces *(enracinement)* en la oscura y ambigua vida del cuerpo y, de este modo, en la insuperable contingencia de todo significado, la *Fenomenología* fue inmediata y ampliamente reconocida como una manifestación central del existencialismo francés.

En sus trabajos posteriores de finales de la década de 1940 y en 1950, substanciados en numeros ensayos y artículos, Merleau-Ponty desgranó con gran detalle las consecuencias filosóficas de la «primacía de la percepción». Estos escritos intentan dar respuesta a las muy extendidas objeciones que señalan que al «basar» todas las adquisiciones intelectuales y culturales en la vida prerreflexiva y prepersonal del cuerpo, la *Fenomenología de la Percepción* lleva a un cierto tipo de reduccionismo y antiintelectualismo y enseña una «ambigüedad negativa», esto es, socava completamente la verdad y la razón. Al cambiar su interés ante el fenómeno de la percepción por un interés ante la expresión (creativa), su intención fue dar lugar a una «ambigüedad positiva» mostrando cómo la «comunicación con los demás nos lleva más allá del dominio de la percepción que nos inicia en el camino de la verdad». El objetivo declarado tras su *Fenomenología* fue «trabajar de un modo riguroso en los fundamentos filosóficos» de una teoría de la verdad y de la intersubjetividad (incluyendo una teoría de la historia). Este trabajo tan ambicioso (una continuación, podría decirse, de la *Fenomenología)* nunca llegó a ver la luz, aunque al perseguir este objetivo hubo de reflexionar sobre asuntos tan distintos como la pintura, el lenguaje literario, la lingüística saussuriana, la antropología estructuralista, la política, la historia, las ciencias humanas, el psicoanálisis, la ciencia moderna (incluyendo la biología) y la filosofía de la naturaleza.

Hacia el final de su vida, Merleau-Ponty empezó, sin embargo, a trabajar en un ambicioso manuscrito cuyos fragmentos serían publicados póstumamente como *Lo visible y lo invisible*. Una característica destacable de su obra (como Claude Lefort ha señalado) es la forma tan resuelta en que Merleau-Ponty hace ensayos dirigidos a encontrar un nuevo lenguaje filosófico. Su preocupación manifiesta en este manuscrito inconcluso es explícitamente ontológica (opuesta a los objetivos más limitados de

tipo fenomenológico de su primera obra) y en él intenta evitar de forma consistente el lenguaje «sujeto (conciencia)-objeto» de la filosofía de la conciencia (heredado del idealismo trascendental husserliano) que caracteriza a la *Fenomenología de la percepción*. Aunque mucho del pensamiento posterior de Merleau-Ponty constituye una respuesta al último Heidegger, Merleau-Ponty se aparta de Heidegger en su obra inconclusa al sostener que la única ontología posible es una de tipo indirecto que no puede tener un acceso directo al Ser en sí mismo. De hecho, si Merleau-Ponty hubiera finalizado su obra, su nueva ontología habría sido probablemente tal que, como Lefort ha señalado, «la palabra Ser nunca habría sido pronunciada». Merleau-Ponty siempre se mostró firmemente atenido al «mundo sensible». El término clave de su pensamiento ontológico no es tanto el «Ser» como «la carne», un término sin parangón en la historia de la filosofía. Aquello a lo que la filosofía tradicional hace referencia mediante los términos «sujeto» y «objeto» no constituye dos tipos distintos de realidad, sino meras «*diferenciaciones* de una única y *masiva* adhesión al Ser [Naturaleza] que es la carne». Al concebir al sujeto de percepción como «una espiral alrededor de lo visible» Merleau-Ponty intentaba superar la dicotomía sujeto-objeto de la filosofía moderna, responsable de la aparición de los problemas insolubles del mundo externo y de las otras mentes. Mediante la noción de la carne, Merleau-Ponty se vio capaz de superar finalmente el solipsismo de la filosofía moderna creyendo haber descubierto la base para una intersubjetividad genuina (concebida básicamente como una *intercorporeidad*).

¿Significa la «carne» algo distinto de la noción de «cuerpo» que aparece en el primer pensamiento de Merleau-Ponty? ¿Es su creciente preocupación por la ontología (y la cuestión de la naturaleza) una señal del abandono de su primera fenomenología (para la cual la noción de naturaleza es extraña)? Todo esto ha permanecido como un tema fundamental para interpretaciones conflictivas en los estudios eruditos sobre su pensamiento.

Tal y como lo ilustra su último e inconcluso trabajo, la obra de Merleau-Ponty como un todo es muy fragmentaria. Siempre insistió en que la verdadera filosofía es enemiga del sistematismo, y renunció a la clausura y la compleción. Mientras que Heidegger ha tenido numerosos discípulos y epígonos, es difícil imaginar en qué podría consistir una «escuela de filosofía en torno a Merleau-Ponty». Esto no quiere decir que la obra de Merleau-Ponty no haya tenido una gran influencia. Aunque se vio relegado a una especie de purgatorio intelectual en Francia casi inmediatamente después de su muerte, el trabajo de sus sucesores postestructuralistas como Foucault y Derrida guarda una deuda considerable con sus esfuerzos por analizar la modernidad filosófica. En Alemania, Gran Bretaña, y, sobre todo, en Norteamérica, Merleau-Ponty ha seguido siendo una fuente de inspiración filosófica y el tema de una considerable erudición. Aunque su obra no implica dar respuestas a los asuntos clave de la existencia, sigue siendo un ejemplo destacado de filosofía entendida como una pregunta incesante. Es esta actitud interrogativa («zetetic»), combinada con un humanismo no dogmático, la que continúa hablando no sólo a los filósofos, sino también a una amplia audiencia entre los que practican la ciencias humanas (siendo la psicología fenomenológica un ejemplo particularmente notable).

Véase también DICOTOMÍA SUJETO-OBJETO, EXISTENCIALSIMO, FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA CONTINENTAL.

GBM

MERSENNE, MARIN (1588-1648), clérigo francés conocido por haber reunido una cantidad ingente de obras de filosofía, matemáticas, música y ciencias naturales, así como por haber mantenido una abundante correspondencia con figuras tales como Galileo, Descartes y Hobbes. Tradujo la *Mecánica* de Galileo y el *De Veritate* de Herbert de Cherbury y preparó para su publicación el *De Cive* de Hobbes. No obstante, es principalmente conocido por haber reunido las objeciones publicadas con las *Meditaciones* cartesianas. Mersenne desempeñó durante el nacimiento de la ciencia y filosofía modernas el mismo papel que en la actualidad desempeñan las revistas y asociaciones profesionales.

Sus obras contienen ataques a los deístas, ateos, libertinos y escépticos, pero presentan también un escepticismo mitigado válido como método práctico para alcanzar el conocimiento científico. Nunca creyó que pudiéramos alcanzar un conocimiento de las esencias internas, pese a lo cual sostuvo que estamos en posesión de una gran cantidad de conocimiento sobre el mundo material que es adecuado a nuestras necesidades.

Al igual que Gassendi, Mersenne defendió las explicaciones mecánicas en ciencia y, siguiendo a Galileo, propuso modelos matemáticos para los fenómenos naturales. Como los epicúreos, consideró que el mecanicismo salvaba los fenómenos. Mersenne fue otro de esos grandes clérigos filósofos del siglo XVII que creyeron que incrementar el conocimiento científico es conocer y servir a Dios.

Véase también DESCARTES, EPICUREÍSMO.

RAW

MERTON, ESCUELA DE, véase **CALCULISTAS DE OXFORD.**

METAÉTICA, véase **ÉTICA.**

METAÉTICO, RELATIVISMO, véase **RELATIVISMO.**

METAFILOSOFÍA, teoría acerca de la naturaleza de la filosofía, especialmente de sus objetivos, métodos y supuestos fundamentales. Entre las investigaciones filosóficas de primer orden se incluyen disciplinas como la epistemología, la ontología, la ética y la teoría de los valores. Esto es lo que viene a constituir la principal actividad de los filósofos, tanto en el pasado como en el presente. El estudio filosófico de las principales investigaciones filosóficas suscita una indagación también filosófica, pero de orden superior. Esta investigación de orden superior es, precisamente, aquello en que consiste la metafilosofía. Una disciplina filosófica de primer orden como, por ejemplo, la epistemología tiene entre sus objetivos fundamentales la naturaleza del conocimiento, pero puede ser ella misma el tema de ulteriores investigaciones filosóficas. Esto último da lugar a un género de metafilosofía que se conoce como metaepistemología. Otros dos tipos también de gran importancia son la metaética y la metaontología. Cada una de estas ramas de la metafilosofía estudia los objetivos, métodos, y supuestos fundamentales de alguna disciplina filosófica de primer orden.

Entre los tópicos más habituales de la metafilosofía se encuentran: *a)* las condiciones bajo las cuales una afirmación es de tipo filosófico, y *b)* las condiciones bajo las cuales una afirmación filosófica particular es significativa, verdadera, o queda garantizada. La metaepistemología, por ejemplo, no persigue la naturaleza del conocimiento directamente, sino, más bien, las condiciones bajo las que ciertas afirmaciones son genuinamente epistemológicas y las condiciones bajo las que ese tipo de afirmaciones son significativas, verdaderas o fiables. La distinción entre filosofía y metafilosofía tiene un análogo en la distinción familiar entre matemática y metamatemática.

Las preguntas acerca de la autonomía, objetividad, relatividad y *status* modal de las afirmaciones de tipo filosófico son las que tienen lugar en la metafilosofía. Las preguntas sobre la autonomía afectan a la relación de la filosofía con disciplinas como aquellas que integran las ciencias sociales y las ciencias humanas. Por ejemplo: ¿es la filosofía metodológicamente independiente de las ciencias naturales? Las preguntas relativas a la objetividad y la relatividad afectan al tipo de verdad y al tipo de garantías que son propias de los juicios filosóficos. Por ejemplo, ¿son los juicios filosóficos hechos verdaderos por fenómenos independientes de la mente del mismo modo en que lo son los juicios típicos de las ciencias naturales? o ¿son las verdades filosóficas irremediablemente convencionales y, por tanto, plenamente determinadas por (y, así, dependientes de) convenciones lingüísticas? ¿Son verdades analíticas más que sintéticas y es el conocimiento de las mismas a priori más que a posteriori? Las preguntas relativas al *status* modal se plantean si los juicios filosóficos son necesarios en lugar de ser contingentes. ¿Son los juicios filosóficos necesariamente verdaderos o necesariamente falsos, de modo que difieren de lo que sucede con los juicios contingentes de las ciencias naturales? Todas las preguntas anteriores identifican importantes áreas de controversia en la metafilosofía contemporánea.

Véase también A PRIORI, DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, EPISTEMOLOGÍA, SIGNIFICADO.

PKM

METAFÍSICA, en su sentido más general, investigación filosófica de la naturaleza, constitución y estructura de la realidad. Posee un alcance más amplio que el de la ciencia, la física, por ejemplo, e incluso que la cosmología (la ciencia de la naturaleza, estructura y origen del universo como un todo), debido a que entre sus objetivos tradicionales se encuentra el de la existencia de entidades no físicas como, por ejemplo, Dios. También posee un carácter más fundamental, ya que indaga cuestiones que la ciencia no aborda pero cuyas respuestas presupone. ¿Hay, por ejemplo, objetos físicos en absoluto, o tiene todo fenómeno una causa?

Así entendida, la metafísca fue rechazada por el positivismo aduciendo que sus enunciados son «carentes de significado desde el punto de vista del conocimiento» debido a que no son empíricamente verificables. Ciertos filósofos actuales –por ejemplo, Quine– rechazan la metafísica argumentando que la ciencia es la única que puede suministrar conocimiento genuino. En *La metafísica del positivismo lógico* (1954), Bergmann sostiene que el positivismo lógico, y cualquier tesis como la que propone Quine, presupone una cierta teoría metafísica. Por otra parte, el criterio de significado cognitivo empleado por los positivistas nunca fue formulado de forma satisfactoria, ni siquiera para ellos. Una descendiente de la actitud positivista hacia la metafísica es la preferencia que P. F. Strawson muestra (especialmente en *Individuals,* 1959) hacia lo que él llama *metafísica descriptiva,* que «se conforma con describir la estructura real de nuestro conocimiento del mundo», y que se opone a la *metafísica revisionista* que «se compromete con el intento de producir una estructura mejor».

El punto de vista, considerado en ocasiones como científico (aunque más como un supuesto que como una teoría bien argumentada), según el cual todo lo que hay es espaciotemporal (una parte de la «naturaleza») y resulta cognoscible sólo a tra-

vés de los métodos de la ciencia, es una metafísica, a saber, un *naturalismo metafísico* (que no ha de ser confundido con la filosofía natural). Este punto de vista no forma parte de la propia ciencia.

En su sentido más general, la metafísica puede parecer que coincide con la filosofía tomada como un todo, ya que todo aquello que la filosofía investiga –por ejemplo, el conocimiento, los valores o el razonamiento correcto– es presumiblemente parte de la realidad. No obstante, es conveniente preservar la investigación de estos asuntos más específicos para otras ramas distintas de la filosofía –por ejemplo, la epistemología, la ética, la estética y la lógica–, ya que en ellas surgen problemas que son particulares a cada una de ellas.

Es posible que el problema más familiar en metafísica sea si hay sólo entidades materiales –*materialismo*– o sólo entidades mentales, es decir, mentes y sus estados –*idealismo*–, o ambos –*dualismo*–. En este caso «entidad» posee su sentido más amplio: cualquier cosa que sea real. Otras cuestiones más específicas de la metafísica son las que afectan a la existencia y naturaleza de ciertos individuos –denominados también *particulares*– (por ejemplo, Dios), o ciertas propiedades (por ejemplo, ¿hay propiedades que no son ejemplificadas por nada?) o relaciones (por ejemplo, ¿existe una relación de causalidad que sea una conexión necesaria más que una conjunción regular entre fenómenos?). La naturaleza del espacio y el tiempo es otro ejemplo importante de un tópico de carácter específico. ¿Son el espacio y el tiempo substancias individuales que «contienen» a los individuos ordinarios, o son simplemente sistemas de relaciones entre objetos particulares, tales como lo puedan ser el ser más alto (espacialmente) o darse antes (temporalmente)? Cualquiera que sea la respuesta, el espacio y el tiempo son lo que hacen un mundo aparte de la mera colección de todas las entidades que forman parte de él. Puesto que desde cualquier tratamiento del conocimiento resulta claro que nuestro conocimiento del mundo es algo extremadamente limitado, y ello tanto en lo que se refiere a su dimensión espacial y temporal como a su constitución interna, debemos considerar un número indefinido de posibles alternativas relativas al modo en que es el mundo, podría haber sido o será alguna vez. Y es este pensamiento el que da lugar a la idea de un número indefinido de mundos posibles. Esta idea es, a su vez, útil para dar mayor viveza a nuestra comprensión de la naturaleza de las verdades necesarias (una proposición necesariamente verdadera es la que es verdadera en todo mundo posible) es comúnmente empleada en la lógica modal. Esta idea podría llegar también a hacer que los mundos posibles parezcan reales, doctrina altamente controvertida.

La noción de un mundo espaciotemporal se suele emplear en discusiones relativas al denominado problema del *realismo versus antirrealismo,* aunque se trate de algo que también ha surgido en relación a los universales, los valores y los números, que no suelen considerarse como entidades espaciotemporales. Mientras que no hay ningún sentido que permita dotar de claridad a la afirmación de que no hay nada real, sí parece haber uno en el que poder afirmar que no hay un mundo espaciotemporal, especialmente si se añade que lo que hay son mentes y sus ideas. Éste es, precisamente, el punto de vista de Berkeley. Sin embargo, los filósofos contemporáneos que han indicado distintos problemas en torno a la realidad del mundo espaciotemporal no se encuentran a gusto con las mentes e ideas postuladas por Berkeley, hablando en su lugar de forma más vaga de «nosotros» y de nuestras «representaciones». Estas últimas son ellas mismas entendidas con frecuencia como algo material (estados de nuestro cerebro) asumiéndose así una posición claramente inconsistente para cualquiera que niegue la realidad del mundo espaciotemporal.

Por lo general, los antirrealistas contemporáneos no llegan a negar ese mundo espaciotemporal, sino que más bien adoptan un punto de vista que se asemeja al del idealismo transcendental kantiano. Nuestra única concepción del mundo, sostendría el antirrealista, reposa sobre nuestras capacidades perceptivas y conceptuales, incluyendo nuestro lenguaje. Pero si es así, ¿qué razones tenemos para pensar que esta concepción es verdadera, que corresponde al mundo como éste es en sí? Si nuestras capacidades y nuestro lenguaje hubieran sido distintos, entonces seguramente también habríamos tenido distintas concepciones del mundo. Y aun es posible tener concepciones muy distintas del mismo con nuestras capacidades actuales, tal y como parece demostrarse con la existencia de diversas teorías científicas para exactamente los mismos datos. Hasta aquí, no estamos frente a un antirrealismo en sentido propio, pero hay sólo un pequeño paso hasta llegar a él: si nuestra concepción de un mundo espaciotemporal independiente es necesariamente subjetiva, entonces es evidente que no tenemos buenas razones para suponer la existencia de tal mundo, especialmente a partir del momento en que parece autocontradictorio hablar de una concepción que es independiente de nuestras capacidades conceptuales. Es claro que esta cuestión, como casi todas las demás cuestiones de metafísica general, es, al menos en parte, de orden epistemológico.

La metafísica puede ser comprendida también en un sentido algo más definido sugerido por la noción aristotélica de «filosofía primera» (que aparece en su *Metafísica,* obra cuyo título le fue dado

por uno de los primeros editores de su obra y no por Aristóteles mismo). Ésta trataría del estudio del ser *qua* ser, es decir, de las características más generales y necesarias que cualquier cosa ha de tener en orden a ser algo, una entidad *(ens).* En ocasiones, el término «ontología» se emplea precisamente en este sentido, pero esto no es una práctica de ningún modo habitual, siendo «ontología» una expresión empleada con más frecuencia como sinónimo de «metafísica».

Algunos ejemplos de criterios (cada uno de los cuales constituye un tópico de gran atención en metafísica) que cualquier cosa debe satisfacer con el fin de ser algo, una entidad, son los siguientes:

A) Toda entidad ha de ser: o una entidad individual (por ejemplo, Sócrates o este libro), o una propiedad (por ejemplo, el color de Sócrates o la forma de este libro) o una relación (por ejemplo, el matrimonio, la distancia entre dos ciudades) o un fenómeno (por ejemplo, la muerte de Sócrates), o un estado de cosas (por ejemplo, Sócrates muerto) o un conjunto (por ejemplo, el conjunto de los filósofos griegos). Todos estos tipos de entidad se suelen denominar *categorías,* y la metafísica se ve entonces comprometida con la cuestión de si éstas son las únicas categorías o de si hay otras o de si algunas de ellas no son últimas, sino que se pueden reducir a otras (por ejemplo, los fenómenos a estados de cosas, o los objetos individuales a series temporales de fenómenos).

B) La existencia, o ser, de una cosa es lo que la convierte en una entidad.

C) Cualquier cosa que posee una identidad y es distinta de cualquier otra es una entidad.

D) La naturaleza de la «conexión» entre una entidad y sus propiedades y relaciones es lo que hace de ella una entidad. Toda entidad debe tener propiedades y debe entrar, posiblemente, en relación con al menos otras entidades.

E) Toda entidad debe ser lógicamente autoconsistente. Es digno de mención que Aristóteles, tras anunciar su proyecto de una filosofía primera, se embarcase inmediatamente en una defensa de la ley de no contradicción.

En relación al punto *A,* se puede preguntar si hay al menos algunos objetos individuales (particulares) que sean *substancias* en el sentido aristotélico, es decir, persistentes en sus propiedades y relaciones ante el paso del tiempo y los cambios, o si, por el contrario, todos los objetos individuales son caducos. En este caso, los objetos del sentido común (por ejemplo, este libro) serían en realidad series de objetos fugaces, tal vez como sucesos como el que este libro esté ahora sobre la mesa en un instante específico. También es posible preguntarse si cualquier entidad tiene *propiedades esenciales,* esto es, propiedades sin las que no podría existir, o si todas las propiedades son *accidentales,* en el sentido de que la entidad podría subsistir incluso si pierde la propiedad en cuestión. Nos podemos preguntar también si las propiedades o relaciones son *particulares* o *universales,* por ejemplo, si el color de esta página y el color de la siguiente página, que (démoslo por supuesto) son idénticas, son dos entidades distintas, cada una con su ubicación espacial distinta, o si son realmente iguales y por tanto una única entidad que es ejemplificada por esas dos páginas.

Con respecto a *B,* podemos preguntar si la existencia es una propiedad. Si lo es, habrá que ver cómo ha de ser entendida, y si no lo es, cómo hay que interpretar enunciados como «*x* existe» y «*x* no existe», que parecen cruciales en el discurso ordinario y en el científico, del mismo modo que los pensamientos que expresan parecen cruciales en el pensamiento cotidiano y científico. ¿Debemos considerar, como hiciera Meinong, objetos sin existencia, por ejemplo, montañas de oro, aunque podamos hablar y pensar sobre ellos? Parece posible hablar y pensar acerca de una montaña de oro, e incluso sostener que es verdad que la montaña sea de oro, sin dejar de saber en todo momento que aquello acerca de lo que se piensa y se habla no existe. Si no aceptamos que los objetos existentes están dotados de alguna entidad, entonces nos veremos comprometidos con el punto de vista un tanto sorprendente según el cual todo existe.

En relación a *C,* cabe preguntarse cómo es posible considerar enunciados de identidad afirmativos tales como, por emplear el ejemplo fregeano, «El lucero del alba es el lucero del atardecer». Este caso contrasta con enunciados triviales y, tal vez, un tanto degenerados como «El lucero del alba es el lucero del alba», que casi nunca aparecen en el discurso científico o en el discurso ordinario. Los primeros son esenciales para cualquier conocimiento coherente o sistemático (incluso para el reconocimiento cotidiano de personas y lugares), pese a lo cual, aún resultan problemáticos. No es posible afirmar que enunciados como el anterior digan de *dos* cosas que son *una,* pese a que el lenguaje ordinario parezca sugerir eso precisamente. Y tampoco es posible afirmar que digan de una cosa que es idéntica consigo misma, ya que ese punto de vista resulta obviamente falso en aquellos casos en que el enunciado resulta ser informativo. El hecho de que en los ejemplos de Frege se incluyan descripciones definidas («el lucero del atardecer», «el lucero del alba») es irrelevante, en contra de la opinión de Russell. Los enunciados de identidad informativos pueden tener también como sujeto nombres propios e incluso pronombres demostrativos (por ejemplo, «Héspero es Fósforo» y «Esto [la forma de esta hoja] es

idéntico a aquello [la forma de la página siguiente]»), cuya referencia se establecería en tal caso no mediante una descripción, sino ostensivamente, tal vez incluso señalando realmente.

Por lo que hace a *D,* se puede preguntar acerca de la naturaleza de la relación, denominada por lo general de instanciación o ejemplificación, que se da entre una entidad y sus propiedades y relaciones. Seguramente existe una relación tal, pero difícilmente puede ser ésta lo mismo que una relación ordinaria como pueda ser la del matrimonio, que conecta cosas del mismo tipo. Y también es posible preguntar cuál es la conexión entre esa relación y las entidades que conecta, por ejemplo, el objeto individual, de un lado, y sus propiedades y relaciones, de otro. La aparición de este problema parece conducir a un círculo vicioso, como pudo observar Bradley, ya que esa supuesta conexión es también una relación que ha de ser conectada con alguna otra cosa. Pero ¿cómo es posible escapar de ese círculo? Es seguro que un objeto individual y sus propiedades y relaciones no son ítems desconectados. Todos ellos poseen una cierta unidad. Pero ¿de qué tipo es esa unidad? Además, parece difícil identificar el objeto individual, salvo por referencia a sus propiedades y relaciones. Incluso si se afirma, como han hecho algunos, que éste no es sino una especie de haz o manojo de propiedades y relaciones, ¿acaso no podría haber otro haz o manojo formado exactamente por las mismas propiedades y relaciones que sea distinto, no obstante, del primero? (esta cuestión afecta al conocido como problema de la individuación, así como al principio de identidad de los indiscernibles.) Si un individuo es algo distinto de las propiedades y relaciones en que participa (por ejemplo, lo que en ocasiones se ha denominado un *particular desnudo),* entonces aparecería como algo inobservable y de este modo incognoscible.

En relación a *E,* cabe decir que prácticamente ningún filósofo ha puesto en cuestión la ley de no contradicción, aunque hay algunas preguntas importantes acerca de su *status.* ¿Se trata simplemente de una convención lingüística? Algunos pensadores han sostenido esta opinión, pero parece bastante implausible. ¿Es la ley de no contradicción una ley relativa al ser *en cuanto tal*? Si lo es *E* se conecta íntimamente con *B* y con *C,* ya que es posible considerar los conceptos de autoconsistencia, identidad y existencia como los conceptos metafísicos fundamentales. También resultan fundamentales para la lógica; pero la lógica, aunque se encuentre en última instancia fundamentada en la metafísica, posee un tema adicional de considerable riqueza (en ocasiones entremezclado con el de las matemáticas) que le permite ser considerada como una rama separada de la filosofía.

El término «metafísica» ha sido empleado también en otros dos sentidos al menos: primero, en relación a la investigación de entidades y estados de cosas que «trascienden» a la experiencia humana, en particular, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el libre albedrío (ésta era la concepción que Kant tenía del tipo de metafísca que según él requería una «crítica»); y segundo, aludiendo a la investigación de cualesquiera fenómenos pretendidamente sobrenaturales u ocultos, como, por ejemplo, los fantasmas o la telequinesis. El primer sentido es genuinamente filosófico, aunque poco común hoy en día. El segundo es estrictamente popular, ya que los fenómenos sobrenaturales relevantes son cuestionables tanto a partir de una base filosófica como a partir de una científica. Esta interpretación no debería confundirse con los objetivos de la *teología filosófica,* disciplina que puede concebirse como parte de la metafísica en un sentido filosófico general, aunque en principio fuera incluida por Aristóteles como parte de la metafísica en su sentido del estudio del ser *en cuanto tal.*

Véase también **CAUSALIDAD, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, NATURALISMO, PROPIEDAD, TEORÍA DEL RACIMO, TIEMPO.**

PB

METAFÍSICA, CERTEZA, véase **CERTEZA.**

METAFÍSICA, NECESIDAD, véase **NECESIDAD, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

METAFÍSICA DE LA PRESENCIA, véase **DERRIDA, FILOSOFÍA POSMODERNA.**

METAFÍSICA REVISIONISTA, véase **METAFÍSICA.**

METAFÍSICO, HOLISMO, véase **HOLISMO METODOLÓGICO.**

METAFÍSICO, NATURALISMO, véase **METAFÍSICA, NATURALISMO.**

METAFÍSICO, VOLUNTARISMO, véase **VOLUNTARISMO.**

METÁFORA, figura del discurso (o tropo) en la cual una palabra o frase que tiene cierta denotación se utiliza para denotar otra cosa distinta, estableciendo así una comparación entre esas dos cosas. En el uso habitual que tiene en un enunciado como «El Mississippi es un río» el término «río» se emplea literalmente –o, como se dice en ocasiones, en su sentido literal–. Por contra, si alguien afirma que «El tiempo es un río», «río» estará siendo usado metafóricamente –o en un sentido metafórico.

La metáfora ha sido un tema de discusión filosófica ya desde Aristóteles: de hecho, ha sido más

discutida por los filósofos que todos los restantes tropos juntos. Hay dos asuntos que destacan en las discusiones que tienen lugar sobre la metáfora hasta el siglo XIX. Uno es el que se plantea si las metáforas, junto con los demás tropos, son *adornos* del discurso; de ahí el término «figuras del discurso». Las metáforas no contribuirían entonces al significado cognitivo del discurso, sino que en su lugar le prestarían color, viveza, impacto emocional, etc. De este modo, es característico de los filósofos ilustrados y protoilustrados –Hobbes y Locke son buenos ejemplos de ello– insistir en que aunque los filósofos pueden tener en ocasiones buenas razones para comunicar su pensamiento mediante el uso de metáforas, no deberían emplearlas en absoluto en la elaboración del mismo. El otro asunto destacado en las discusiones sobre la metáfora que tienen lugar hasta el siglo XIX es si las metáforas son, en lo que se refiere a su fuerza cognitiva, símiles elípticos. La fuerza cognitiva de «El tiempo es un río», cuando «río» se emplea en sentido metafórico, es la misma que la de «El tiempo es como un río».

Lo que caracteriza a casi todas las teorías de la metáfora desde el romanticismo hasta nuestros días es el rechazo de estos dos enfoques tradicionales. Las metáforas –se sostiene ahora– no son adornos cognitivamente dispensables. Contribuyen al significado *cognitivo* de nuestro discurso; y son indispensables no sólo en el discurso religioso, sino también en el discurso ordinario, e incluso en el científico, por no mencionar el político. Nietzsche, de hecho, llegó a afirmar que todo discurso es metafórico. Y aunque aún no se ha alcanzado un consenso acerca del modo en que las metáforas contribuyen al significado, ni de cómo reconocer cuándo lo hacen, sí hay un cierto consenso en torno a la tesis de que no operan como símiles elípticos.

Véase también **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, TROPO.**

NPW

METALENGUAJE, en semántica formal, lenguaje que se emplea para la descripción de otro lenguaje (*el lenguaje objeto*). El lenguaje objeto puede ser el lenguaje natural o un lenguaje formal. El objetivo de una semántica formal es suministrar una teoría sistemática, ya sea axiomática o no, del significado de un lenguaje objeto. El metalenguaje se emplea para especificar los símbolos y reglas de formación del lenguaje objeto, que determinan sus enunciados gramaticales o fórmulas bien formadas, y asignar significados o interpretaciones a aquellos enunciados o fórmulas. Así, por ejemplo, en una *semántica extensional*, el metalenguaje se emplea para asignar denotaciones a los términos singulares, extensiones a las letras de propiedad y relación, y valores de verdad a los enunciados. El formato estándar para asignar valores de verdad, como en la formulación que hace Tarski de su «concepción semántica de la verdad» es un enunciado-V que toma la forma «*S* es verdadero si y sólo si *p*». Davidson ha adaptado este formato a los objetivos de su teoría veritativa del significado. Ejemplos de enunciados-V, donde el castellano es el metalenguaje, son «"*La neige est blanche*" es verdadero si y sólo si la nieve es blanca», donde el lenguaje objeto es el francés y el homofónico (Davidson) «"La nieve es blanca" es verdadero si y sólo si la nieve es blanca» en el que el lenguaje objeto es ahora también el castellano.

Aunque la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje se debe matener con fines teóricos, en la práctica es posible usar un único lenguaje para hablar acerca de expresiones de ese mismo lenguaje. Se puede, tal y como afirma Carnap, cambiar del *modo material* al *modo formal;* por ejemplo, de «Todo veterinario es un médico de animales» a «"Veterinario" significa "médico de animales"». Este cambio es importante en discusiones sobre sinonimia y sobre la distinción analítico-sintético. La distinción que hace Carnap corresponde a la distinción uso-mención. Hablamos en el modo formal –mencionamos una expresión lingüística– cuando atribuimos una propiedad a una palabra u otro tipo de expresión, como su deletreo, pronunciación, significado o categoría gramatical, o cuando decimos que una realización de una expresión ha sido incorrectamente deletreada, pronunciada o empleada. Hablamos en el modo material cuando decimos «Reims es difícil de encontrar» y en el modo formal si decimos «"Reims" es difícil de pronunciar».

Véase también **DISTINCIÓN TIPO-INSTANCIA, DISTINCIÓN USO-MENCIÓN, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

KB

METALÓGICA, véase **TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.**

METAMATEMÁTICA, estudio y demostración, por medios limitados (y, en particular, finitarios), de la consistencia o fiabilidad de los diversos sistemas de la matemática clásica. El término fue aparentemente introducido en la década de 1870 con un tono peyorativo que lo relaciona con «metafísica» y en conexión con el problema de las geometrías no euclídeas. Fue introducido en el sentido que aquí se ha presentado, desprovisto ya de connotaciones negativas, por Hilbert (véase su «Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung», 1922), quien también se refiere a ella como *Beweistheorie* o teoría de la demostración. Unos pocos años más tarde (específicamente, en los artículos de 1930 «Über einige fundamentale Begriffe der Metamathematik» y «Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. I»), Tarski le atribuye un

sentido algo más general y menos estricto: más general, en el sentido de que su alcance se ve incrementado hasta incluir no sólo cuestiones de consistencia, sino también una colección de otras cuestiones (por ejemplo, resultados de independencia, completitud y axiomatizabilidad) que pertenecen a lo que Tarski denomina «metodología de las ciencias deductivas» (que era su expresión sinónima para «metamatemáticas»); menos estricto debido a que los estándares de demostración se relajan al punto de permitir otros medios que no son finitarios –de hecho, no constructivos.

En esta concepción más amplia concebida por Tarski, las disciplinas deductivas formalizadas constituyen el campo de investigación de la metamatemática prácticamente del mismo modo que las entidades extensas forman el campo de investigación de la geometría o los animales el de la zoología. Las disciplinas, sostiene Tarski, tienen que ser consideradas como conjuntos de enunciados que han de ser estudiados desde el punto de vista de su consistencia, axiomatizabilidad (de varios tipos), completitud y categoricidad, o grado de categoricidad, etc. Más adelante Tarski (véanse los artículos de 1935 y 1936 titulados «Grundzüge des Systemenkalkül, Esrte Teil» y «Grundzüge des Systemenkalkül, Zweiter Teil») llegó a incluir entre los objetivos de la metamatemática cualquier tipo de problema relacionado con la semántica, apartándose así considerablemente de la motivación de tipo sintáctico original de Hilbert. En la actualidad, los términos «metateoría» y «metalógica» son empleados para referirse a un amplio conjunto de intereses que abarca tanto los estudios sintácticos como los semánticos de los sistemas y lenguajes formales, y los cuales habían sido incluidos por Tarski bajo el rótulo general de metamatemática. Aquellos que tienen que ver más específicamente con la semántica pertenecen a la rama más especializada de la lógica moderna que se conoce como *teoría de modelos,* mientras que aquellos que trabajan con recursos puramente sintácticos pertenecen a lo que ha llegado a ser conocido como teoría de la demostración (en la cual se permiten en la actualidad procedimientos de demostración distintos de los estrictamente finitarios).

Véase también CATEGORICIDAD, COMPLETITUD, CONSISTENCIA, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, TEORÍA DE MODELOS.

MD

METATEOREMA, véase SEMÁNTICA FORMAL.

METATEORÍA, véase FILOSOFÍA DE LA LÓGICA.

METEMPSICOSIS, véase PITÁGORAS.

METODISMO, véase PROBLEMA DEL CRITERIO.

MÉTODO AXIOMÁTICO, originariamente, método para reorganizar las proposiciones y conceptos aceptados de una ciencia existente para incrementar la certeza de esas proposiciones y la claridad de esos conceptos. Se pensaba que las aplicaciones de ese método requerían la identificación de a) el «universo del discurso» (dominio, género) de entidades constitutivas del objeto de estudio principal de esa ciencia b) los «conceptos primitivos» que pueden aprehenderse inmediatamente sin el uso de definiciones c) las «proposiciones primitivas» (o «axiomas») cuya verdad es inmediatamente cognoscible, sin el uso de deducciones d) una «definición primitiva» inmediatamente aceptable en términos de conceptos primitivos para cada concepto no primitivo, y e) una deducción (construida encadenando inferencias inmediatas, lógicamente cogentes, a partir en última instancia de proposiciones y definiciones primitivas) para cada proposición aceptada no primitiva. Los proponentes destacados de versiones más o menos modernizadas del método axiomático, por ejemplo, Pascal (1623-1662), Nicod (1893-1924) y Tarski (1901-1983), subrayan la función crítica y reguladora del método axiomático, que abre explícitamente la posibilidad de que la axiomatización de una ciencia existente, preaxiomática, lleve a rechazar o modificar proposiciones, conceptos y argumentaciones previamente aceptados.

En varios casos, los intentos de realizar el ideal de una ciencia axiomática han llevado al descubrimiento de «premisas ocultas» y de otros presupuestos previamente inadvertidos, dando lugar a su vez al reconocimiento de la necesidad de nuevos axiomas. Las axiomatizaciones modernas de la geometría son mucho más ricas en detalles que las producidas en la Grecia antigua. El primer texto axiomático que se ha conservado está basado en una axiomatización de la geometría debida a Euclides (fl. 300 a.C.), basada a su vez en textos anteriores que no se han conservado. Arquímedes (287-212 a.C.) es el primero de una serie de geómetras posteuclídeos, que incluye a Hilbert (1862-1943), Oswald Veblen (1880-1960), y Tarski (1901-1983), que propusieron modificaciones de las axiomatizaciones de la geometría clásica. El método axiomático tradicional, a menudo llamado «método geométrico», realiza varias presuposiciones que ya no se aceptan comúnmente. El advenimiento de la geometría no euclídea fue especialmente importante a este respecto.

Para algunos investigadores, el objetivo de reorganizar una ciencia preexistente se complementó o fue reemplazado por un nuevo objetivo: caracterizar o dar una definición implícita de la estructura

del objeto de estudio de esa ciencia. Además, ulteriores innovaciones en lógica y fundamentos de la matemática, sobre todo el desarrollo de lenguajes formalizados sintácticamente precisos y de sistemas efectivos de deducción formal, incrementaron substancialmente el grado de rigor alcanzable. En concreto, la exposición axiomática crítica de un cuerpo de conocimiento científico no se considera ahora totalmente adecuada, por grande que sea su éxito en la consecución de los objetivos del método axiomático original, si no presenta la lógica subyacente (incluyendo el lenguaje, la semántica y el sistema deductivo). Por ésta y otras razones, la expresión «método axiomático» ha experimentado varias «redefiniciones», algunas de ellas muy débilmente conectadas con el significado original.

Véase también CATEGORICIDAD, DEDUCCIÓN, FORMALIZACIÓN.

JCOR

MÉTODO DE LA DIFERENCIA, véase **MÉTODOS DE MILL.**

MÉTODO DE RESIDUOS, véase **MÉTODOS DE MILL.**

MÉTODO DE TABLAS DE VERDAD, véase **TABLA DE VERDAD.**

MÉTODO DEL ACUERDO, véase **MÉTODOS DE MILL.**

MÉTODO ESCOLÁSTICO, véase **ESCOLÁSTICA.**

MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO, procedimiento para evaluar las consecuencias lógicas de ciertos estados de cosas tomados como hipótesis. Considerado como preferible al método de inducción enumerativa, cuyas limitaciones han sido demostradas por Hume, el método hipotético-deductivo (H-D) ha sido visto por muchos como el método científico por excelencia. Se aplica empezando por la introducción de una hipótesis que puede resultar de anteriores inducciones, de una conjetura o de un acto de la imaginación creativa. La hipótesis se combina lógicamente con una afirmación relativa a ciertas condiciones iniciales. Las consecuencias puramente deductivas de esta conjunción se derivan como predicciones, y las afirmaciones que las sostienen se ven sujetas a test de tipo observacional y experimental. De una manera algo más formal, dado $(H \cdot A) \rightarrow O$, H es la hipótesis; A, una afirmación relativa a las condiciones iniciales, y O una de las consecuencias contrastables de $(H \cdot A)$. Si la hipótesis es «todo metal es maleable» y «esta pieza de metal está siendo golpeada en este momento» establece las condiciones iniciales, se sigue deductivamente que «esta pieza de metal cambiará de forma». En lógica deductiva el esquema

$$\begin{array}{l} (H \wedge A) \supset O \\ O \\ \hline (H \wedge A) \end{array}$$

es formalmente inválido ya que incurre en la falacia de la afirmación del consecuente. Sin embargo, una serie de ocurrencias reiteradas de O pueden ser vistas como una confirmación de la conjunción $(H \wedge A)$ o puede hacerla simplemente más probable. Por otra parte, el esquema

$$\begin{array}{l} (H \wedge A) \supset O \\ \textit{no-}O \\ \hline \textit{no-}(H \wedge A) \end{array}$$

sí es válido deductivamente (el argumento tiene la forma de un *modus tollens)*. Ésta es la razón por la que Karl Popper y sus seguidores consideran que el método H-D tiene un mejor uso en la búsqueda de falsaciones de hipótesis teóricas. Las críticas a este método suelen indicar que hay infinitas hipótesis capaces de explicar al estilo de H-D un cierto cuerpo de datos, de tal manera que las predicciones satisfactorias no son confirmatorias en un sentido absoluto, y que (siguiendo a Duhem) es imposible analizar aisladamente hipótesis singulares debido a que éstas se encuentran siempre dentro de teorías complejas, alguna de cuyas partes puede ser eliminada ante la presencia de evidencia en contra.

Véase también CONTRASTABILIDAD, DUHEM, PROBLEMA DE LA CURVA DE APROXIMACIÓN.

REB

MÉTODO SOCRÁTICO, véase **SÓCRATES.**

MÉTODO SUPERVALUACIONAL, véase **VAGUEDAD.**

METODOLOGÍA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

METODOLÓGICO, CONSERVADURISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

METODOLÓGICO, ESCEPTICISMO, véase **ESCEPTICISMO.**

METODOLÓGICO, INDIVIDUALISMO, véase **HOLISMO METODOLÓGICO.**

METODOLÓGICO, NATURALISMO, véase **NATURALISMO.**

METODOLÓGICO, SOLIPSISMO, véase **SOLIPSISMO.**

MÉTODOS DE MILL, procedimientos para descubrir condiciones necesarias, condiciones suficientes y condiciones necesarias y suficientes, en donde esos términos se usan como sigue: si siempre que A en-

tonces *B* (por ejemplo, cuando hay fuego hay presencia de oxígeno), entonces *B* es una *condición (causal) necesaria* para *A;* si siempre que *C* entonces *D* (por ejemplo, cuando se echa azúcar en agua, el azúcar se disuelve) entonces *C* es *una condición (causal) suficiente* para *D.*

Método de la concordancia. Dado un par de hipótesis sobre condiciones necesarias, por ejemplo

(1) siempre que *A* entonces B_1
siempre que *S* entonces B_2,

entonces la observación de un individuo que es *A* pero no B_2 elimina la segunda alternativa por falsa, permitiendo concluir la verdad de la hipótesis restante. Este método para el descubrimiento de condiciones necesarias se llama *método de concordancia*. Para ilustrar el método de concordancia, supóngase que varias personas han enfermado después de comer ensaladilla en un restaurante, aunque por lo demás han comido cosas muy distintas –carne algunos, veduras otros, postres otros–. Enfermar y no haber comido carne la elimina como causa, enfermar y no haber comido postre lo elimina como causa, y así sucesivamente. La que no es eliminada es la condición en la que coinciden los individuos enfermos. Concluimos por tanto que esa es la causa o condición necesario de la enfermedad.

Método de la diferencia. De forma similar, con pares de hipótesis referentes a condiciones suficientes, por ejemplo

(2) siempre que C_1 entonces *D*
siempre que C_2 entonces *D,*

un individuo que es C_1 pero no *D* elimina la primera hipótesis y permite concluir que la segunda es verdadera. Se trata del *método de la diferencia*. Un sencillo cambio proporciona muchas veces un ejemplo de inferencia de una condición suficiente por el método de la diferencia. Si algo cambia de C_1 a C_2, y al mismo tiempo también de no-*D* a *D,* puede concluirse que C_2, el aspecto en el que difieren las instancias, es la causa de *D.* Así, Becquerel descubrió que el radio puede causar quemaduras –es decir, que la proximidad del radio es una condición suficiente pero no necesaria para sufrir quemaduras– cuando infirió que el radio que llevaba en una botella en su bolsillo era la causa de una quemadura en su pierna, advirtiendo que la presencia de radio era la única diferencia causal relevante entre la ocasión en la que tenía una quemadura y la ocasión posterior en la que no.

Claramente los dos métodos pueden generalizarse para abarcar cualquier número finito de hipótesis en un conjunto de alternativas. Los dos métodos pueden combinarse en el *método conjunto de concordancia y diferencia* para llevar al descubrimiento de condiciones necesarias y suficientes.

A veces es posible eliminar una alternativa, no a partir de la observación, sino a partir de una ley previamente inferida. Si sabemos por inducciones previas que ningún C_2 es *D,* entonces no se precisa de la observación para eliminar la segunda hipótesis de 2), y podemos inferir que la restante, o residuo, es una condición suficiente para *D.* Cuando se elimina una alternativa por inducciones previas, se dice que se usa el *método de residuos.*

Los métodos pueden generalizarse para abarcar leyes cuantitativas. Puede considerarse que una causa de *Q* no es una condición necesaria y suficiente, sino un factor *P* de cuya magnitud depende funcionalmente la magnitud de *Q*. Si *P* varía cuando varía *Q,* puede usarse el método de eliminación para inferir que *P* causa *Q*. Este procedimiento recibe el nombre de *método de variación concomitante*. Se necesitan métodos más complicados para inferir cuál es exactamente la función que correlaciona las dos magnitudes.

Claramente, si hemos de inferir que una de las dos de 1) es verdadera a partir de los datos dados, necesitamos una premisa adicional al efecto de que

hay al menos una condición necesaria para *B* y es A_1 o A_2.

Esa afirmación existencial se conoce como *principio determinista* y el espectro delimitado de alternativas se conoce como *principio de variedad limitada*. Se necesitan principios parecidos para los restantes métodos. Tales principios son claramente empíricos y requieren un apoyo inductivo anterior si los métodos de eliminación han de ser concluyentes. En la práctica, las teorías científicas genéricas proporcionan tales principios para guiar al experimentador. Así, partiendo de las observaciones que justificaban las leyes de Kepler, Newton pudo eliminar todas las hipótesis relativas a la fuerza que movía los planetas alrededor del Sol, salvo la ley del inverso del cuadrado, supuesto que también asumía la aplicabilidad a los sistemas de ese tipo específico el entramado teórico general establecido por sus tres leyes del movimiento, que afirmaban que hay una fuerza que explica el movimiento de los planetas (determinismo) y que esa fuerza satisface ciertas condiciones, por ejemplo, la ley de acción-reacción (variedad limitada).

Los métodos de eliminación constituyen la lógica básica del método experimental científico. Fueron elaborados en primer lugar por Francis Bacon (véase J. WEINBERG, *Abstraction, Relation and Induction,* 1965). Fueron reenunciados por Hume, elaborados por J. F. W. Herschel y colocados en el

centro de la metodología científica por J. S. Mill. Su estructura ha sido estudiada desde la perspectiva de los modernos desarrollos lógicos por Keynes, W. E. Johnson y, sobre todo, Broad.

Véase también **CAUSALIDAD, CONFIRMACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, INDUCCIÓN, PARADOJA DEL VERDUL.**

FW

METRODORO, véase **EPICUREÍSMO.**

MICRORREDUCCIÓN, véase **REDUCCIÓN.**

MILAGRO, suceso extraordinario producido por Dios. En la comprensión medieval de la naturaleza, los objetos están dotados de ciertos poderes naturales y de ciertas tendencias a ejercer esos poderes en determinadas circunstancias. Las piedras tienen el poder de caer al suelo y la tendencia a ejercitarlo cuando se las deja libres desde una altura. Un milagro es, entonces, un suceso extraordinario que no se produce porque un objeto ejercite sus poderes naturales –por ejemplo, una piedra que después de ser soltada flota en el aire–, sino que es producido directamente por Dios.

En la comprensión moderna de la naturaleza no hay sino eventos (estados de objetos) y leyes de la naturaleza que determinan qué eventos se siguen de otros eventos. Hay una ley de la naturaleza que enuncia que los cuerpos pesados dejados libres caen al suelo. Un milagro es, entonces, una «violación» de una ley de la naturaleza por Dios. Por ley hemos de entender un principio que determina lo que sucede a menos que haya una intervención desde fuera del orden natural, y por «violación» una intervención así. Hay entonces tres problemas en la identificación de un milagro. El primero es determinar si un evento de algún tipo, cuando ocurre, constituye una violación de una ley de la naturaleza (más allá de la capacidad natural de los objetos para producirlo). Para saberlo hemos de saber cuáles son las leyes de la naturaleza. El segundo problema es averiguar si un evento semejante ocurrió en una ocasión determinada. Nuestros propios recuerdos, el testimonio de testigos y las huellas físicas constituirán las pruebas históricas para ello, pero pueden llevar a error. Las pruebas a partir de lo que sucedió en otras ocasiones de que alguna ley *L* es una ley de la naturaleza son pruebas que apoyan la tesis de que en la ocasión en cuestión *L* era operativa y, así, no había ninguna transgresión. Hume afirmó que en la práctica nunca ha habido suficientes pruebas históricas de un milagro que contrapesasen el último tipo de contrapruebas. Finalmente, hay que mostrar que Dios es la causa de la violación. Para ello necesitamos el fundamento de la teología natural para creer que hay un Dios y que es el tipo de ocasión en la que plausiblemente intervendría en la naturaleza.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA, SUCESO.**

RSw

MILESIOS, filósofos presocráticos de Mileto, ciudad-Estado griega de la costa jónica del Asia Menor. Durante el siglo VI a.C., Tales, Anaximandro y Anaxímenes produjeron las primeras filosofías occidentales, insistiendo en la existencia de un *arjé* o fuente material a partir de la cual se generan el cosmos y todas las cosas.

DWG

MILL, JAMES (1773-1836), filósofo y teórico social nacido en Escocia. Aplicó el utilitarismo de su contemporáneo Bentham a temas sociales como los sistemas educativos y el gobierno, los sistemas legales y penales y la política colonial. También defendió el asociacionismo de Hume. Mill fue un influyente pensador del Londres de principios del siglo XIX, pero su papel más destacado en la historia de la filosofía proviene de la influencia que tuvo en su hijo J. S. Mill. Educó al más famoso de sus hijos como un experimento viviente de su teoría asociacionista de la educación. Sus concepciones utilitaristas fueron adoptadas por su hijo y se convirtió en un precursor del fenomenalismo posterior.

Véase también MILL, J. S.

AN

MILL, JOHN STUART (1806-1873), filósofo empirista y reformador social utilitarista británico. Era hijo de James Mill, un historiador de la India británica, destacado defensor del utilitarismo de Bentham y partidario de reformas basadas en esa filosofía. El joven Mill fue educado por su padre según los principios de la psicología asociacionista adoptada por los benthamianos y derivada de Hartley y creció con la esperanza de que se convertiría en un defensor de los principios de la escuela benthamiana. Comenzó a estudiar griego a los tres años y latín a los ocho y ayudó después a su padre en la educación de sus hermanos y hermanas más jóvenes. A los veinte años fue a Francia para aprender el idioma, y estudió Química y Matemáticas en Montpellier. Entre 1824 y 1828 escribió regularmente para la *Westminster Review*, la revista benthamiana. En 1828 atravesó una crisis mental que duraría algunos meses. Después lo atribuiría a su rígida educación; en cualquier caso, al salir de un periodo de depresión profunda siguió defendiendo el utilitarismo, aunque en una versión muy revisada. Mill visitó París durante la revolución de 1830, donde se encontró con Lafayette y otros líderes populares y descubrió los escritos de Saint-Simon y Comte. También en 1830

conoció a Harriet Taylor, de quien se enamoró de inmediato. Se casaron sólo en 1851, cuando su marido murió. Se incorporó a los cuarteles generales de la Indian House de la Compañía de las Indias Orientales como inspector, puesto en el que permaneció hasta la disolución de la compañía en 1858 como secuela del motín indio. Mill se sentó en el Parlamento desde 1865 hasta 1868. Harriet Mill murió en 1858 y fue enterrada en Avignon, donde Mill residiría regularmente la mitad de cada año desde entonces hasta su muerte.

Las principales obras de Mill son *System of Logic, Deductiva e inductive (Sistema de lógica, deductiva e inductiva;* primera edición, 1848), *On Liberty (Sobre la libertad,* 1860), *Utilitarianism (Utilitarismo;* inicialmente publicado en *Fraser's Magazine,* 1861), *The Subjection of Women (La dependencia de las mujeres,* 1869), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (Examen de la filosofía de sir William Hamilton,* 1865) y los póstumos *Three Essays on Religion (Tres ensayos sobre la religión,* 1874). Su estilo es excelente y su historia sobre su propio desarrollo mental, la *Autobiography (Autobiografía,* 1867), es un texto literario victoriano fundamental.

Sus principales oponentes filosóficos fueron Whewell y Hamilton, y puede decirse que después de Mill su intuicionismo en metafísica, filosofía de la ciencia y ética es indefendible. Las concepciones del propio Mill fueron posteriormente eclipsadas por las de T. H. Green, F. H. Bradley y los demás idealistas británicos. En nuestro siglo sus ideas en metafísica y filosofía de la ciencia fueron revividas y defendidas por Russell y los positivistas lógicos, en tanto que su utilitarismo ético ha recuperado su *status* como teoría ética fundamental. Su filosofía social influyó mucho en los fabianos y los demás grupos británicos de izquierda; su impacto continúa.

Mill fue educado sobre la base de, y para creer en, el estricto utilitarismo de su padre. Su propio desarrollo consistió en gran parte en intentos de ampliarlo, para que incluyera concepciones más amplias y compasivas de la naturaleza humana, y de humanizar su programa para acomodar esa concepción más amplia del ser humano. Su propia concepción, sin duda correcta en buena medida, no rechaza tanto los principios de su padre como colma sus lagunas y elimina sus rigideces y crueldades. Durante toda su vida prosiguió con el empeño de su padre por propagar los principios como algo esencial para promover la felicidad humana. Esos principios iban desde los principios morales a los principios de la economía política, la lógica y la metafísica.

Psicología. La visión de Mill del ser humano estaba enraizada en las teorías psicológicas que defendía. Argumentando en contra del intuicionismo de Reid y Whewell, extendió el asociacionismo de su padre. Según su teoría, las ideas tienen sus antecedentes genéticos en la sensación y una idea compleja se genera a partir de un único conjunto de ideas simples, elementales, a través de asociaciones basadas en patrones regulares en las sensaciones presentes. El análisis psicológico revela las partes elementales de las ideas y es así el medio para investigar los orígenes causales de nuestras ideas. El mayor de los Mill siguió a Locke al concebir el análisis partiendo del modelo de la definición, de modo que los elementos psicológicos están presentes en la idea que componen y la idea no es sino sus elementos asociados. El más joven de los Mill salió de su crisis mental reconociendo que los estados mentales son muchas veces más que la suma de las ideas que son sus antecedentes genéticos. En el modelo revisado del análisis, los elementos analíticos no están presentes actualmente en la idea, sino sólo disposicionalmente, listos para ser recuperados por asociación en el conjunto analítico. Además, lo que se define son las palabras, no las ideas, aunque las palabras sólo se convierten en generales al ser asociadas con ideas.

El análisis se convierte así en una tarea empírica, y no en algo establecido a priori según las inclinaciones metafísicas de cada cual, como sucedía con los predecesores de Mill. La psicología revisada permitió al más joven de los Mill dar cuenta empíricamente de un modo mucho más sutil que los primeros asociacionistas de las variaciones de nuestros estados de sentimiento. Así, por ejemplo, el motivo original para la acción es la simple sensación de placer, pero por medio de la asociación las cosas originariamente deseadas como medios se asocian con el placer y por ello se convierten en deseables como fines, como partes del propio placer. Así, si Mill mantiene con su padre que las personas tratan de maximizar sus placeres, a diferencia de su padre mantiene también que no todos los fines son egoístas y que los placeres no sólo son cuantitativa sino cualitativamente distintos.

Ética. En ética, entonces, Mill puede mantener con los intuicionistas que nuestros sentimientos morales son cualitativamente distintos de los placeres inferiores y negar al mismo tiempo la conclusión de los intuicionistas de que son innatos. Mill insiste, con su padre y Bentham, en que la norma moral básica es el principio de utilidad, en el que una acción es correcta si maximiza el bienestar humano. Las personas siempre actúan para maximizar su propio placer, pero el bienestar general humano puede estar entre los placeres que buscan. La posición de Mill no presenta por ello los problemas que creaba la psicología aparentemente egoísta de su padre. La única cuestión es si una persona *debe* maximizar el bienestar humano, si *debe ser* el tipo de persona que tiene esa motivación.

La propia ética de Mill es que, en efecto, así es como uno debe ser, y trata de inducir ese estado del ser humano en los demás mediante el ejemplo e invitándoles a acrecentar el ámbito de su simpatía humana por medio de la poesía, como la de Wordsworth, la lectura de los grandes maestros morales, como Jesús y Sócrates, y por otros medios de perfeccionamiento moral.

Mill ofrece también un argumento en defensa del principio de utilidad. Frente a quienes, como Whewell, argumentan que no hay ningún derecho básico al placer, aduce que, como cuestión psicológica de hecho, las personas sólo buscan placer, y concluye que por ello no tiene sentido sugerir que tendrían que hacer cualquier otra cosa. La prueba de la experiencia excluye así fines distintos del placer. Es un argumento plausible. Menos plausible es su argumento posterior de que puesto que cada uno busca su propio placer, el bien general es el objetivo (último) de todos. Este segundo argumento desgraciadamente presupone la premisa inválida de que la ley para un todo se sigue de las leyes para sus partes individuales.

Otras normas morales pueden justificarse por su utilidad y por la prueba de la experiencia. Por ejemplo, principios de justicia como las normas de la propiedad y la de cumplir las promesas se justifican por su papel al servicio de determinadas necesidades humanas fundamentales. Las excepciones a esas normas secundarias pueden justificarse apelando al principio de utilidad. Pero también se trata de utilidad al no exigir en cada aplicación largos cálculos utilitaristas, lo que da una justificación objetiva para pasar por alto lo que podría, objetivamente considerado en términos del principio de utilidad, ser una excepción a una norma secundaria.

Lógica y filosofía de la ciencia. La prueba de la experiencia también vale para las normas no morales, como, por ejemplo, las de la lógica y la filosofía de la ciencia. Mill argumenta, en contra de los racionalistas, que la ciencia no es demostrativa a partir de premisas intuidas. La razón en el sentido de la lógica deductiva no es una lógica de la demostración, sino una lógica de la consistencia. Los axiomas básicos de cualquier ciencia se derivan por generalización a partir de la experiencia. Los axiomas son genéricos y delimitan un campo de posibles hipótesis sobre el tema específico al que se aplican. Entonces, es cuestión del experimento y, más en general, de la observación, para eliminar las falsas y determinar qué hipótesis es verdadera. Los axiomas, de los que el más genérico es la ley de uniformidad de la naturaleza, se descubren no por ese proceso de eliminación, sino por inducción por enumeración simple: Mill alega plausiblemente que sobre la base de la experiencia ese método es tanto más fiable cuanto más general es la hipótesis usada para justificarlo. Pero, como Hume, Mill mantiene que para cualquier generalización a partir de la experiencia la evidencia puede no ser nunca suficiente para eliminar toda posible duda.

La explicación, para Mill, como para los positivistas lógicos, es subsunción bajo generalizaciones empíricas. Las generalizaciones causales que enuncian condiciones necesarias o suficientes son más deseables como explicaciones que las meras regularidades. Aún más deseable es una ley o cuerpo de leyes que dé condiciones necesarias y suficientes para *cualquier* estado del sistema; es decir, un cuerpo de leyes sin lagunas explicativas. En cuanto a la explicación por leyes, puede procederse rellenando las lagunas o subsumiendo la ley en una teoría genérica que unifique las leyes de varias áreas.

Mill argumenta que en las ciencias sociales el objeto de estudio es demasiado complejo para aplicar los métodos normales de experimentación. También rechaza, no obstante, el método puramente deductivo de los economistas políticos benthamianos, como su padre y David Ricardo. Más bien, hay que deducir las leyes para totalidades, es decir, las leyes de la economía y la sociología, de las leyes para las partes, es decir, las leyes de la psicología, y *entonces* contrastar esas leyes derivadas con los datos acumulados de la historia. Mill tomó sus ideas de la metodología de las ciencias sociales de Comte, aunque desgraciadamente está viciado por la idea falsa, ya constatada, de que se pueden deducir, sin más premisas, las leyes para el todo de las leyes para las partes. Posteriores metodólogos de las ciencias sociales han reemplazado el inválido método que propone Mill por los métodos más razonables de la estadística.

La descripción milliana del método científico funciona bien para las ciencias empíricas, como la química de su época. Fue capaz de mostrar, también, que daba cuenta de buena parte de la física, aunque puede objetarse que no puede hacer justicia a las teorías que explican la estructura atómica y subatómica de la materia –algo que el propio Mill estaba dispuesto a reconocer–. También intentó aplicar sus concepciones a la geometría, e incluso, de forma muy poco plausible, a la aritmética. En estas áreas Whewell le aventajaba y el mundo tuvo que esperar a los trabajos lógicos de Russell y Whitehead antes de que pudiera darse una descripción empirista razonable de esas áreas.

Metafísica. El punto de partida de toda inferencia es el tipo de observación que hacemos a través de nuestros sentidos, y como sabemos por experiencia que no tenemos ideas que no se deriven de la experiencia sensorial, se sigue que no podemos concebir un mundo más allá de lo que sabemos por los sentidos. Es cierto que podemos formar conceptos genéricos, como el de evento, que nos per-

miten formar conceptos de entidades que no podemos experimentar, por ejemplo, el concepto del *minúsculo grano de arena que me paró el reloj* o el concepto del *evento que es la causa de mi presente sensación*. Mill mantuvo que lo que sabemos de las leyes de la sensación es suficiente para que sea razonable suponer que la causa inmediata de la sensación presente de cada cual es el estado de su sistema nervioso. Nuestro concepto de objeto físico objetivo también es de este tipo; es el conjunto de eventos que conjuntamente constituyen una posible causa permanente de sensación. Es nuestro conocimiento inductivo de las leyes lo que justifica nuestra creencia de que hay entidades que caen bajo esos conceptos. La cuestión es que esas entidades, cuando no son sentidas, son parte (según creemos razonablemente) del mundo que conocemos por nuestros sentidos.

El contraste se da con cosas como las substancias y las Ideas trascendentes de los racionalistas, o el Dios de los creyentes, entidades que sólo podemos conocer por medios que van más allá de los sentidos y las inferencias inductivas a partir de ellos. Mill siguió siendo esencialmente predarwiniano y estaba dispuesto a conceder la plausibilidad de la hipótesis de un arquitecto inteligente del orden percibido en el universo. Pero esa hipótesis tenía el *status* de una hipótesis científica, y no el de la creencia en una substancia o Dios personal que trasciende el mundo de la experiencia y el tiempo. Whewell, al mismo tiempo defensor de las Ideas racionalistas de la ciencia y la ética y de la religión establecida, es un blanco privilegiado del desprecio de Mill.

Pensamiento social y político. Si Mill es respetuoso con las enseñanzas de líderes espirituales como Jesús, las instituciones de la religión, como las del gobierno y la economía, están sujetas a una crítica basada en el principio de utilidad: ¿Contribuyen al bienestar humano? ¿Hay alternativas que lo harían mejor? Así, Mill argumenta que una economía de mercado es muy beneficiosa pero que los defectos, relativos a la pobreza de muchos, que resultan de la posesión privada de los medios de producción pueden comportar que tuviéramos que instituir la alternativa del socialismo o la propiedad pública de los medios de producción. Argumenta de forma parecida en favor de la utilidad de la libertad como institución social: en semejante orden social, se estimula la individualidad y esa individualidad a su vez produce innovaciones en el conocimiento, la tecnología y la moral que contribuyen significativamente a mejorar el bienestar general. A la inversa, las instituciones y tradiciones que dificultan la individualidad, como hacen muchas veces las instituciones religiosas, tendrían que ser gradualmente reformadas. Consideraciones similares hablan en favor del gobierno representativo democrático, por una parte, y de un sistema legal de derechos que defienda a los individuos de la tiranía de la opinión pública y la mayoría, por la otra.

***Status* de la mujer.** Entre las cosas por las que Mill hizo campaña estaban los derechos de la mujer, el sufragio femenino y el acceso igualitario de las mujeres a la educación y a la propiedad. No pudo escapar a su época y continuó defendiendo que era poco deseable que una mujer trabajara para ayudar al sustento de su familia. Si estaba en desacuerdo con su padre y con Bentham en que todos los motivos fueran egoístas, mantenía no obstante que en muchos asuntos económicos y de gobierno tales motivos predominan. Así se vio impelido a discrepar de su padre en que el voto femenino fuera innecesario porque el varón pudiera hablar por la familia. Los votos femeninos son necesarios precisamente para contrapesar la persecución del interés masculino propio. En general, la igualdad es esencial si han de atenderse los intereses de la familia en cuanto tal, en vez de que la familia sirva al varón como había sucedido hasta entonces. Cambiar la relación entre hombres y mujeres en una relación de igualdad obligaría a ambas partes a contener sus intereses por sí mismas y a ampliar sus simpatías sociales para incluir a los demás. El sufragio femenino es un paso esencial hacia la mejora moral de la humanidad.

Véase también BENTHAM, EMPIRISMO, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, MÉTODOS DE MILL, UTILITARISMO, WHEWELL.

FW

MĪMĀMSĀ, también llamdo Purva Mīmāmsā, escuela ortodoxa de hinduismo que acepta la existencia de espíritus o mentes eternas en las que la consciencia no es intrínseca, de átomos materiales eternos y de objetos físicos independientes de la mente causados por la atracción natural de los átomos. Atea, acepta –como otras escuelas ortodoxas– las doctrinas de la transmigración infinita de las almas y la actuación del karma.

La escuela Mīmāmsā acepta la percepción, la inferencia y el testimonio (o autoridad) como fuentes fiables de conocimiento. El testimonio es de dos tipos, personal e impersonal. El testimonio personal (la palabra escrita o hablada de alguien, que proporciona conocimiento si la persona que lo da es digna de confianza) es descriptivo. El testimonio impersonal (los Vedas) es imperativo y da órdenes que las acciones rituales pueden ejecutar; entender y seguir adecuadamente esas órdenes es esencial para alcanzar la iluminación. El testimonio personal fiable presupone la percepción y la inferencia fiables, el testimonio impersonal no.

Postular se considera una cuarta fuente de conocimiento. Si postular que el evento *A* ocurrió ade-

cuadamente explica la ocurrencia del evento *B,* aunque *A* no haya sido observado y no haya ninguna conexión necesaria o universal entre los eventos del tipo de *A* y los del tipo de *B,* puede saberse que *A* ocurrió aunque ese conocimiento no es ni perceptual ni inferencial. En efecto, eso distingue la inferencia a la mejor explicación (abducción) del razonamiento inductivo.

Véase también HINDUISMO, KARMA.

KEY

MÍMESIS (del griego *mimēsis,* «imitación»), modelar una cosa según otra o presentar una cosa según otra; imitación. El concepto desempeñó un papel central en la explicación formulada por Platón y Aristóteles de lo que hoy llamamos bellas artes. El poeta, el dramaturgo, el pintor, el músico y el escultor componen mímesis de la realidad. Aunque Platón, en su descripción de la pintura, estaba pensando claramente que el pintor *imita* la realidad física, el concepto general de mímesis usado por Platón y Aristóteles se traduce generalmente mejor como «representación» que por «imitación»: está en la naturaleza de la obra de arte representar, representar la realidad. Esta *teoría del arte mimética* o *representacional* fue con mucho predominante durante largo tiempo en Occidente hasta la aparición del Romanticismo –aunque no todo el mundo estaba de acuerdo con Platón en que fueran los elementos de la realidad física los representados por el artista–. El dominio de la teoría mimética fue roto por la insistencia de los románticos en que, más que que la obra de arte sea una imitación, es el *artista* quien, con su actividad creativa, imita a Dios o a la naturaleza componiendo un objeto autónomo.

Pocos teóricos contemporáneos del arte dirían que la esencia del arte es representar, la teoría mimética está muerta. En parte es un reflejo del poder de la alternativa romántica a la teoría mimética, en parte es un reflejo del ascenso durante el último siglo de la pintura y escultura abstractas, no objetivas, y de la música instrumental «absoluta». No obstante, el *fenómeno* de la representación no ha dejado de atraer a los teóricos. En los últimos años han aparecido tres teorías muy distintas de la representación: la de Nelson Goodman *(The Languages of Art),* la de Nicholas Wolterstoff *(Works and Worlds of Art)* y la de Kendall Walton *(Mimesis as Make-Believ).*

Véase también ESTÉTICA.

NPW

MING, término chino que significa «hado», «orden». En general, *ming* es lo que está fuera del control humano. *Ming* es así un sinónimo aproximado de una acepción de «*t'ien*», como en la observación de Mencio: «Lo que se hace cuando nadie lo hace se debe al *t'ien;* lo que sucede cuando nadie lo provoca se debe al *ming*». *Ming* puede referirse también a la orden de gobernar dada por el *t'ien* o a la «constitución moral» de cada ser humano.

Véase también *CHUNG-YUNG, T'IEN*.

BWVN

MING CHIA, véase **ESCUELA DE LOS NOMBRES.**

MIRAR EPISTÉMICO, véase **DRETSKE.**

MIRAR NO EPISTÉMICO, véase **DRETSKE.**

MISKAWAYH (936-*ca.* 1030), estadista, cortesano, historiador y físico persa, abogado de los griegos y otras doctrinas antiguas en el islam. Su *Sobre el refinamiento del carácter* (en traducción inglesa de Constantine Zurayk, 1968) ha sido calificado como «la obra más influyente de ética filosófica» en el islam. Transmuta la ética de mandamientos coránica en una ética aristotélica de la virtud cuyo objetivo es disciplinar *(ta'dib,* cfr. el griego *paideia)* nuestra irascibilidad natural, permitiendo que nuestra unidad profunda se exprese en amor y compañerismo. El sistema de Miskawayh fue generosamente copiado –muy especialmente en el tratamiento de la ética de la virtud de al-Ghazālī– aunque desnaturalizado por la sustitución de al-Ghazālī de los temas pietistas en los que Miskawayh parecía demasiado secular o humanista.

Véase también AL-GHAZĀLĪ.

LEG

MISTICISMO, doctrina o disciplina que mantiene que se puede adquirir un conocimiento de la realidad que no es accesible a la percepción sensorial o al pensamiento racional, conceptual. Generalmente va asociado a una tradición religiosa, y puede adoptar una forma teísta, como en las tradiciones judía, cristiana e islámica, o una forma no teísta, como en el budismo y algunas variantes del hinduismo. Los místicos afirman que la experiencia mística, el vehículo del conocimiento místico, es normalmente el resultado del adiestramiento espiritual, que comporta alguna combinación de oración, meditación, recogimiento, disciplina corporal y renuncia a las preocupaciones del mundo. Las variedades teístas del misticismo describen la experiencia mística como algo producido por Dios y, así, no sujeto al control del místico. Aunque los teístas afirman sentir la proximidad de Dios durante la experiencia mística, consideran heréticas las afirmaciones de identidad del yo con Dios. Las variedades no teístas son más favorables a la descripción de la experiencia como algo que puede ser inducido y controlado por el místico y en lo que las distinciones entre el yo y la realidad, o el sujeto y el ob-

jeto, resultan ser ilusorias. Los místicos dicen que, aunque verídicas, sus experiencias no pueden describirse adecuadamente en un lenguaje, porque la comunicación normal se basa en la experiencia sensorial y la diferenciación conceptual: los escritos místicos se caracterizan, así, por la metáfora y el símil. Es objeto de controversia si todas las experiencias místicas son básicamente la misma y si su aparente diversidad es el resultado de interpretaciones influidas por distintas tradiciones culturales.

Véase también EXPERIENCIA MÍSTICA, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WEM

MITO DE ER, cuento del final de la *República* de Platón que dramatiza las recompensas de la justicia y la filosofía describiendo el proceso de la reencarnación. Complementando el argumento principal de la obra, que es intrínsecamente mejor ser justo que injusto, este extenso mito platónico mezcla la tradición popular con la cosmología especulativa para mostrar que la justicia da beneficios, normalmente en vida y ciertamente en la vida futura. Er, un guerrero que revivió brevemente tras la muerte, cuenta cómo los jueces asignan las almas de los justos al cielo y las de los demás al castigo del submundo y cómo la mayoría vuelve después de mil años a contemplar el orden celestial, a elegir sus próximas vidas y a renacer.

Véase también PLATÓN.

SAW

MITO DE LO DADO, véase **SELLARS, WILFRID.**

MO TI, véase **MO TZU.**

MO TZU, conocido también como el Maestro Mo, Mo Ti (siglo V a.C.), filósofo chino, fundador de la escuela de pensamiento mohísta, se convirtió en un importante rival del confucianismo en la antigua China. El texto *Mo Tzu* contiene distintas versiones de sus doctrinas y los desarrollos posteriores de sus ideas. Mo Tzu consideraba que la rectitud *(yi)* está determinada por lo que beneficia *(li)* al público, entendiendo el beneficio en términos de cosas como el orden y el incremento de los recursos de la sociedad. Se opuso a las actividades musicales y a las prácticas rituales de los confucianos por considerarlas lesivas para el bien público. Probablemente sea conocido sobre todo por su defensa de la idea de una preocupación equivalente por beneficiar y evitar el daño a todo ser humano. Practicar ese ideal lleva al bien público, puesto que la lucha y el desorden proceden de la parcialidad para con uno mismo, su familia o su grupo social. Además, como es voluntad del Cielo *(t'ien)* que la gente se preocupe por igual de todos, el Cielo nos recompensará o castigará según practiquemos o no ese ideal. Respondiendo a las dudas sobre la viabilidad de ese ideal, Mo Tzu insistió en que era sencillo y fácil de poner en práctica, arriesgándose a ser acusado de ignorar las complicaciones de la dirección emocional.

Véase también CONFUCIANISMO, MOHÍSMO.

K-LS

MODALIDAD, manera en que una proposición (o un enunciado) describe o se aplica a su tema. Por derivación, «modalidad» se refiere a las características de las entidades o estados de cosas descritos por las proposiciones modales.

Las modalidades se clasifican como siguen: Las proposiciones *asertóricas* son expresiones de meros hechos. Las modalidades *aléticas* incluyen la necesidad y la posibilidad (a las que a veces se hace referencia, respectivamente, como modalidades *apodícticas* y *problemáticas*). Las modalidades *causales* incluyen la necesidad y la posibilidad causales (o empíricas), mientras que las modalidades *deónticas* incluyen la obligación y la permisión. Hay modalidades *epistémicas,* como saber *que,* y *doxásticas,* como creer *que*.

Según los lógicos medievales, las proposiciones pueden distinguirse atendiendo a si la modalidad es introducida vía modificación adverbial de la cópula o verbo *(sensus divisus)* o vía operador modal que modifica la proposición *(sensus compositus)*. Hoy muchos rechazan la distinción o limitan su atención a los operadores modales. Se dice que los operadores modales en proposiciones no asertóricas producen opacidad referencial o contextos oblicuos en los que la verdad no se preserva bajo la sustitución de expresiones extensionalmente equivalentes.

Las lógicas modal y deóntica proporcionan análisis formales de diversas modalidades. Las lógicas intensionales investigan la lógica de los contextos oblicuos. Los lógicos modales han construido interpretaciones semánticas de mundos posibles en las que las proposiciones *LP* con el operador modal *L* son verdaderas si *P* es verdadera en todo mundo posible apropiado (por ejemplo, lógicamente posible, causalmente posible, moralmente permisible, racionalmente aceptable). El realismo modal otorga un *status* ontológico a los mundos posibles distintos del mundo o real o si no se compromete con modalidades objetivas en la naturaleza o en la realidad.

Véase también CUANTIFICACIÓN EXTERNA, LÓGICA INTENSIONAL, LÓGICA MODAL.

FS

MODALIDAD *DE DICTO*, véase **ESENCIALISMO.**

MODALIDAD *DE RE*, véase **ESENCIALISMO.**

MODALIDAD ITERADA, véase **MODALIDADES ALÉTICAS.**

MODALIDAD PROBLEMÁTICA, véase **MODALIDAD.**

MODALIDADES ALÉTICAS, históricamente, las cuatro maneras o *modos* centrales en los que una proposición puede ser verdadera o falsa son: necesidad, contingencia, posibilidad e imposibilidad. (El término «alético» proviene del griego *aletheia*, «verdad».) Estas modalidades, y sus interconexiones lógicas, pueden caracterizarse como sigue. Una proposición *verdadera aunque posiblemente falsa* es *contingentemente verdadera* (por ejemplo, que Aristóteles fue maestro de Alejandro); una proposición que es *verdadera y no posiblemente (*es decir, *imposiblemente) falsa* es *necesariamente verdadera* (por ejemplo, que las cosas rojas son coloreadas). Asimismo, una proposición que es *falsa pero posiblemente verdadera* es *contingentemente falsa* (por ejemplo, que no hay tigres); y una que es *falsa y no posiblemente verdadera* es *necesariamente falsa* (por ejemplo, que siete y cinco son catorce).

Aunque cualquiera de estas cuatro modalidades puede definirse en términos de las demás, generalmente se considera que la necesidad y la posibilidad son nociones más fundamentales, y la mayoría de los sistemas de lógica modal alética adoptan una de ellas como noción básica. Los distintos sistemas modales difieren principalmente por su tratamiento de las modalidades iteradas, como en la proposición *Es necesariamente verdadero que sea posiblemente verdadero que no haya tigres*. En el más débil de los sistemas más comunes, llamado normalmente *T*, no hay dos modalidades iteradas equivalentes. En S4, un sistema más potente, las iteraciones de cualquiera de las modalidades son redundantes. Así, por ejemplo, la proposición anterior es equivalente a *Es necesariamente verdadero que sea necesariamente verdadero que sea posiblemente verdadero que no haya tigres*. En el sistema más potente y popular, S5, toda iteración es redundante. Así, las dos proposiciones anteriores son equivalentes a la más simple *Es posiblemente verdadero que no haya tigres.*

Véase también CONTINGENTE, LÓGICA MODAL.

CM

MODELIZACIÓN COMPUTERIZADA, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

MODELO, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TEORÍA DE MODELOS.**

MODELO DE LA CREENCIA-DESEO, véase **INTENCIÓN.**

MODELO DE LEYES DE COBERTURA, concepción de la explicación científica en la que ésta es entendida como un argumento deductivo que contiene entre sus premisas, y de manera no trivial, al menos una ley de tipo universal. Entre los nombres que ha recibido esta concepción se encuentran «modelo de Hempel», «modelo de Hempel-Oppeheim (HO)», «modelo de Popper-Hempel», «modelo nomológico-deductivo (N-D)» y «teoría de la explicación por subsunción» de la explicación. El término «modelo explicativo de leyes de cobertura» fue propuesto por William Dray.

La teoría de la explicación científica fue propuesta en primer lugar por Aristóteles. Éste sugiere que la ciencia procede partiendo del mero conocimiento del *qué* para dirigirse a un conocimiento profundo del «porqué» a través de los cuatro tipos de causas. Las respuestas a las preguntas acerca del porqué se dan en términos de silogismos, esto es, mediante argumentos deductivos en los que las premisas son necesariamente verdaderas y causa de sus consecuentes. Los ejemplos típicos son los de argumentos que pueden ser expresados mediante silogismos en Bárbara:

Todos los cuervos son negros.
Juan es un cuervo.
Por tanto, Juan es negro.

Las plantas que contienen clorofila son verdes.
La hierba contiene clorofila.
Por tanto, la hierba es verde.

En notación lógica moderna,

$$\frac{\forall x\,(Fx \supset Gx) \quad Fa}{Ga}$$

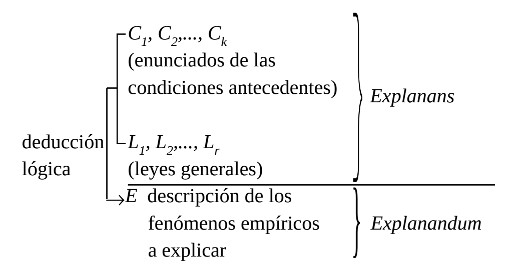
$$\frac{\forall x\,(Fx \supset Gx) \quad \forall x\,(Hx \supset Fx)}{\forall x\,(Hx \supset Gx)}$$

Los argumentos explicativos recibieron posteriormente el nombre de *synthesis*, en griego, y de *compositio* o *demostratio propter quid*, en latín. Tras el siglo XVII, los términos «exposición» y «explicación» se hicieron habituales.

Los empiristas del siglo XIX aceptaron las críticas de Hume a las esencias y necesidades aristotélicas de tal modo que una ley de la naturaleza pasó a ser un argumento extensional que expresa uniformidad, esto es, una conjunción constante entre propiedades («Todos los cisnes son blancos») o tipos de fenómenos («Un relámpago es siempre seguido de un trueno»). No obstante aún aceptaron la teoría de la subsunción de la explicación: «Un hecho individual queda explicado señalando su causa, esto es, estableciendo la ley o las leyes de causación de las cuales su presencia constituye una instancia» y

«Una ley de uniformidad en la naturaleza resulta explicada cuando se indica otra ley, o conjunto de ellas, de las cuales la primera ley es una instancia, y a partir de las cuales puede ser deducida» (J. S. Mill). Peirce ofrece en 1883 un modelo general de explicación probabilística con la explicación deductiva como un caso específico.

Una formulación moderna de la teoría de la subsunción es la que ofrecen en 1948 Carl G. Hempel y Paul Oppenheim a través del siguiente esquema de explicación N-D:



El *explanandum E* es aquí un enunciado que describe un hecho o fenómeno particular (explicación singular) o una ley de uniformidad (explicación de leyes). Una explicación es un argumento que responde a una pregunta acerca del porqué «¿Por qué *E?*» mostrando que E es esperable en un sentido nómico a partir de una base suministrada por leyes generales *($r \geq 1$)* y condiciones antecedentes. La relación entre el *explanans* y el *explanandum* es una deducción lógica. La explicación se diferencia de otras clases de sistematización científica (predicción, justificación) que comparten sus características formales –un punto de vista que suele recibir el nombre de *tesis de la simetría* en relación a la explicación y la predicción– suponiendo que el fenómeno E es ya conocido. Esto diferencia también las explicaciones de los argumentos que intentan buscar razones y que responden a preguntas del tipo «¿Qué razones hay para creer que *E?*» Hempel y Oppenheim exigen que el *explanans* tenga un contenido empírico, es decir, que sea contrastable por medio del experimento o la observación y que además sea verdadero. Si el requisito de la verdad se omite, entonces se habla de explicación *potencial*.

Las explicaciones disposicionales para disposiciones no probabilitarias pueden ser formuladas en el modelo N-D. Por ejemplo, sea *Hx* = «*x* es golpeado por un martillo», *Bx* = «*x* se rompe» y *Dx* = «*x* es frágil». La explicación de por qué se ha roto una pieza de cristal se puede remitir al hecho de su fragilidad y el haber sido golpeada:

$$\begin{array}{l} \forall x\,(Hx \supset (Dx \supset Bx)) \\ Ha \wedge Da \\ \hline Ba \end{array}$$

Es fácil encontrar ejemplos dentro del modelo HO que no son satisfactorios: la autoexplicación («La hierba es verde porque es verde»), explicaciones con premisas demasiado débiles («Juan murió a causa de un ataque al corazón o porque su avión se estrelló»), y explicaciones con información irrelevante («Este material se disuelve en el agua porque es azúcar fabricado en Finlandia»). Los intentos por hallar condiciones necesarias y suficientes en términos sintácticos y semánticos que ofrezcan explicaciones aceptables no han conducido a ningún tipo de acuerdo. El modelo HO necesita también de la condición adicional de tipo aristotélico relativa a que la explicación causal se dirige de las causas a los efectos. Esto se pone de evidencia en el ejemplo de Sylvain Bromberger del mástil: la longitud de un mástil explica la longitud de su sombra, pero no al revés. Michael Scriven ha sostenido, en oposición a Hempel, que las explicacions de hechos particulares deberían darse en términos de enunciados causales singulares del tipo «*E* porque *C*». No obstante, una teoría de la causalidad en términos de regularidad (de tipo humeano o incluso más fuerte) implica que la verdad de un enunciado causal singular como el anterior presupone una ley universal de la forma «los fenómenos del tipo *C* son seguidos de forma universal por fenómenos del tipo *E*».

La versión HO del modelo de leyes de cobertura puede generalizarse en múltiples direcciones. El *explanans* podría contener leyes probabilitarias o estadísticas. La relación entre el *explanans* y el *explanandum* podría ser inductiva. Esto nos proporciona cuatro tipos de explicacones: *deductiva-universal* (es decir, D-N), *deductiva-probabilitaria, inductiva-universal,* e *inductiva-probabilitaria* (I-P). El modelo de Hempel de 1962 para explicaciones del tipo I-P contiene una ley de cobertura probabilitaria *P (G/F) = r,* donde r es la probabilidad estadística de que tenga lugar *G* dado *F,* y *r* entre corchetes es la probabilidad inductiva del *explanandum* dado el *explanans*:

$$\begin{array}{l} P\,(G/F) = r \\ Fa \\ \hline\hline Ga \end{array} \quad [r]$$

La pregunta relativa a la explicación puede ser debilitada mediante preguntas como ¿por qué necesariamente *E?*, o ¿por qué posiblemente *E?* En una *explicación correctiva*, la respuesta indica que el *explanandum* E no es estrictamente cierto. Esto es lo que sucede con la *explicación aproximada* (por ejemplo, la teoría de Newton entraña una forma rectificada de las leyes de Galileo y Kepler).

Véase también CAUSALIDAD, EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PARADOJA DEL VERDUL.

IN

MODELO DE RED NEURONAL, véase **CONEXIONISMO.**

MODELO ESTÁNDAR, término que, como «modelo no estándar», se usa con respecto a teorías que sistematizan (una parte de) nuestro conocimiento de alguna estructura matemática, como, por ejemplo, la estructura de los números naturales con la adición, la multiplicación y la función sucesor, o la estructura de los números reales con orden, adición y multiplicación. Los modelos isomorfos a esa pretendida estructura matemática son «modelos estándar» de la teoría, mientras que los demás modelos de la teoría, no isomorfos, son modelos «no estándar». Como la aritmética de Peano es incompleta, tiene extensiones consistentes sin modelo estándar. Pero también hay modelos no estándar, contables, de la teoría de números completa, la teoría de todos los enunciados verdaderos de primer orden sobre números naturales, como demostró por primera vez Skolem en 1934.

Las teorías categóricas no tienen modelos no estándar. Está menos claro si hay un modelo estándar de la teoría de conjuntos, aunque desde luego un modelo contable no se consideraría estándar. La paradoja de Skolem es que cualquier formulación de primer orden de la teoría de conjuntos, como ZF, debida a Zermelo y Fraenkel, tiene un modelo contable al tiempo que asevera la existencia de conjuntos no contables. Muchas otras estructuras matemáticas importantes no pueden caracterizarse por medio de un conjunto categórico de axiomas de primer orden, y admiten así modelos no estándar. El filósofo estadounidense Hilary Putnam ha alegado que ese hecho tiene importantes consecuencias para el debate del realismo en filosofía del lenguaje. Si los axiomas no pueden captar la noción «intuitiva» de conjunto, ¿qué puede hacerlo? Algunos de sus detractores han señalado que muchas veces es posible una caracterización categórica de segundo orden, pero Putnam ha objetado que la pretendida interpretación de la lógica segundo orden misma no la fija el uso del formalismo de la lógica de segundo orden, donde el «uso» lo determinan las reglas de inferencia conocidas para la lógica de segundo orden. Además, las teorías categóricas a veces no son informativas.

Véase también TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA CATEGÓRICA, TEORÍA DE CONJUNTOS.

ZGS

MODELO NO ESTÁNDAR, véase **MODELO ESTÁNDAR.**

MODERADO, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

MODO (del latín *modus,* «manera», «moda»), término usado con múltiples sentidos en filosofía. En la lógica aristotélica se refiere o a la disposición de proposiciones universales, particulares, afirmativas o negativas en un silogismo –disposiciones de las que sólo son válidas algunas–, o a la propiedad de una proposición por la que es necesaria o contingente, posible o imposible. En la metafísica escolástica se usó a menudo en un sentido no del todo técnico para expresar lo que caracteriza a una cosa y la distingue de otras. Micraelius *(Lexicon philosophicum,* 1653) escribe que «un modo no es un componente de una cosa, sino lo que la distingue y hace determinada». También se usó en el contexto de la distinción modal en la teoría de las distinciones para designar a la distinción que se da entre una substancia y sus modos o entre dos modos de una única substancia. El término «modo» aparece también en el vocabulario técnico de la gramática especulativa medieval en conexión con las nociones de modos de significar *(modi significandi),* modos de entendimiento *(modi intelligendi)* y modos de ser *(modi essendi).*

El término «modo» adquirió especial importancia en el siglo XVII, cuando Descartes, Spinoza y Locke lo adoptaron, dándole significados un tanto especiales en sus respectivos sistemas. Descartes hace del «modo» una noción central de su metafísica en su *Principia philosophiae*. Para Descartes, cada substancia se caracteriza por un atributo principal, el pensamiento para la mente y la extensión para el cuerpo. Los modos, entonces, son maneras específicas de ser extenso o pensante, es decir, tamaños, formas concretas, etc., o pensamientos concretos, propiedades (en sentido lato) de las cosas individuales (substancias). Así, «modo» desempeña en la filosofía de Descartes el papel de «accidente» en la filosofía aristotélica. Pero para Descartes, todo modo ha de estar conectado con el atributo principal de la substancia, una *manera de ser* extenso o pensante, mientras que para los aristotélicos los accidentes pueden estar conectados o no con la esencia de la substancia en la que inhieren.

Como Descartes, Spinoza reconoce tres términos metafísicos básicos: «substancia», «atributo» y «modo». Parafraseando a Descartes, define «modos» como «afecciones de una substancia, o lo que es en otro y también es concebido a través de otro» *(Ética* I). Pero para Spinoza hay una única substancia que tiene todos los atributos posibles. Por ello es un poco difícil determinar exactamente qué entiende Spinoza por «modos», si hay que construirlos en algún sentido como «propiedades» de Dios, que es la única substancia infinita, o si hay que construirlos con mayor generalidad como meras cosas individuales que dependen de Dios para su existencia, de la misma manera en que los modos cartesianos dependen de la substancia cartesiana. Spinoza también introduce una distinción algo os-

cura entre modos finitos e infinitos, y entre modos infinitos inmediatos y mediatos.

Locke usa «modo» de una manera que evidentemente se deriva del uso de Descartes, pero que al mismo tiempo difiere de él. Para Locke los modos son «*ideas* complejas, que pese a ser compuestas no contienen en sí mismas la suposición de ser autosubsistentes, sino que se consideran dependencias o afecciones de las substancias» *(Ensayo*, II). Los modos son así ideas que representan las propiedades complejas de las cosas, ideas derivadas de lo que Locke llama ideas simples dadas por la experiencia. Locke distingue los modos simples, como el número, el espacio y el infinito, que supuestamente se construyen iterando la composición de una misma idea, y los modos mixtos, como la obligación o el robo, que supuestamente son compuestos de varias ideas simples de tipos distintos.

Véase también DESCARTES, LOCKE, METAFÍSICA, PROPIEDAD, SILOGISMO, SPINOZA.

DGARB

MODO MATERIAL, véase **METALENGUAJE.**

MODULARIDAD, compromiso con sistemas cognitivos especializados y funcionalmente independientes en la organización psicológica o, con mayor generalidad, en la organización de cualquier sistema complejo. La modularidad implica que el comportamiento es el producto de componentes con funciones subordinadas, que esas funciones se realizan en sistemas físicos discretos y que los subsistemas son mínimamente interactivos. La organización modular va desde la *descomponibilidad simple* hasta lo que Herbert Simon llama *descomponibilidad cercana*. En la primera, los sistemas componentes son independientes y operan según principios intrínsecamente determinados; el comportamiento del sistema es una función aditiva o por agregación de esas contribuciones independientes. En la segunda, el comportamiento a corto plazo de los componentes es independiente del comportamiento de los demás componentes; el comportamiento del sistema es una función relativamente sencilla de las contribuciones de los componentes.

A principios del siglo XIX, Franz Joseph Gall (1758-1828) defendió una organización modular de la mente/cerebro, manteniendo que los hemisferios cerebrales consisten en una diversidad de órganos, de los que cada uno sirve a funciones intelectuales y morales específicas. Esta imagen del cerebro como una colección de órganos relativamente independientes contrasta abiertamente con la visión tradicional de la actividad intelectual como algo que supone el ejercicio de una facultad general en diversos dominios, concepción que compartieron Descartes y Hume y también los adversarios más importantes de Gall, como Pierre Flourens (1794-1867). A mediados del siglo XIX, los físicos franceses Jean-Baptiste Bouillaud (1796-1881) y Pierre-Paul Broca (1824-1880) defendieron la tesis de que el lenguaje es controlado por estructuras localizadas en el hemisferio izquierdo y que es relativamente independiente de otras actividades cognitivas. Más adelante Karl Wernicke (1848-1905) descubrió que hay al menos dos centros de control del lenguaje, uno anterior y otro posterior. Según estas concepciones, hay estructuras físicas discretas responsables del lenguaje, bastante independientes entre sí y con respecto a las estructuras responsables de otras funciones psicológicas. Hay por tanto una organización modular. Esta visión de la organización neurofisiológica del lenguaje sigue teniendo defensores a finales del siglo XX, aunque la caracterización precisa de las funciones de esos dos centros continúa siendo controvertida. Varias concepciones más recientes tienden a limitar la modularidad a funciones más periféricas, como la vista, el oído y el control motor y el habla, excluyendo los procesos cognitivos superiores.

Véase también CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DE LA MENTE.

RCR

***MODUS PONENDO TOLLENS*,** véase **SILOGISMO.**

***MODUS PONENS*,** completo: *modus ponendo ponens* (latín, «método proponente»), 1) la forma argumental «Si *A* entonces *B, A;* luego *B*» y los argumentos de esa forma (compárese con la *falacia de afirmación del consecuente);* 2) la regla de inferencia que permite inferir el consecuente de un condicional de ese condicional y su antecedente.

Véase también CONTRAFÁCTICOS, FALACIA FORMAL.

GFS

***MODUS TOLLENS*,** completo: *modus tollendo tollens* (latín, «método de eliminación») 1) la forma argumental «Si *A* entonces *B, no-B;* luego *no-A*» y los argumentos de esa forma (compárese con la *falacia de negación del antecedente);* 2) la regla de inferencia que permite inferir la negación del antecedente de un condicional de ese condicional y la negación de su consecuente.

Véase también CONTRAFÁCTICOS, FALACIA FORMAL.

GFS

MOHÍSMO, escuela de pensamiento clásico chino fundada por Mo Tzu (fl. 479-438 a.C.). Mo Tzu fue el primer filósofo importante que desafió a Confucio. Mientras Confucio creía que una vida moral era un fin en sí misma, Mo Tzu defendía una forma de utilitarismo en la que el test de corrección moral *(yi)* era

la cantidad de beneficio *(li)* para los dioses, el Estado y el pueblo. En consecuencia, Mo Tzu condenó la guerra como algo perjudicial, criticó a los confucianos por sus elaborados funerales y su derrochadora indulgencia en música y propuso una meritocracia jerárquica dominada por un poderoso gobernante como el modo más eficiente de unificar las concepciones morales e intereses en conflicto de la gente, para conseguir así el orden social. Mo Tzu atacó el fatalismo y, a diferencia del agnóstico Confucio, creyó firmemente en los espíritus y en un Cielo antropomórfico *(t'ien)* que recompensaba a quienes beneficiaban a otros y castigaba a quienes no lo hacían. Su fama proviene sobre todo de su doctrina del *chien* o «preocupación imparcial» (traducido muchas veces como «amor universal»). Mientras Confucio abrazó una moral relacional en la que las obligaciones de cada cual dependen de su *status* y de su grado de proximidad, Mo Tzu insistió en que todas las personas fueran tratadas por igual como objetos de interés moral.

Durante el periodo de los Reinos Combatientes (403-221 a.C.) el mohísmo se dividió en tres facciones. Los cánones mohístas tardíos, de los que muchos fueron escritos en época tan tardía como el siglo III a.C., se caracterizan por el razonamiento analítico y la sofisticación lógica. Los mohístas tardíos trataron de dar una base racional en vez de religiosa al utilitarismo de Mo Tzu, basándolo en la necesidad lógica (y causal) *(pi)*. Abordando una multitud de temas desde la política hasta la óptica y la economía, los cánones se agrupan en cuatro tópicos: el discurso, o conocimiento de la relación entre nombres y objetos; la ética, o saber cómo actuar; las ciencias, o conocimiento de los objetos; y la argumentación, o conocimiento de los nombres. Con la conversión del confucianismo en ideología del Estado, el mohísmo desapareció en algún momento a principios de la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), y fue incorporado en buena medida por el principal intérprete del confucianismo de ese periodo, Hsün Tzu *(ca.* 298-238 a.C.).

Véase también CONFUCIANISMO, *LI*[1], MO TZU, *YI*.

RPP Y RTA

MOISÉS BEN MAIMON, véase **MAIMÓNIDES.**

MOKSHA, véase **MOHÍSMO, MO TZU.**

MOLECULARISMO SEMÁNTICO, véase **HOLISMO SEMÁNTICO.**

MOLINA, LUIS DE (1535-1600), teólogo y filósofo jesuita español. Estudió y enseñó en Coimbra y Évora y enseñó también en Lisboa y Madrid. Sus obras más importantes son *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis (Libre albedrío y gracia,* 1588), *Commentaria in primam divi Thomae partem (Comentario de la primera parte de la Summa de Tomás,* 1592) y *De justitia et jure (Sobre la justicia y la ley,* 1592-1613).

Molina es conocido sobre todo por su doctrina del conocimiento medio *(scientia media).* Su propósito era conservar el libre albedrío manteniendo al mismo tiempo la doctrina cristiana de la eficacia de la gracia divina. Encontró la oposición de tomistas como Báñez, que mantenían que Dios ejerce la predeterminación física sobre las *causas secundarias* de la acción humana y, por tanto, que la gracia es intrínsecamente eficaz e independiente de la voluntad y méritos del hombre. Para Molina, aunque Dios es presciente de lo que decidirán hacer los seres humanos, ni ese conocimiento ni la gracia de Dios determinan la voluntad humana; la cooperación *(concursus)* de la gracia divina con la voluntad humana no determina la preferencia por una acción particular. Eso es posible por el conocimiento medio de Dios, que es un conocimiento intermedio entre el conocimiento que Dios tiene de lo que existió, existe y existirá y el conocimiento que Dios tiene de lo que no existió, no existe y no existirá. El conocimiento medio es el conocimiento que Dios tiene de los eventos condicionales futuros contingentes, a saber, lo que harían las personas en cualquier conjunto de circunstancias posible. Gracias a ese conocimiento, Dios puede tomar medidas para que tengan lugar determinados actos humanos disponiendo las circunstancias que rodean a la elección correspondiente sin determinar la voluntad humana. Así, la gracia de Dios es concurrente con el acto de volición y no lo predetermina, haciendo superflua la distinción tomista entre gracia suficiente y eficiente.

Véase también CONOCIMIENTO MEDIO, FUTUROS CONTINGENTES, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, TOMÁS DE AQUINO.

JJEG

MÓNADA, véase **LEIBNIZ.**

MONADOLOGÍA, véase **LEIBNIZ.**

MONISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

MONISMO ANÓMALO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

MONISMO NEUTRAL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, RUSSELL.**

MONÓTONO, véase **LÓGICA NO MONÓTONA.**

MONTAIGNE, MICHEL DE (1533-1592), ensayista y filósofo francés, enunció la versión renacentista del escepticismo griego. Nacido y criado en Burdeos,

se convirtió en su alcalde y fue consejero de los dirigentes de la Reforma y la Contrarreforma. En 1568 tradujo la obra del teólogo racionalista español Raimundo Sebond sobre la teología natural. Poco después comenzó a escribir sus *Essais,* intentos, como dice su autor, de realizar su propio autorretrato. Esos ensayos, los primeros del género, son divagaciones, curiosas discusiones de diversos temas, que apuntan a la tolerancia y a una moral estoica no dogmática. El ensayo más extenso, la «Apología de Raimundo Sebond», «defiende» el racionalismo de Sebond argumentando que puesto que no puede darse ninguna razón o prueba adecuada en favor de ningún punto de vista teológico, filosófico o científico, no hay que culpar a Sebond por sus opiniones. Montaigne presenta y desarrolla a continuación los argumentos escépticos que se encuentran en Sexto Empírico y Cicerón.

Montaigne relacionaba las tesis escépticas con los descubrimientos y problemas corrientes en su momento. Los datos de los exploradores, alega, refuerzan el relativismo cultural y ético de los antiguos escépticos. El desacuerdo entre los escolásticos, los platónicos y los naturalistas renacentistas en casi todo pone en duda que haya una teoría correcta. Científicos como Copérnico y Paracelso contradicen a los científicos anteriores y probablemente sean contradichos por futuros científicos. Montaigne presenta entonces las objeciones más teóricas de los escépticos acerca de la poca fiabilidad de la experiencia sensorial y el razonamiento y nuestra incapacidad para encontrar un criterio incuestionable de conocimiento verdadero. Tratar de conocer la realidad es como intentar agarrar el agua. ¿Qué hacer entonces? Montaigne aboga por la suspensión del juicio en toda teoría que vaya más allá de la experiencia, aceptando la experiencia adogmáticamente, viviendo según los dictados de la naturaleza y siguiendo las reglas y costumbres de nuestra sociedad. Por tanto, hay que permanecer en la religión en la que se ha nacido y aceptar los principios que Dios decide revelarnos.

El escepticismo de Montaigne influyó mucho en los pensadores europeos, socavando la confianza en las teorías recibidas y forzándoles a buscar nuevos modos de fundamentar el conocimiento. Su aceptación de la religión por la costumbre y la fe proporcionó una manera de vivir con un escepticismo total. Su presentación del escepticismo en un lenguaje moderno conformó el vocabulario y los problemas de la filosofía en la edad moderna.

Véase también ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS.

RHP

MONTANISMO, movimiento carismático y cismático del primer cristianismo, que se originó probablemente en Frigia a finales del siglo II. Acusaba a la corriente principal de la Iglesia de laxitud y apatía y enseñaba la pureza moral, la revelación nueva, es decir posbíblica, y la inminencia del fin del mundo. Las descripciones tradicionales, procedentes de críticos del movimiento, contienen exageraciones y probablemente algunos infundios. El mismo Montano, con la yuda de las profetisas Maximilia y Prisca, anunciaba con un discurso extático una nueva y final era de la profecía. Esa era cumpliría las promesas bíblicas de que en los últimos días el Espíritu Santo se derramará universalmente (Joel 2: 28 y ss.; Hechos 2: 16 y ss.) y enseñará «toda la verdad» (Jon. 14: 26; 16: 13). También autorizaba a los montanistas a seguir una disciplina más rigurosa que la exigida por Jesús. La secta negaba que el perdón por el bautismo cubriera los pecados mortales posteriores, prohibía el matrimonio a los viudos y viudas, practicaba el recogimiento y condenaba a los creyentes que huían de la persecución. Puede que algunos adeptos posteriores identificaran a Montano con el mismo Espíritu Santo, aunque él sólo se decía el portavoz del Espíritu. La «nueva profecía» floreció durante una generación, sobre todo en África, ganando un famoso converso en Tertuliano. Pero los obispos de la Iglesia repudiaron las críticas e innovaciones del movimiento y se opusieron más decididamente a la revelación postapostólica, la espera apocalíptica y el extremismo ascético.

AEL

MONTANO, véase **MONTANISMO.**

MONTESQUIEU, BARÓN DE LA BRÈDE Y DE, título de Charles-Louis de Secondat (1689-1755), filósofo político francés, el *philosophe* político de la Ilustración. Nació en La Brède, se educó en el colegio del Oratorio de Juilly (1700-1705) y se licenció en Derecho en la Universidad de Burdeos (1708). Heredó de su tío la baronía de Montesquieu (1716) y el cargo de Président à Mortier del Parlamento de Guyena en Burdeos. La fama, nacional e internacional, le llegó repentinamente (1712) con las *Lettres persanes (Cartas persas),* publicadas en Holanda y Francia, un hito de la Ilustración. Sus *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe,* escritas e impresas (1734) para recordar a las autoridades sus capacidades y disponibilidad, transmitieron el mensaje equivocado en el momento equivocado (antimilitarismo, pacifismo, libre comercio, cuando Francia apoyaba al rey de Polonia Estanislao, destronado por Rusia y Austria). Montesquieu retiró las *Réflexions* antes de su publicación y las sustituyó por las *Consideraciones sobre los romanos,* en donde expone la misma tesis pero en el contexto exclusivamente clásico de la historia antigua. La estratagema

tuvo éxito: la edición de Amsterdam fue libremente importada, mientras la edición de París aparecía con un privilegio real (1734).

Pocos meses después de la aparición de las *Consideraciones* emprendió *L'Esprit des Lois (El espíritu de las leyes),* el esbozo de una ciencia política moderna, concebida como fundamento de una política gubernamental efectiva. Su optimismo se vio conmovido por los desastres de la guerra de Sucesión austríaca (1740-1748); el *Esprit des Lois* sufrió cambios apresurados que trastocaron su plan original. Durante el proceso de impresión, el autor fue descubriendo la verdadera esencia de su *philosophie practique:* nunca culminaría en un programa final, invariable, sino en una orientación que se adapta continua e inteligentemente a las impredecibles circunstancias del momento histórico a la luz de valores permanentes.

Según *L'Esprit des lois,* los gobiernos son repúblicas, monarquías o despotismos. Los principios, o fuerzas motivacionales, de esos tipos de gobierno son, respectivamente, la virtud política, el honor y el miedo. El tipo de gobierno que tenga un pueblo depende de su carácter, historia y situación geográfica. Sólo un gobierno constitucional que separe sus poderes ejecutivo, legislativo y judicial preserva la libertad política, entendida como la capacidad de hacer lo que se debe hacer. La mejor forma de gobierno es una monarquía con separación de poderes. Montesquieu influyó en los autores de la Constitución de los Estados Unidos y en filósofos políticos como Burke y Rousseau.

Véase también BURKE, *ENCICLOPEDIA*, FILOSOFÍA POLÍTICA, ROUSSEAU.

CJB

MONTÓN, PARADOJA DEL, véase **PARADOJA DEL SORITES.**

MOORE, G(EORGE) E(DWARD) (1873-1958), filósofo inglés; acaudilló el ataque al idealismo y se convirtió en el principal defensor del realismo en todas sus formas: metafísico, epistemológico y axiológico. Nació en Upper Norwood, un suburbio de Londres; hizo sus estudios de pregrado en la Universidad de Cambridge; pasó 1898-1904 como *fellow* en el Trinity College; volvió a Cambridge en 1911 como *lecturer*, y allí fue nombrado *professor* en 1912. También fue editor de *Mind*.

El núcleo de su obra se articula en cuatro categorías: metafísica, epistemología, ética y metodología filosófica.

Metafísica. En esta área, Moore es conocido sobre todo por su tentativa de refutación del idealismo y su defensa concomitante del realismo. En «The Refutation of Idealism» («Refutación del idealismo», 1903), argumentaba que hay una premisa crucial que es esencial en *todo* posible argumento en favor de la conclusión idealista de que «Toda realidad es mental (espiritual)». La premisa es «Ser *es* ser percibido» (en el sentido amplio de «percibir»). Moore alegaba que, cualquiera que fuera la interpretación adoptada, esa premisa es tautológica o falsa; por consiguiente, de ella no puede inferirse ninguna conclusión significativa. Su defensa positiva del realismo tenía varios frentes. Había que mostrar que hay ciertas afirmaciones comunes a los filósofos realistas, idealistas y escépticos. Moore alegó en «A Defense of Common Sense» («Una defensa del sentido común», 1925), que esas afirmaciones son o falsas de hecho o autocontradictorias, o, en algunos casos, que no hay buenas razones para creerlas. Entre las afirmaciones que atacó Moore están éstas: «Las proposiciones sobre (pretendidos) hechos materiales son falsas», «Nadie ha sabido nunca que una de esas proposiciones fuera verdadera», «Todo (pretendido) hecho físico depende lógicamente de algún hecho mental» y «Todo hecho físico depende causalmente de algún hecho mental». Otro frente importante de la defensa del realismo de Moore era su argumentación en favor de la existencia de un mundo externo y su «Proof of an External World» («Demostración de un mundo externo», 1933).

Epistemología. La mayor parte de los trabajos de Moore en esta área tratan de los distintos tipos de conocimiento que tenemos, por qué han de ser distinguidos, y el problema de la percepción y nuestro conocimiento de un mundo externo. Como ya había argumentado en favor de la existencia de un mundo externo en su metafísica, aquí se centró en *cómo* lo conocemos. En diversos artículos y capítulos (por ejemplo, «The Nature and Reality of Objects of Perception» –«La naturaleza y realidad de los objetos de la percepción»–, 1906) examina y en ocasiones sustenta tres posiciones principales: el realismo ingenuo o directo, el realismo representacional o indirecto y el fenomenalismo. Aunque incialmente parecía ser favorable al realismo directo, en la mayoría de sus escritos considera que la posición más defendible es el realismo representacional, pese a sus problemas. También hay que advertir que, a propósito de sus inclinaciones al realismo representacional, Moore defendía la existencia de datos sensoriales y argumentaba extensamente en favor de una explicación del modo en que se relacionan con los objetos físicos. Moore nunca dudó de que hubiera datos sensoriales. La cuestión era cuál es su *status* ontológico.

Con respecto a los distintos tipos de conocimiento (o maneras de conocer), Moore distinguió el conocimiento disposicional (o no actualizado) y el actualizado. En el segundo, Moore distinguió entre la aprehensión directa (conocida muchas veces

como conocimiento por familiaridad), la aprehensión indirecta y el conocimiento propio (o conocimiento proposicional). Dedicó mucho de su obra a encontrar las condiciones del conocimiento propio.

Ética. En su principal obra de ética, *Principia Ethica* (1903), Moore mantuvo que el problema central de la ética es qué es bueno, entendiendo por tal no qué cosas sean buenas, sino cómo han de definirse «bueno» y «bien». Adujo que sólo puede haber una respuesta, que puede parecer desalentadora, a saber: el bien es el bien, o, dicho de otro modo, «bien» es indefinible. Así «bien» denota a «un objeto único, simple, del pensamiento» que es indefinible e inanalizable. Su primer argumento en favor de esta afirmación consiste en mostrar que identificar el bien con algún otro objeto (es decir, para definir «bien») es cometer la falacia naturalista. Cometer esa falacia es reducir las proposiciones éticas o a proposiciones psicológicas o a definiciones informativas del modo en que la gente usa las palabras. Dicho de otro modo, lo que se quería decir con una proposición ética, que *X* es bueno, se convierte en una proposición fáctica sobre los deseos de la gente o su uso de las palabras. El segundo argumento de Moore discurre como sigue: supongamos que «bien» fuera definible. El resultado sería peor aún que la reducción de las proposiciones éticas a proposiciones no éticas: las proposiciones éticas serían tautologías. Si, por ejemplo, se definiera «bien» como «placer», al decir que el placer es bueno no se estaría diciendo sino que el placer es placer, una tautología. Para evitar esa conclusión, «bien» *tiene* que significar algo distinto de «placer». ¿Por qué se trata aquí de la *falacia naturalista?* Porque bueno es una propiedad no natural. Pero aunque fuera una propiedad natural, seguiría siendo una falacia. Por ello, algunos han propuesto denominarla la *falacia definicionista,* la falacia de intentar definir «bien» o «bueno». Este argumento es conocido en ocasiones como el argumento de la cuestión abierta, porque cualquiera que sea la pretendida definición de «bien» que se ofrezca, siempre será una cuestión abierta si cuanto satisface la definición es *realmente* bueno. En la última parte de *Principia Ethica,* Moore discute qué cosas son los mayores bienes con los que estamos familiarizados. Argumenta en favor de la tesis de que son el afecto personal y el goce estético.

Metodología filosófica. La metodología filosófica de Moore tiene varios componentes, de los que destacan dos: su apelación y defensa del sentido común y su uso de varios métodos de análisis (filosófico/conceptual). En «A Defense of Common Sense» daba razones en favor de su tesis de que la visión del mundo del sentido común es totalmente verdadera y de la tesis de que cualquier concepción opuesta a esa visión es o fácticamente falsa o autocontradictoria. A lo largo de sus escritos Moore distinguía varios tipos de análisis y los usaba abundantemente para tratar problemas filosóficos. Esos análisis pueden encontrarse en las obras ya citadas y en otros ensayos reunidos con los títulos *Philosophical Studies* (1922) y *Philosophical Papers* (1959). Se les ha etiquetado como análisis refutacional –con dos subformas, evidenciar contradicciones y «traducir a lo concreto»–, análisis distincional, análisis descompositional (o definicional o de divisiones) y análisis reductivo.

Moore fue muy apreciado como profesor. Muchos de sus estudiantes y colegas le rindieron homenaje con términos muy calurosos y agradecidos.

Véase también ANÁLISIS, DEFINICIÓN, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA, MALCOLM, NATURALISMO.

EDK

MORAL, sistema público informal que se aplica a todas las personas racionales, gobierna su conducta cuando afecta a otros, tiene como finalidad la disminución del mal o del daño e incluye lo que normalmente se conoce como reglas morales, ideales morales y virtudes morales. Decir que es un sistema público significa que todos aquellos a quienes se aplica deben entenderlo y no ha de ser irracional para ellos usarlo para decidir qué hacer y para juzgar a otros a quienes se aplica el sistema; todos los juegos tienen un objetivo y las reglas del juego se aplican a todos los participantes. Todos los jugadores saben cuál es el objetivo del juego y conocen sus reglas, y no es irracional que se guíen por ese objetivo y las reglas para juzgar el comportamiento de los demás jugadores.

Decir que la moral es informal significa que no hay ningún procedimiento de decisión o autoridad que pueda zanjar cualquier cuestión controvertida. La moral se parece así más al fútbol jugado en el patio del colegio que a un deporte profesional. Aunque hay un acuerdo aplastante en muchos asuntos morales, algunas cuestiones controvertidas han de zanjarse de forma *ad hoc* si es que pueden zanjarse en absoluto. Por ejemplo, cuándo sea aceptable el aborto, si es que lo es en alguna ocasión, es una cuestión moral insoluble, pero cada sociedad y religión puede tomar partido. Que en la moral no hay nadie en una posición de autoridad es uno de los aspectos más importantes en los que difiere del derecho y de la religión.

Aunque la moral tiene que incluir las reglas morales comúnmente aceptadas, como las que prohíben matar y engañar, diferentes sociedades pueden interpretar esas reglas de maneras ligeramente distintas. También pueden diferir por sus ideas sobre el alcance de la moral, es decir, si la moral protege a los recién nacidos, a los fetos o a los animales no humanos. Así, diferentes sociedades pueden tener

morales algo diferentes, aunque esa diferenciación tiene límites. Dentro de cada sociedad, además, una persona puede tener ideas propias con respecto a cuándo está justificada la transgresión de una regla; por ejemplo, cuánto dolor tendría que evitarse para justificar el engañar a alguien. Así, la moral de una persona puede diferir algo de la de otra aunque las dos coincidirán en los casos no controvertidos, que son la aplastante mayoría.

Una teoría moral es un intento de describir, explicar y, si es posible, justificar la moral. Desgraciadamente, la mayoría de las teorías morales intentan generar códigos morales simplificados, en vez de describir el complejo sistema moral que ya está en uso. La moral no resuelve todas las discusiones. La moral no exige que cada cual actúe siempre buscando las mejores consecuencias o que actúe sólo como actuaría cualquier persona. Por el contrario, la moral incluye reglas morales que nadie puede transgredir e ideales morales que todos están invitados a seguir, pero buena parte de lo que cada uno haga no estará gobernado por la moral.

Véase también ÉTICA, ÉTICA APLICADA, JUSTICIA, MORAL, UTILITARISMO.

BGE

MORAL DEL ESCLAVO, véase **NIETZSCHE.**

MORALIDAD POSITIVA, véase **JURISPRUDENCIA.**

MORALISMO LEGAL, doctrina (defendida en este siglo, por ejemplo, por lord Patrick Devin) según la cual la ley puede ser propiamente empleada para reforzar la moral, incluyendo, especialmente, la «moral sexual». Los críticos contemporáneos de estos puntos de vista (por ejemplo, H. L. A. Hart) desarrollan el argumento presentado por Mill según el cual la ley sólo debería servir para prevenir un mal a terceras personas.

Véase también FILOSOFÍA DEL DERECHO; FILOSOFÍA POLITICA; MILL, J. S.

PS

MORE, HENRY (1614-1687), filósofo, teólogo y poeta inglés, el más prolífico de los platónicos de Cambridge. En 1631 ingresó en el Christ's College, en el que pasó el resto de su vida tras convertirse en *fellow* en 1641. Fue ante todo un apologeta de la impronta latitudinaria, anticalvinista, cuyo objetivo filosófico-teológico inalienable era demostrar la existencia e inmortalidad del alma y curar «dos enormes trastornos de la mente», el ateísmo y el «entusiasmo». Se describía a sí mismo como «un pescador de filósofos, deseoso de atraerles o mantenerles en la fe cristiana». Su método ecléctico combina el neoplatonismo (sobre todo Plotino y Ficino), las teologías místicas, las doctrinas cabalísticas (tal y como More las malinterpretaba), hallazgos empíricos (que incluyen informes sobre brujería y fantasmas), la nueva ciencia y la nueva filosofía, en especial la filosofía de Descartes. Rechazaba, sin embargo, la doctrina cartesiana del animal-máquina, su versión del dualismo y las pretensiones de la filosofía mecánica cartesiana de explicar todos los fenómenos físicos. Los animales tienen alma, el universo está animado. Cuerpo y espíritu son espacialmente extensos: el primero es esencialmente impenetrable, inerte y *discerptible* (divisible en partes), y el segundo, esencialmente penetrable, *indiscerptible,* activo y dotado de densidad espiritual, que More llamaba *espesor* esencial, «la intensificación o contracción de una substancia en un espacio menor que el que ocupa a veces». Los procesos físicos son activados y ordenados por el *espíritu de la naturaleza,* un *principio hilético* y el «poder vicario de Dios sobre el gran *autómata* que es el mundo». Se cree que los escritos de filosofía natural de More, sobre todo su doctrina del espacio infinito, influyeron en Newton. More atacó el materialismo de Hobbes y, en las décadas de 1660 y 1670, las impiedades del cartesianismo holandés, incluido el ateísmo del que acusaba a Spinoza y su círculo. Lamentó el «entusiasmo» por y la conversión al cuaquerismo de Anne Conway, su pupila «extramuros» y asidua corresponsal.

More tenía debilidad por los neologismos y el exotismo lingüístico. Le debemos «Cartesianism» (1662), acuñado algunos años antes de la aparición de su equivalente francés, y el sustantivo «materialist» (1668).

Véase también BOYLE, DESCARTES, NEOPLATONISMO, PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE.

AG

MORGAN, AUGUSTUS DE (1806-1871), prolífico matemático británico, reconocido también como lógico, filósofo de la matemática y de la lógica. Debe principalmente su fama a una serie de contribuciones a la lógica y a la filosofía de la lógica, entre las que se encuentran el descubrimiento y el uso del concepto de universo del discurso, la coautoría de la lógica de relaciones, la adaptación de lo que en la actualidad se denomina leyes de De Morgan, así como la introducción de varias innovaciones terminológicas, incluyendo la expresión «inducción matemática». Sus obras lógicas principales son su monografía *Formal Logic* (1847) y una serie de artículos titulados «On the Syllogism» (1846-1862), trabajos en los que demuestra una considerable erudición histórica y filosófica, una gran visión sinóptica, una penetrante originalidad y una objetividad sincera. Su lógica de relaciones trata una amplia variedad de inferencias en las que aparecen enunciados cuya forma lógica es considerablemente más

compleja que aquella que es analizada por la lógica tradicional procedente de Aristóteles. Este es el caso, por ejemplo, de «Si todo doctor es profesor, entonces todo aquel que sea padre de un doctor es padre de un profesor». La concepción que De Morgan tiene de la infinita variedad de formas lógicas de enunciados amplía considerablemente la que tuvieron sus predecesores e incluso la de algunos de sus contemporáneos más capaces, como, por ejemplo, Boole, Hamilton, Mill y Whatley. De Morgan hizo tanto como cualquiera de ellos por el nacimiento de la lógica moderna.

Véase también FORMA LÓGICA, LEYES DE DE MORGAN, LÓGICA DE RELACIONES, UNIVERSO DEL DISCURSO.

JCOR

MORO, TOMÁS (1477 ó 1478-1535), humanista, estadista, mártir y santo inglés. Jurista de profesión, entró al servicio real en 1517 y se convirtió en lord canciller en 1529. Tras negarse a jurar el Acta de Supremacía, que nombraba a Enrique VIII cabeza de la Iglesia de Inglaterra, Moro fue decapitado por traidor.

Aunque en sus escritos hay biografía, poesía, cartas y tratados antiheréticos, su obra maestra es su única obra filosófica, *Utopía* (publicada en latín en 1516). Abarca un amplio espectro de temas, como el gobierno, la educación, el castigo, la religión, la vida familiar y la eutanasia. *Utopía* contrasta las instituciones sociales europeas con sus homólogas de la isla imaginaria de Utopía. El sistema comunal utópico, inspirado parcialmente en la *República* de Platón, está concebido para enseñar la virtud y recompensarla con la felicidad. La ausencia de dinero, de propiedad privada y de la mayoría de las distinciones sociales permite a los utópicos tener el tiempo libre preciso para desarrollar las facultades en las que consiste la virtud. Debido al gusto de Moro por la ironía, *Utopía* ha sido objeto de interpretaciones muy distintas.

JWA

MOSCA, GAETANO (1858-1941), politólogo italiano, realizó contribuciones pioneras a la teoría del elitismo democrático. Combinó la vida de profesor universitario con la de político, enseñando materias como derecho constitucional, derecho público, ciencia política e historia de la teoría política. En varias ocasiones editó las actas del Parlamento, siendo miembro electo de la Cámara de Diputados, subsecretario de asuntos coloniales, columnista de prensa y miembro del Senado.

Para Mosca, «elitismo» se refiere a la generalización empírica de que toda sociedad está gobernada por una minoría organizada. Su compromiso democrático está encarnado en lo que denomina «defensa jurídica»: el principio normativo de que los desarrollos políticos han de juzgarse por sí y cómo impiden que una persona, clase, fuerza o institución domine a las demás. Su tercera contribución importante en un entramado consistente en dos distinciones que se solapan parcialmente y dan lugar a cuatro posibles *tipos ideales* definidos como sigue: en la autocracia, la autoridad va de los gobernantes a los gobernados; en el liberalismo, de los gobernados a los gobernantes; en la democracia, la clase gobernante se renueva incorporando a miembros de otras clases; en la aristocracia, no se renueva. Estuvo influido por, y a su vez influyó en, el positivismo, porque la tesis elitista constituye presumiblemente la «ley» fundamental de la «ciencia» política. Aún más profunda es su conexión con la tradición de realismo político de Maquiavelo. Es igualmente indiscutible que practicó un enfoque empírico. Dentro de la tradición del elitismo, puede compararse y contrastarse con Pareto, Michels y Schumpeter, y dentro de la tradición de filosofía política italiana con Croce, Gentile y Gramsci.

Véase también CROCE, GENTILE, GRAMSCI, MAQUIAVELO, WEBER.

MAF

MOTIVACIÓN, propiedad central de las explicaciones motivacionales de la conducta intencional. Afirmar que Ann está yendo ahora a Boston porque quiere ver el partido de los Red Sox y cree que hoy juegan en Boston es dar una explicación motivacional de su acción. Según una interpretación popular, la aserción menciona un par de actitudes: un deseo y una creencia. El deseo de Ann es una actitud motivacional paradigmática en tanto que la inclina a procurar la satisfacción de esa actitud. La función primordial de las actitudes motivacionales es procurar su propia satisfacción induciendo al agente a emprender un curso de acción apropiado y, presumiblemente, cualquier actitud con esa función es, *ipso facto,* motivacional. La tesis relacionada de que sólo las actitudes que tienen esa función son motivacionales –o, más exactamente, constitutivas de motivación– es implausible. Ann espera que los Sox ganaran ayer. Está claro que su esperanza no puede procurar su propia satisfacción, puesto que Ann no controla el pasado. Aun así, la esperanza es presumiblemente una acción motivadora (por ejemplo, Ann busca información deportiva en la radio del coche), en cuyo caso la esperanza es constitutiva de motivación. Algunos filósofos han afirmado que nuestras creencias de que se nos exige moralmente adoptar un curso de acción determinado son constitutivas de motivación, y esas creencias obviamente no tienen la función de procurar su propia satisfacción (es decir, su verdad).

Sin embargo, la afirmación es controvertida, lo mismo que la afirmación afín de que las creencias de este tipo son «desocreencias» –esto es, no meras creencias, sino también deseos.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; ACIDIA; EXPLICACIÓN POR MOTIVOS; INTERNALISMO MOTIVACIONAL.

ARM

MOTOR INMÓVIL, véase **PRIMER MOTOR.**

MOU TSUNG-SAN (1909-1995), filósofo chino, acaso el más original de los pensadores neoconfucianos modernos. Formado en la Universidad de Pekín, empezó estudiando filosofía occidental, pero se convirtió a la filosofía china bajo la influencia de Hsiung Shih-li. Supuso una gran ruptura con su estudio de la filosofía neoconfuciana Sung-Ming, alegando que Chu Hsi fue en realidad una rama colateral que adoptó la posición de la ortodoxia. Mantuvo que las tres grandes tradiciones chinas, el confucianismo, el taoísmo y el budismo, afirman que los humanos están dotados para la intuición intelectual, queriendo decir participación personal en el *tao* (el Camino).

Véase también FILOSOFÍA CHINA, HSIUNG SHIH-LI, HSÜ FU-KUAN, NEOCONFUCIANISMO, T'ANG CHÜN-I.

S-HL

MOVIMIENTO, véase **NEWTON.**

MOVIMIENTO DEL REARME MORAL, véase **BUCHMANISMO.**

MÚLTIPLES PREGUNTAS, FALACIA DE LAS, véase **FALACIA INFORMAL.**

MUNDO FENOMÉNICO, véase **KANT.**

MUNDO NOUMÉNICO, véase **KANT.**

MUNDOS POSIBLES, mundos alternativos en términos de los cuales cabe pensar la posibilidad. La idea de pensar la posibilidad en términos de mundos posibles ha desempeñado un papel importante, tanto en la teología filosófica leibniziana como en el desarrollo de la lógica modal y la reflexión filosófica sobre ésta en las últimas décadas.

Leibniz se sirvió de esta idea en su descripción de la creación. Bajo su punto de vista, la mente de Dios contiene necesaria y eternamente las ideas de los infinitos mundos que Dios podría haber creado; Dios ha elegido el mejor de ellos y lo ha actualizado, creándolo así. (Puede encontrarse una concepción semejante en uno de sus contemporáneos, Malebranche.) Los mundos posibles son entonces las alternativas completas entre las que Dios elige. Son posibles al menos en el sentido de ser lógicamente consistentes; si hace falta algo más para que sean coherentes como mundos es una cuestión difícil de la interpretación de Leibniz. Son completos en tanto que son totalidades completas de criaturas; que incluyen todo un universo (posible), en toda su extensión espacial y con toda su historia temporal (si está espacial y temporalmente ordenado). Vale la pena insistir en la completitud temporal. Aunque el «mundo del mañana» sea un «mundo mejor» que «el mundo de hoy», ambos son partes del mismo mundo «posible» (el mundo real), porque el «mundo» real, en el sentido pertinente, incluye cuanto realmente ha sucedido o vaya a suceder a lo largo del tiempo. La completitud abarca todos los detalles, de manera que un miligramo de diferencia en el peso del pájaro más pequeño daría lugar a otro mundo posible. La completitud de los mundos posibles puede, sin embargo, tener una limitación. Leibniz habla de los mundos como de agregados de *finitas* cosas. Como alternativas a la creación divina, puede pensarse que no incluyen a Dios, o al menos no todos los hechos concernientes a Dios. Por esta y otras razones no está claro que según las ideas de Leibniz lo posible pueda identificarse con lo verdadero en algún mundo posible, o lo necesario con lo verdadero en todos los mundos posibles.

Esa identificación está presente, sin embargo, en los desarrollos recientes de lo que se conoce como *semántica de mundos posibles* de la lógica modal (la lógica de la posibilidad y la necesidad y también de otras nociones, como las pertenecientes al tiempo y la moral, que han resultado ser formalmente análogas). La idea básica aquí es que nociones como validez, corrección y completitud pueden definirse para la lógica modal en términos de modelos construidos a partir de conjuntos de «mundos» alternativos. Desde finales de la década de 1950 este método, cuyo representante más conocido es Saul Kripke, ha permitido obtener importantes resultados. Algunas de las demostraciones más interesantes dependen de la idea de una relación de *accesibilidad* entre los mundos del conjunto. Intuitivamente, un mundo es accesible desde otro si y sólo si el primero es posible en (o desde el punto de vista de) el segundo. El sistema modal apropiado depende de las propiedades de esa relación (por ejemplo, si es o no reflexiva y/o transitiva y/o simétrica).

Los resultados puramente formales de esos métodos están bien asentados. La aplicación de la semántica de mundos posibles a concepciones que se dan en el discurso más rico de la metafísica resulta más controvertida. Parte de la controversia se relaciona con discusiones acerca de la realidad metafísica de distintos tipos de posibilidad y necesidad. Especialmente controvertidos, y al mismo tiempo

centros de atracción, son los intentos de entender las afirmaciones modales *de re* sobre individuos concretos como tales (por ejemplo, que yo no podría haber sido una ejecución musical) en términos de la identidad y no identidad de los individuos en distintos mundos posibles.

Asimismo, se discute la aplicabilidad de un tratamiento emparentado de los condicionales subjuntivos, desarrollado por Robert Stalnaker y David Lewis, aunque está claro que proporciona interesantes resultados formales. Lo que se precisa, según este enfoque, para la verdad de «Si fuera el caso que *A*, sería el caso que *B*» es que, entre los mundos en los que *A* es verdadera, haya un mundo en el que *B* es verdadera y se parezca más, en los aspectos pertinentes, al mundo real que cualquier mundo en el que *B* sea falsa.

Uno de los temas más controvertidos es la naturaleza de los propios mundos posibles. Los lógicos matemáticos no tienen que preocuparse de esta cuestión; para sus propósitos hay una amplia variedad de conjuntos de objetos, reales o ficticios, que tienen las propiedades exigibles a los «mundos». Pero si cuestiones metafísicas persistentes sobre la modalidad, como si hay más colores posibles que los que nunca hayamos visto, han de entenderse en términos de mundos posibles, la cuestión de la naturaleza de los mundos tiene que tomarse en serio. Algunos filósofos niegan cualquier papel metafísico serio a la noción de mundo posible. En el extremo contrario, David Lewis ha defendido una visión de los mundos posibles como totalidades concretas, cosas del mismo tipo que la totalidad del universo real, formado por entidades como los planetas, las personas y demás. De acuerdo con esta concepción, la realidad del mundo real consiste únicamente en ser *éste*, aquel en el que estamos *nosotros;* aparte de su relación con nosotros o con nuestros actos lingüísticos, lo real no se distingue metafísicamente de lo meramente posible. Son muchos los filósofos que juzgan antiintuitiva esta conclusión y que la infinidad de mundos posibles concretos es una ontológica extravagante; pero Lewis replica que su concepción permite atractivas reducciones de las modalidades (lógicas y causales) y de nociones como la de proposición a nociones más concretas. Otros filósofos están dispuestos a admitir que hay mundos posibles no reales, aunque son entidades de un tipo muy distinto al del universo concreto real –conjuntos de proposiciones, acaso, o algún otro tipo de objeto «abstracto»–. El mismo Leibniz mantuvo una concepción similar, concibiendo los mundos posibles como existentes sólo en la mente de Dios, como objetos intencionales del pensamiento de Dios.

Véase también **CONTRAFÁCTICOS, LÓGICA MODAL, SEMÁNTICA DE KRIPKE.**

RMA

N

NADA, véase **SARTRE.**

NĀGĀRJUNA (fl. primera mitad del siglo II d.C.), filósofo indio budista mahayana, fundador de la concepción Mādhyamika. Los *Mūlanadhyamakārikā Prajñā (Los versos fundamentales de la tercera vía)* y los *Sūnyātasaptati (La versión de los setenta sobre el vacío)* son posiblemente sus obras principales. Distingue dos «verdades»: una verdad condicional, que es provisional y refleja el tipo de distinciones que hacemos en el discurso cotidiano y encontramos en la experiencia ordinaria, y una verdad final, que es que sólo existe una realidad independiente inefable. La aceptación superadora de la verdad convencional, condicional, es un requisito para ver la verdad final en la iluminación.

Véase también MĀDHYAMIKA.

KEY

NAGEL, ERNEST (1901-1985), filósofo estadounidense nacido en Chequia; fue el filósofo de la ciencia norteamericano preeminente en el periodo que va de mediados de la década de 1930 a la de 1960. Llegó a Nueva York como emigrante con diez años y obtuvo su B. S. por el College of the City of New York y se doctoró en filosofía por la Universidad de Columbia en 1931. Fue miembro del Departamento de Filosofía de esta Universidad entre 1930 y 1970. Es coautor con su antiguo maestro, M. R. Cohen, del influyente *An Introduction to Logic and Scientific Method*. Entre sus múltiples publicaciones están dos clásicos sobradamente conocidos: *Principles of the Theory of Probability* (1939) y *Structure of Science* (1960).

Nagel era sensible a los desarrollos en lógica, fundamentos de la matemática y teoría de la probabilidad, y compartía con Russell y con miembros del Círculo de Viena como Carnap y Phillip Frank el respeto por la pertinencia de la investigación científica para la reflexión filosófica. Sus escritos revelan también las influencias de M. R. Cohen y la corriente del pensamiento del pragmatismo de Peirce y Dewey que el propio Nagel denomina «naturalismo contextualista». Fue un crítico persuasivo de las tesis de Russell de los datos sensoriales como fuente de premisas no inferenciales para el conocimiento y de las tesis emparentadas expresadas por algunos de los miembros del Círculo de Viena. A diferencia de Frege, Russell, Carnap, Popper y otros, rechazó la tesis de que tomar en consideración el contexto al caracterizar el método amenaza con contaminar la reflexión filosófica con un psicologismo inaceptable. Esta posición le permitió después oponerse a los enfoques historicista y sociologista de la filosofía de la ciencia.

El contextualismo de Nagel se refleja en su afirmación de que las ideas de determinismo, probabilidad, explicación y reducción «sólo pueden discutirse con sentido si se refieren a *teorías* o *formulaciones* de una ciencia y no a su objeto» *(Principles of the Theory of Probability,* 1939). Esta actitud se encarna en sus influyentes discusiones de la explicación por leyes de cobertura, la explicación estadística, la explicación funcional y la reducción de una teoría a otra, tanto en las ciencias naturales como en las sociales. Del mismo modo, su afirmación de que quienes participan en el debate entre el realismo y el instrumentalismo tendrían que aclarar la extensión e importancia de sus diferencias para la metodología científica (sensible al contexto) sirvió como núcleo de su argumentación que pone en duda el sentido de la disputa.

Además de sus extensos escritos sobre la metodología del conocimiento científico, Nagel escribió influyentes ensayos sobre medición, historia de la matemática y filosofía del derecho.

Véase también CÍRCULO DE VIENA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MODELO DE LEYES DE COBERTURA, REDUCCIÓN.

IL

NAGEL, THOMAS (n. 1937), profesor estadounidense de filosofía y derecho en la Universidad de Nueva York, conocido por sus importantes aportaciones en los campos de la metafísica, la epistemología, la ética y la filosofía política. La unidad de los trabajos de Nagel en esas áreas proviene de una visión particular de los problemas filosóficos perennes, según la cual emergen del choque de dos perspectivas que los seres humanos pueden adoptar para verse a sí mismos y al mundo. Desde una perspectiva impersonal, que resulta de distanciarnos de nuestros puntos de vista particulares, tratamos de alcanzar una visión objetiva del mundo, mientras que desde una perspectiva personal vemos el mundo desde nuestro punto de vista particular. Según Nagel, el predominio de la perspectiva impersonal en el intento de entender la realidad lleva a concepciones filosóficas

implausibles, porque no puede dar cuenta de hechos sobre el yo, las mentes, la agencia y los valores que se revelan por medio de perspectivas con un compromiso personal.

En filosofía de la mente, por ejemplo, Nagel critica varias explicaciones reductivas de lo mental que resultan de adoptar un punto de partida exclusivamente impersonal porque inevitablemente excluyen el carácter irreductiblemente subjetivo de la conciencia. En ética, las teorías morales consecuencialistas (como el utilitarismo), que trazan fuertes demandas de imparcialidad que surgen de la adopción de una perspectiva distanciada, impersonal, se encuentran con la resistencia de la perspectiva personal, en la que se da a los objetivos y motivos individuales una importancia de la que carecen en las teorías morales marcadamente imparciales. En *Moral Questions* (1979) puede encontrarse un examen de tales problemas en la metafísica y la epistemología, y en *The View from Nowhere* (1986), en la ética. En *Equality and Partiality* (1990) Nagel argumenta que el punto de partida impersonal da lugar a una forma igualitaria de consideración imparcial de todas las personas que con frecuencia choca con los objetivos, intereses y afectos que los individuos experimentan desde una perspectiva personal. De manera muy general, por tanto, según Nagel, una importante tarea de la filosofía es explorar vías para integrar esos dos enfoques tanto en cuestiones teóricas como en cuestiones prácticas.

Nagel ha hecho importantes aportaciones a propósito de la naturaleza y posibilidad de la razón o la racionalidad en sus usos prácticos y teóricos. *The Possibility of Altruism* (1970) es una exploración de la estructura de la razón práctica en la que Nagel defiende la racionalidad de la prudencia y el altruismo, argumentando que la posibilidad de semejante comportamiento está ligada a nuestra capacidad de vernos a nosotros mismos persistiendo en el tiempo y reconociendo la realidad de otras personas. *The Last Word* (1998) es una defensa de la razón frente a las concepciones escépticas, para las que la razón es un rasgo meramente contingente y localmente condicionado de determinadas culturas y, por ello, relativa.

Véase también **ÉTICA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, RACIONALISMO, RAZÓN PRÁCTICA.**

MCT

NATIVISMO, véase **FODOR.**

NATORP, PAUL GERHARD, véase **NEOKANTISMO.**

***NATUR PHILOSOPHIE*,** véase **SCHELLING.**

***NATURA NATURANS*,** véase **SPINOZA.**

***NATURA NATURATA*,** véase **SPINOZA.**

NATURALEZA, DERECHO DE, véase **HOBBES.**

NATURALEZA, ESTADO DE, véase **HOBBES.**

NATURALEZA, LEY DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, LEY NATURAL.**

NATURALEZA HUMANA, cualidad, o conjunto de ellas, que pertenece a todos los seres humanos y tan sólo a ellos, y que explica el tipo de seres que somos. Todos nosotros somos bípedos y carecemos de plumas; sin embargo, el término «bípedo implume» no es capaz de explicar nuestras características sociales relevantes. Somos también tanto animales como seres racionales (al menos en potencia), de modo que el término «animal racional» podría explicar las características especiales que poseemos y que otro tipo de seres, por ejemplo, los ángeles, no tienen.

La creencia en la existencia de una naturaleza humana es parte de la tesis mucho más amplia por la cual todos los seres naturales poseen una esencia. La aceptación de esta tesis es compatible con muchos puntos de vista acerca de las cualidades específicas que constituyen la naturaleza humana. Junto con la racionalidad y la corporeidad, los filósofos han sostenido que también forma parte de nuestra naturaleza el poder ser totalmente egoístas, la bondad, la envidia, la sociabilidad, el temor ante los demás, el ser capaces de hablar y reír y el deseo de inmortalidad.

Los filósofos no se muestran de acuerdo acerca de cómo nos resultaría posible descubrir nuestra naturaleza. Algunos consideran que para ello es precisa la investigación metafísica acerca de las formas o las verdades eternas, otros consideran que es posible aprehenderla a través de la observación de la biología y la conducta. Muchos han asumido que sólo los varones representan la naturaleza humana en su plenitud y que las mujeres, incluso en el mejor de los casos, constituyen ejemplares incompletos o imperfectos.

Los filósofos disienten también acerca de si la naturaleza humana determina o no la moral. Algunos creen que al descubrir nuestras características distintivas, será posible también inferir aquello que la voluntad de Dios pretende de nosotros. Otros sostienen que nuestra naturaleza muestra a lo sumo los límites de lo que nuestra moral puede pretender, ya que sería inútil encaminarnos hacia modos de vida que nuestra naturaleza hace imposibles.

Algunos pensadores han sostenido que la naturaleza humana es plástica y que puede ser conformada en distintas formas. Otros sostienen que no es de ayuda pensar en términos de la existencia de

una naturaleza humana. Éstos consideran que aunque compartimos rasgos como miembros de una especie biológica, el resto de nuestras cualidades son socialmente construidas. Si las diferencias entre varones y mujeres reflejan patrones culturales para la formación de los niños, el trabajo y la distribución del poder, los rasgos biológicos comunes no serán capaces de explicar las características relevantes y, por tanto, no darán cuenta de nuestra naturaleza.

Véase también **CORPOREIDAD, ESENCIALISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

JBS

NATURALISMO, concepción que consta de las dos tesis que se enuncian a continuación. 1) Todo está compuesto de entidades naturales –las estudiadas por las ciencias (en algunas versiones, por las ciencias naturales)–, cuyas propiedades determinan todas las propiedades de las cosas, incluidas las personas, de modo que las entidades abstractas como los *possibilia* y los objetos matemáticos, si existen, se construyen a partir de los abstractos reconocidos por las ciencias. 2) Los métodos aceptables de justificación y explicación son, en algún sentido, conmensurables con los de la ciencia. El primer componente es metafísico u ontológico, el segundo componente es metodológico y/o epistemológico. Muchas veces el naturalismo se formula sólo para un objeto o dominio específico. Así, el naturalismo ético mantiene que las propiedades morales equivalen a o están determinadas por algunas propiedades naturales, de modo que los juicios morales o son una subclase de los juicios fácticos o descriptivos o, al menos, están determinados (acaso no reductivamente) por éstos, y que los métodos apropiados para la explicación y justificación moral son continuos con los de la ciencia.

En ocasiones se considera a Aristóteles y Spinoza como precursores del naturalismo, lo mismo que a Demócrito, Epicuro, Lucrecio y Hobbes. Pero el mayor impulso para el naturalismo en los dos últimos siglos proviene de los avances científicos y el incremento en capacidad explicativa y cognitiva que suponen. Hacia la década de 1850, la síntesis de la urea, las reflexiones sobre la conservación de la energía, los trabajos sobre «electricidad animal» y los descubrimiento en fisiología sugirieron a Feuerbach, a L. Buchner y a otros que todos los aspectos de los seres humanos pueden explicarse en términos puramente naturales. La obra de Darwin aún tuvo una influencia mayor, y a finales del siglo XIX las filosofías naturalistas hacían incursiones en territorios en los que el idealismo había reinado incontestablemente. En las filas del naturalismo estaban H. Spencer, J. Tyndall, T. H. Huxley, W. K. Clifford y E. Haeckel. A principios del siglo XX, el naturalismo de Sanatayana influyó mucho en varios filósofos norteamericanos, lo mismo que el de Dewey. Entre 1930 y 1950 siguieron floreciendo versiones del naturalismo en Estados Unidos, como las de R. W. Sellars y M. R. Cohen. Inglaterra y la Europa continental fueron menos hospitalarias. Hoy la mayoría de los filósofos norteamericanos y de los filósofos de la mente son naturalistas de un modo u otro, en buena medida por lo que ven como enseñanzas de los continuos avances científicos, algunos espectaculares, sobre todo en las ciencias del cerebro.

Algunos describen el naturalismo como un dogma más, pero su componente metodológico comporta el rechazo del dogmatismo, al exigir un falibilismo sin limitaciones en cuestiones filosóficas, que es conmensurable con el espíritu abierto, autocrítico, de la ciencia. Si se llegara a reunir pruebas en contra de su componente metafísico, la tesis 1 tendría que ser revisada o rechazada, sin que haya ninguna razón a priori para pensar que en principio no vaya a llegarse nunca a esa situación. Asimismo, la tesis 2 tendría que ser revisada o rechazada a la luz de pruebas adversas, de manera que a este respecto esta tesis es autoconsistente. El naturalismo tampoco entraña el materialismo o el fisicalismo, según el cual todo está formado por entidades o procesos estudiados por la física, y las propiedades de esos estados físicos básicos determinan la totalidad de las propiedades de las cosas (como para W. V. Quine). Algunos naturalistas lo niegan, defendiendo que lo que se necesita para dar cuenta de los fenómenos, incluidos la consciencia, la intencionalidad y el valor, incluye más cosas que las que la física puede soñar.

¿Tiene que ser reduccionista el naturalismo? No, si el reduccionismo significa la equivalencia de cualquier propiedad con una propiedad natural. Hay fisicalistas que han explicado el modo en que las propiedades físicas, y por tanto naturales, de las cosas pueden determinar a las demás sin ser equivalentes a ellas (G. Hellman, T. Horgan, J. Kim, D. Lewis; Ver J. POST, *The Faces of Existence,* 1987, y *Metaphysics*, 1991). Muchas veces las propiedades determinantes no son todas las propiedades que la cosa x que posee las restantes propiedades, sino que también hay que contar para determinar las propiedades de x con propiedades de ítems separados de *x* en el espacio y en el tiempo o que, en algunos casos, no guardan ninguna relación física con *x*. Esta determinación no reduccionista, llamada también superveniencia o una variante de ésta, es así congénita con un holismo e historicismo decididos. Un naturalismo no reduccionista puede así combinar un monismo acerca de las entidades –las naturales, de las que todo está compuesto– con un pluralismo acerca de las propiedades irreductibles

o *emergentes*. Ni todo es algo natural, ni el naturalismo tiene por qué ser una filosofía totalizadora que otorgue una primacía incondicional a la cara natural de la existencia. En realidad, algunos naturalistas ven en el universo dimensiones religiosas y morales que pueden gozar de un tipo de primacía importante; así que, lejos de exhibir una «indiferencia reptiliana» frente a los seres humanos y su destino, el universo puede ser un lugar encantado de pertenencia.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, FISICALISMO, METAFÍSICA, NATURALISMO TEOLÓGICO, PROPIEDAD, SUPERVENIENCIA.**

JFP

NATURALISMO BIOLÓGICO, véase **SEARLE.**

NATURALISMO ÉTICO, véase **ÉTICA, REALISMO MORAL.**

NATURALISMO METAFÍSICO, véase **METAFÍSICA, NATURALISMO.**

NATURALISMO METODOLÓGICO, véase **NATURALISMO.**

NATURALISMO REDUCTIVO, véase **NATURALISMO.**

NATURALISMO TEOLÓGICO, intento de desarrollar una concepción naturalista de Dios. Como posición filosófica, el naturalismo mantiene: *a)* que los únicos métodos fiables de conocer lo que hay son forman un continuo con los métodos de las ciencias desarrolladas, y *b)* que la aplicación de esos métodos apoya la concepción de que los constituyentes de la realidad son físicos o causalmente dependientes de cosas físicas y sus modificaciones. Si el *sobrenaturalismo* afirma que Dios es puramente espiritual y causalmente independiente de las cosas físicas, los naturalistas mantienen que o hay que abandonar la creencia en Dios por carecer de sustento racional o hay que reconstruir el concepto de Dios para que sea consistente con el naturalismo. Los primeros intentos de hacer esto último se remontan a Feuerbach y Comte. En el naturalismo norteamericano del siglo XX, los intentos más significativos de desarrollar una concepción naturalista de Dios se deben a John Dewey y Henry Nelson Wieman (1884-1975). En *A Common Faith (Una fe común),* Dewey propuso concebir a Dios como la unidad de los fines ideales resultantes de la imaginación humana, fines que nos impulsan a desear y actuar. El sobrenaturalismo, alegó, es el producto de una necesidad primitiva de convertir los objetos de deseo, los ideales máximos, en una realidad ya existente.

Frente a Dewey, Wieman insistió en concebir a Dios como un proceso del mundo natural que conduce a los seres humanos, si en sus vidas se someten a él, a lo mejor que pueden alcanzar. En su obra temprana concibe a Dios como un proceso cósmico que no sólo opera para el bien humano, sino que además es lo que de hecho produjo la vida humana. Después identificó a Dios con el intercambio creativo, un proceso que sólo se da en las comunidades humanas ya existentes. Aunque el Dios de Wieman no es una creación humana, como los fines ideales de Dewey, es difícil ver cómo convienen el amor y la devoción a un proceso natural que opera como lo hace sin ninguna idea ni propósito. Así, mientras el Dios de Dewey (fines ideales) carece de capacidad creativa pero bien puede ser objeto de amor y devoción, el Dios de Wieman (un proceso de la naturaleza) tiene capacidad creativa, pero aun siendo merecedor de nuestro cuidado y atención, no parece constituir un objeto de amor y devoción. Ninguna de estas visiones, por consiguiente, satisface las dos características fundamentales asociadas con la idea tradicional de Dios: tener capacidad de creación y ser un objeto apropiado de amor y devoción supremas.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, NATURALISMO, TEOLOGÍA DE PROCESOS.**

WLR

NATURALIZADO, véase **JUAN CHI.**

***NATURWISSENSCHAFTEN*,** véase **WEBER.**

NAVAJA DE OCKHAM, también conocida como principio de parsimonia. Principio metodológico que recomienda la predisposición a la simplicidad en la construcción de teorías. Los parámetros a cuya simplicidad ha de atenderse han variado considerablemente, desde los tipos de entidades al número de axiomas presupuestos o la curva trazada entre puntos-dato. Este principio se encuentra ya en Aristóteles, y si el lema «no han de multiplicarse las entidades sin necesidad» se asocia a Ockham (quien sin embargo nunca formula *esta* versión, y, aún más, prefiere la no contradicción a la parsimonia como arma en las discusiones metafísicas), quizá sea porque caracteriza el espíritu de sus conclusiones filosóficas. Los adversarios, que consideran que la parsimonia se estaba llevando demasiado lejos, formularon una «antinavaja»: si unas pocas entidades son insuficientes, postula más.

Véase también **OCKHAM, PROBLEMA DE LA CURVA DE APROXIMACIÓN.**

MMA

NECESARIO, véase **CONTINGENTE.**

NECESIDAD, propiedad modal atribuible a una proposición completa *(dictum)* cuando no es posible que esa proposición sea falsa (por ser la proposi-

ción necesaria *de dicto).* En su acepción menos amplia, una proposición *P* es lógicamente necesaria cuando *P* satisface ciertas condiciones sintácticas, a saber, que la negación de *P* sea formalmente autocontradictoria. En una acepción más amplia, *P* es lógicamente necesaria cuando *P* satisface ciertas condiciones semánticas, a saber, que la negación de *P* sea falsa, y *P* verdadera, en todos los mundos posibles. Estas condiciones semánticas fueron sugeridas por primera vez por Leibniz, refinadas por Wittgenstein y Carnap y totalmente desarrolladas como semánmtica de mundos posibles por Kripke, Hintikka y otros en los años sesenta. Antes los filósofos tenían que apelar principalmente a su intuición para determinar la aceptabilidad o no de las fórmulas que contienen el operador de necesidad, $\Box$, y no supieron decir cuál de los distintos sistemas axiomáticos de lógica modal desarrollados por C. I. Lewis en los años treinta capturaba mejor la noción de necesidad lógica. Se discutió mucho, por ejemplo, sobre la tesis característica del sistema S4 de Lewis, $\Box P \supset \Box\Box P$ (si *P* es necesario, entonces es necesariamente necesario). Pero dada una explicación leibniziana de las condiciones de verdad de los enunciados de la forma āα, a saber (R1): $\Box\alpha$ es verdadera si α es verdadera en todos los mundos posibles, y (R2): $\Box\alpha$ es falsa si hay al menos un mundo posible en el que α es falsa, puede construirse una demostración por reducción al absurdo. Porque supóngase que $\Box P \supset \Box\Box P$ fuese falsa en un mundo arbitrariamente elegido *W*. Entonces su antecedente sería verdadero en *W*, y, por (R1) *a) P* sería verdadera en todos los mundos posibles. Pero, asimismo, su consecuente sería falso en *W*, y por tanto (por R2) $\Box P$ sería falso en al menos un mundo posible, de donde se sigue, de nuevo por R2, que *b) P* sería falso en al menos un mundo posible, contradiciendo así *a)*. Puede construirse un argumento similar para la tesis característica de S5, a saber, $\neg\Box\neg P \supset \Box\neg\Box\neg P$ (si *P* es posiblemente verdadera, entonces es necesario que sea posiblemente verdadera).

La necesidad también puede atribuirse a una propiedad *F* de un objeto *O* si no es posible que (no hay ningún mundo posible en el que) *O* exista y carezca de la propiedad *F* –siendo *F* necesaria *de re*, interna o esencial a *O*–. Por ejemplo, la propiedad no repetible *(haecceitas)* de *ser idéntico a O* es necesaria *de re* (esencial) a *O*, y puede pensarse que la propiedad repetible de *ser extenso* es necesaria *de re* para todos los objetos coloreados.

Véase también **CONTINGENTE, ESENCIALISMO, *HAECCEITAS*, LÓGICA MODAL, MUNDOS POSIBLES.**

RDB

NECESIDAD METAFÍSICA, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, NECESIDAD.**

NECESIDAD NÓMICA, véase **GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA.**

NECESITARISMO, doctrina según la cual la necesidad es un rasgo objetivo del mundo. El lenguaje natural permite a los hablantes expresar *modalidades:* un estado de cosas puede ser *real* (París está en Francia), meramente *posible* (la clorofila da color azul a las cosas) o *necesario* (2 + 2 = 4). Los antinecesitaristas creen que estas distinciones no se fundan en la naturaleza del mundo. Algunos de ellos afirman que las distinciones son meramente verbales. Otros, por ejemplo, Hume, creen que la idea de necesidad se explica por hechos psicológicos, como nuestras expectativas de futuros eventos. Sin embargo, hay quienes defienden que las modalidades reflejan consideraciones epistémicas: la necesidad refleja el grado máximo de compromiso del investigador. Algunos necesitaristas creen que hay distintos tipos de necesidad metafísica, como la necesidad *causal* o la *lógica*. Algunos defensores del idealismo creen que cada hecho está necesariamente conectado con todos los demás, de manera que el objeto último de la investigación científica es descubrir un sistema matemático del mundo totalmente riguroso.

Véase también **DETERMINISMO, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

BB

NEGACIÓN, operación lógica sobre las proposiciones que se indica, por ejemplo, mediante la cláusula prefija «no es el caso que...». La negación se distingue clara y usualmente de la operación sobre predicados llamada complementación y que se indica con el prefijo «no-». Como la negación puede expresarse también con el adverbio «no», suele distinguirse la negación externa, que se indica anteponiendo «no es el caso que..» a una aserción, y la negación interna, que se indica insertando el adverbio «no» (quizá con palabras gramaticalmente necesarias como «es») en la aserción, de manera que se indica que el adverbio «no» modifica al verbo. En algunos casos se plantea la cuestión de si la negación externa y la negación interna dan resultados lógicamente equivalentes. Por ejemplo, «No es el caso que existan los reyes magos» parece obviamente verdadera, mientras que «Los reyes magos no existen» les parece a algunos filósofos que presupone lo que niega, partiendo de la base de que no puede afirmarse con verdad nada de los reyes magos si no existen.

Véase también **DOBLE NEGACIÓN, TABLA DE VERDAD.**

RWB

NEGACIÓN ALTERNATIVA, véase **BARRA DE SHEFFER.**

NEGACIÓN DEL ANTECEDENTE, véase **FALACIA FORMAL.**

NEGACIÓN EXTERNA, véase **NEGACIÓN.**

NEMESIO DE EMESA (fl. c. 390-400), filósofo cristiano griego. Su tratado sobre el alma, *Sobre la naturaleza del hombre,* traducido del griego al latín por Alfano de Salerno y Burgundio de Pisa *(ca.* 1160), fue atribuido a Gregorio de Nisa en la Edad Media, y se le reconoció alguna autoridad; el tratado rechaza a Platón por subestimar la unidad del alma y del cuerpo, y a Aristóteles por hacer al alma esencialmente corpórea. El alma es autosubsistente, incorpórea e inmortal por naturaleza, pero está naturalmente dispuesta para la unión con el cuerpo. Nemesio apela a Ammonio Sacas y a Porfirio, y también a la analogía con la unión de las naturalezas humana y divina en Cristo, para explicar la unión perfecta del alma incorruptible con el cuerpo corrompible. Su revisión de las aptitudes del alma recurre especialmente a las opiniones de Galeno sobre el cerebro. Su tesis de que las criaturas racionales están dotadas de libre albedrío en virtud de su racionalidad influyó en Máximo el Confesor y Juan Damasceno.

JLo

NEOCONFUCIANISMO, el confucianismo que revivió en China desde finales del siglo X hasta mediados del siglo XVII. También se le ha denominado *Tao-hsüeh* («aprendizaje del camino») o *Li-hsueh* («aprendizaje de los principios») en su acepción más amplia. Es sin duda confucianismo, puesto que los confucianos Sung-Ming también encuentran su compromiso último en el *jen* («humanidad» o «humanidad de corazón») y regulan su conducta por el *li* («propiedad»). Pero presenta caracteres nuevos, puesto que fue un movimiento de reacción a los desafíos del budismo y el neotaoísmo. Por ello desarrolló sofisticadas teorías de la mente y naturaleza humanas y también de la cosmología y la metafísica mucho más allá del confucianismo pre-Ch'in. Si el ideal confuciano puede caracterizarse por el *nei-sheng-wai-wang* («sabiduría interior y dominio exterior»), entonces no cabe duda de que los neoconfucianos hicieron grandes contribuciones al aspecto *nei-sheng,* en tanto que consideraron el *wei-chi-chih-hsüeh* como interés primario, y desarrollaron una sofisticada disciplina de la mente comparable con el tipo de meditación transcendental practicada por budistas y taoístas. Insistieron en buscar recursos dentro del yo. Por consiguiente, abandonaron la tradición Han de escribir comentarios extensos de los Cinco Clásicos. En su lugar, buscaron su guía en los llamados «Cuatro Libros»: los *Analecta,* el *Mencio, La gran doctrina* y *La doctrina del humilde.* También creyeron que tenían que llevar a la práctica lo que habían aprendido de las palabras de los sabios y dignos para ser mejores. Esto supuso una línea nueva en abierto contraste con el periodo anterior de las Cinco Dinastías (907-60), en el que los estándares morales decayeron.

Según Chu Hsi, el movimiento comenzó con Chu Tun-yi (1017-1073), que, con Chang Tsai (1020-1077), dio nuevas interpretaciones al *I-Ching (Libro de los cambios)* y *La doctrina del humilde* combinados con los *Analecta* y el *Mencio,* desarrollando así una cosmología y una metafísica nuevas como respuesta a los desafíos del budismo y el taoísmo. El nombre de Shao Yung (1011-1077), un experto en el *I-Ching,* cayó en desgracia porque sus concepciones se consideraron demasiado taoístas. Pero los verdaderos fundadores y líderes del movimiento fueron los dos hermanos Ch'eng –Ch'eng Hao (1032-1085) y Ch'eng Yi (1033-1107)–. Fueron discípulos de Chu y desarrollaron el *li* («principio») hasta convertirlo en un concepto filosófico. Aunque el budismo Hua-yen ya había usado el término, los hermanos Ch'eng le dieron una interpretación completamente nueva desde una perspectiva confuciana. Los estudiosos posteriores descubrieron que el pensamiento de los dos hermanos difiere en estilo y substancia. Ch'eng Hao creía en el *i-pen* (un «fundamento»), mientras que Ch'eng Yi desarrolló una metafísica dualista del *li* («principio») y del *ch'i* («fuerza material»). Superficialmente Chu Hsi fue seguidor de los hermanos Ch'eng, pero de hecho sólo seguía las enseñanzas de Ch'eng Yi, y desarrolló el denominado *Li-hsüeh* («aprendizaje de los principios») en su acepción más restringida. Su contemporáneo más joven Lu-Hsiang-shan (1139-1193) objetó el método de Chu de buscar los principios en las cosas. Nos invita a realizar el principio en nuestra propia mente y vuelve a las doctrinas de Mencio para establecer la mayor parte del yo primero, y desarrolló el denominado *hsin-hsüeh* («conocimiento de la mente»). Pero si los comentarios de Chu Hsi sobre los Cuatro Libros se adoptaron como base para los exámenes de los funcionarios en la dinastía Yüan, las tesis de Lu fueron prácticamente ignoradas hasta que revivieron en la dinastía Ming (1368-1644) con Wang Yang-ming (1472-1529), que identificó la mente con el principio y mantuvo que el conocimiento y la acción son una misma cosa. Puesto que las ideas de Lu Wang estaban más próximas a Mencio, a quien se reconoció como representante de la línea ortodoxa de transmisión del Camino, Mu Tsung-san propuso la teoría de que Chu Hsi representaba una línea divergente con respecto a la ortodoxia. También consideró que Hu Hung (1100-1155) y Liu Tsung-chu (1578-1645) habían desarrollado otra corriente del neoconfucianismo, dis-

tinta de las de Ch'eng y Chu y la de Lu y Wang. Sus tesis han suscitado varias controversias. El neoconfucianismo Sung-Ming fue saludado como una segunda edad de oro de la filosofía china desde el último Chu. Huang Tsung-hsi (1610-1695), discípulo de Liu Tsung-chu y de la última figura importante del neoconfucianismo Sung-Ming, estudió detenidamente el movimiento y escribió obras esenciales sobre él.

Véase también CHU HSI, CONFUCIANISMO, CONFUCIO, HUANG TSUNG-HSI, LI CHI, MENCIO, WANG YANG-MING.

S-HL

NEOESCOLÁSTICA, movimiento impulsado por la encíclica *Aeterni Patris* (1879) del papa León XIII, que, recomendando a Tomás de Aquino, era un respaldo general al estudio de la escolástica medieval como fuente de soluciones para los acuciantes problemas modernos. León XIII asumía que hay una doctrina común en Tomás de Aquino, Buenaventura, Alberto Magno y Duns Escoto y que el primero es un portavoz eminente de esa doctrina común. Maurice de Wulf empleó la expresión «filosofía perenne» para designar ese núcleo medieval común y también aquello de la escolástica que es pertinente para la posteridad. Historiadores como Mandonnet, Grabmann y Gilson contestaron pronto a la idea de que hay un única doctrina medieval y señalaron las profundas diferencias que hay entre los grandes maestros medievales. La discusión de la filosofía cristiana propiciada por Brehier en 1931 originó muchas sugerencias sobre lo que comparten los pensadores medievales y los pensadores cristianos posteriores, pero eran muy distintas de la asunción de la *Aeterni Patris*. Las directrices pedagógicas de ésta y otras encíclicas llevaron a un renacimiento de la escolástica, generalmente en los seminarios, escuelas eclesiásticas y universidades católicas.

El Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, dirigido por el cardenal Mercier, y su *Revue de Philosophie Néoscholastique* fueron de los primeros frutos del renacimiento tomista. Los *studia generalia* de los dominicos cobraron nuevo impulso, publicando la Saulchoir la *Revue thomiste*. En centros de licenciados de Milán, Madrid, Latinoamérica, París y Roma se preparó a hombres para enseñar en colegios y seminarios y la investigación erudita también empezó a florecer. A la edición leonina de las obras de Tomás de Aquino pronto se le unieron nuevas ediciones críticas de san Buenaventura, Duns Escoto y Ockham, al tiempo que los estudios medievales de Alberto Magno en sentido amplio se beneficiaban de la búsqueda de manuscritos y el surgimiento de la paleografía y la codicología.

Además de los historiadores antes mencionados, fue Jacques Maritain (1882-1973), un laico y converso al catolicismo, quien más hizo para promover el estudio del aquinate en su Francia natal y en los Estados Unidos. El Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, en el que eran profesores Gilson regularmente y Maritain con frecuencia, se convirtió en un semillero de profesores de enseñanza media y Universidad en Canadá y los Estados Unidos, como ya lo eran Lovaina y, en Roma, el Gregorianum de los jesuitas y el Angelicum de los dominicos. En la década de 1940, los estadounidenses realizaron doctorados en Teología y Filosofía en Laval, en Quebec, y no pasó mucho tiempo sin que se dejara sentir la influencia de Charles de Koninck. Los jesuitas de la St. Louis University empezaron a publicar *The Modern Schoolman;* los dominicos de Washington *The Tomist*, y la Asociación Filosófica Católica Americana, *The New Scholasticism*. La Escuela de Filosofía de la Universidad Católica, con mucho la principal fuente doméstica de profesores y estudiosos, se complementó con estudios de licenciatura en St. Louis, Georgetown, Notre Dame, Fordham y Marquette.

En la edad de oro del renacimiento tomista en los Estados Unidos, desde los años treinta hasta finales del Concilio Vaticano II en 1965, existieron variedades del tomismo basadas en la diversidad de las manera de entender las relaciones entre filosofía y ciencia. Hacia los años sesenta la filosofía tomista era una parte importantísima del currículum de todos los colegios y universidades católicas. En la década de 1970 casi todo había desaparecido, por la errónea creencia de que eso es lo que pretendía el concilio Vaticano II. Esto tuvo el efecto de lanzar a Tomás de Aquino al más ancho mundo filosófico.

Véase también ESCOLÁSTICA, NEOTOMISMO, TOMÁS DE AQUINO.

RM

NEOKANTISMO, los distintos movimientos kantianos que surgieron en la filosofía alemana hacia 1860, adquirieron fuerza académica en la década de 1870, alcanzaron su cénit en las tres décadas anteriores a la Primera Guerra Mundial y desaparecieron con el surgimiento del nazismo. El movimiento se centró inicialmente en el estudio y la reelaboración de la epistemología de Kant como respuesta a la crítica continuada del idealismo hegeliano, a la insatisfacción con el materialismo emergente de, entre otros, Ludwig Büchner (1824-1899), y la naciente autoridad epistémica de las ciencias naturales. El neokantismo posterior exploró toda la filosofía de Kant, aplicó su método crítico a disciplinas distintas de las ciencias naturales y

desarrolló sus propios sistemas filosóficos. Entre los iniciadores y/o primeros contribuyentes están Kuno Fischer (1824-1907), Hermann von Helmholtz (1821-1894), Friedrich Albert Lange (1828-1875), Eduard Zeller (1814-1908) y Otto Liebmann (1840-1912), cuyo *Kant und die Epigonen* (1865) formula repetidas veces lo que se convertiría en un lema neokantiano, «¡Volvamos a Kant!».

Hay que distinguir varias formas de neokantismo. T. K. Oesterreich (1880-1949), en *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Gesichte der Philosophie (Compendio de Friedrich Ueberwegs de historia de la filosofía,* 1923), desarrolló la clasificación estándar, más o menos cronológica:

1. El neokantismo fisiológico de Helmholtz y Lange, quienes declararon que la fisiología es «kantismo desarrollado o corregido».

2. El neokantismo metafísico del último Liebmann, quien defendió una «metafísica crítica» kantiana (más allá de la epistemología) bajo la forma de «hipótesis» sobre la esencia de las cosas.

3. El realismo neokantiano de Alois Riehl (1844-1924), que insistió en la existencia real de la cosa en sí de Kant.

4. El neokantismo lógico-metodológico de la Escuela de Marburgo de Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924).

5. El neokantismo axiológico de la Escuela de Baden o de la Alemania suroccidental de Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936).

6. El neokantismo relativista de Georg Simmel (1858-1918), quien propuso categorías kantianas relativas a los individuos y las culturas.

7. El neokantismo psicológico de Leonard Nelson (1882-1927), fundador de la Escuela de Gotinga, conocida también como escuela neofriesiana, por Jakob Friedrich Fries (1773-1843), considerado por el mismo Nelson como su precursor. Lo mismo que Fries, Nelson mantuvo que los principios a priori de Kant no pueden justificarse transcendentalmente y sólo pueden descubrirse por instrospección.

La clasificación de Oesterreich ha sido reducida o modificada, en parte por visiones enfrentadas de cuán distintivamente «kantiano» tiene que ser un filósofo para ser calificado de «neokantiano». Se ha puesto en cuestión el término mismo «neokantiano», en tanto que sugiere una comunidad intelectural real donde puede encontrarse poca o ninguna. Hay, sin embargo, un consenso creciente de que los neokantismos de Marburgo y Baden fueron los más importantes e influyentes.

La Escuela de Marburgo. Su fundador, Cohen, desarrolló su característico idealismo kantiano de las ciencias naturales argumentando que los objetos físicos sólo se conocen realmente a través de las leyes de esas ciencias y que esas leyes presuponen la aplicación de principios y conceptos kantianos a priori. Cohen elaboró este idealismo eliminando el dualismo de Kant entre sensibilidad y entendimiento, defendiendo que el espacio y el tiempo son métodos de construcción del «pensamiento puro» más que formas a priori de la percepción y que la noción de algo «dado» (datos perceptuales) antes de la «actividad» del «pensamiento puro» carece de sentido. En consonancia, Cohen reformuló la cosa en sí kantiana como la idea regulativa de que la descripción matemática del mundo siempre puede mejorarse. Cohen también subrayó que el «pensamiento puro» ha de referirse no a la conciencia individual –en su versión, Kant no había superado completamente la epistemología «sujeto/objeto»–, sino más bien al contenido de su propio sistema de principios a priori que él veía como sujeto a cambio con el progreso de la ciencia. Del mismo modo en que Cohen mantuvo que la epistemología debe basarse en el «hecho de la ciencia», alegó, dando un paso decisivo más allá de Kant, que la ética debe deducir transcendentalmente la ley moral y el sujeto moral ideal de una ciencia humanista –más específicamente, de la noción de persona jurídica–. Este análisis llevó a la idea de que la ley moral exige que todas las instituciones sean democráticas –de modo que exhiban voluntades e intenciones unificadas como condiciones transcendentales de la persona jurídica– y todos los individuos se conviertan en colegisladores. Cohen concluyó así su tantas veces citada afirmación de que Kant «es el auténtico origen del socialismo alemán». Otros kantianos de Marburgo importantes fueron Natorp, un colega de Cohen, conocido sobre todo por sus estudios sobre Platón y la filosofía de la educación, y su alumno Karl Vorländer (1860-1928), quien se centró en la ética socialista kantiana como correctivo del marxismo ortodoxo, y Ernst Cassirer (1874-1945).

Escuela de Baden. Se considera que la tarea básica de la filosofía y de su método transcendental es identificar valores universales que hagan posible la cultura en sus variadas expresiones. Este enfoque es evidente en la influyente idea de Windelband de que las ciencias naturales tratan de formular leyes generales –conocimiento *nomotético*– mientras que las ciencias históricas intentan describir eventos únicos –conocimiento *ideográfico*–. Esta distinción se basa en los valores del dominio de la naturaleza y la comprensión del pasado único para afirmar nuestra individualidad. La concepción de Windelband de las ciencias históricas como ciencias ideográficas planteó el problema de la selección, central en los escritos de su sucesor Rickert: ¿cómo pueden determinar objetivamente los historiadores qué eventos individuales son históricamente significativos? Rickert alegó que la selec-

ción debe basarse en los valores generalmente reconocidos dentro de las culturas que se estén investigando y no en los valores de los historiadores. Rickert también desarrolló el argumento transcendental de que la objetividad de las ciencias históricas necesita la asunción de que los valores generalmente reconocidos en las distintas culturas se aproximan en diversos grados a valores universalmente válidos. Este argumento fue rechazado por Weber, cuya obra metodológica debe mucho a Rickert.

Véase también ARGUMENTO TRANSCENDENTAL, CASSIRER, COHEN, HEGEL, KANT, WINDELBAND.

HVDL

NEOPLATONISMO, periodo del platonismo que sigue al nuevo impulso que proporcionaron las especulaciones filosóficas de Plotino (204-269 d.C.). Se extiende como mínimo hasta la clausura de la Escuela Platónica de Atenas por Justiniano en el 529, y como máximo, llega, a través de Bizancio, a figuras como Miguel Pselo (1018-1078) y Pleto *(ca.* 1360-1452), el Renacimiento (Ficino, Pico y la Academia Florentina) y el primer periodo moderno (los platónicos de Cambridge, Thomas Taylor), hasta la aparición del estudio científico de la obra de Platón con Schleiermacher (1768-1834) a principios del siglo XIX. El término también se usaba antes para caracterizar todo el periodo que va desde la Academia Antigua de los sucesores inmediatos de Platón, Espeusipo y Jenócrates, atravesando lo que hoy conocemos como platonismo medio *(ca.* 80 a.C.-220 d.C.), hasta Plotino. Esta descripción se circunscribe a la interpretación «mínima».

El neoplatonismo propiamente dicho puede dividirse en tres periodos principales: el de Plotino y sus sucesores inmediatos (siglo III), la Escuela «siriaca» de Yámblico y sus seguidores (siglo IV), y la Escuela «ateniense» fundada por Plutarco de Atenas y que incluye a Siriano, Proclo y sus sucesores, extendiéndose hasta Damascio (siglos V-VI).

Plotino y su escuela. Las innovaciones del platonismo de Plotino (desarrolladas en sus ensayos, las *Enéadas*, recopilados y editados por su discípulo Porfirio tras su muerte), son dos principalmente: *a)* por encima del principio supremo tradicional del primer platonismo (y aristotelismo), un intelecto autopensante, que era considerado al mismo tiempo como el verdadero ser, postuló un principio superior al intelecto y al ser, totalmente unitario y simple («Lo Uno»); *b)* vio la realidad como una serie de niveles (Uno, Inteligencia, Alma), en la que cada nivel era una emanación o irradiación del inmediatamente superior, que no resultaba afectado en sí mismo, de manera que el nivel inferior se constituía «reflejando» los precedentes. Este proceso eterno le da al universo su existencia y carácter. La inteligencia opera en un estado de simultaneidad no temporal, conteniendo dentro de sí las «formas» de todas las cosas. El alma, a su vez, genera el tiempo y recibe las formas en sí misma como «principios de la razón» *(logoi).* Nuestro mundo físico tridimensional resulta del aspecto inferior del Alma (naturaleza) al proyectarse en una especie de campo de fuerza negativa, que Plotino denomina «materia». La materia no tiene existencia positiva: no es más que el receptáculo de la revelación del Alma en su aspecto inferior, que proyecta las formas en el espacio tridimensional. Plotino habla a menudo de la materia como el «mal» (por ejemplo, *Enéadas* II. 8) y del Alma como sufriendo una «caída» (por ejemplo, *Enéadas* V. 1, 1), pero de hecho ve todo el proceso cósmico como el resultado inevitable de la superabundante actividad de Lo Uno, y, como tal, como «el mejor de los mundos posibles».

Plotino fue un místico, pero alcanzó sus conclusiones filosóficas usando medios perfectamente lógicos y no concede un gran papel a la religión tradicional ni a ninguna de las supersticiones más recientes. Sus discípulos inmediatos, Amelio *(ca.* 225-90) y Porfirio (234-*ca.* 305), aunque más hospitalarios con éstas, fueron en gran medida fieles a su filosofía (aunque Amelio tenía debilidad por las elaboraciones triádicas en metafísica). Porfirio iba a tener una gran influencia en el Occidente latino (a través de hombres como Mario Victorino, san Agustín y Boecio) y también el Oriente griego (e incluso, a través de traducciones, en el islam medieval), como fundador de la tradición neoplatónica de comentarios de Platón y Aristóteles, pero es conocido sobre todo como expositor de la filosofía de Plotino. Su aportación personal es discreta, aunque lo poco distintivo que aportó es cada vez más apreciado.

Yámblico y la Escuela siriaca. Yámblico *(ca.* 245-325) provenía de una noble y antigua familia siria, y fue discípulo de Porfirio aunque disentía de él en varios aspectos importantes. Fundó su propia escuela en Apamea, Siria, y reunió muchos discípulos.

Uno de los principales puntos de desacuerdo era el papel de la teurgia (en realidad, magia, con connotaciones filosóficas, pero no del todo disimilar a la teología sacramental cristiana). Yámblico afirmaba, en contra de Porfirio, que el razonamiento filosófico no puede por sí mismo alcanzar el grado supremo de iluminación, sin la ayuda de los ritos teúrgicos, tesis que fue adoptada por todos los platónicos posteriores. También propuso un esquema metafísico mucho más elaborado que el de Plotino, rellenando escolásticamente, normalmente sirviéndose de sistemas de tríadas, las lagunas del enfoque más dinámico y fluido de la filosofía de Plotino. Por ejemplo, postuló

dos Unos, uno completamente trascendente y el otro como fuente de toda la creación, «resolviendo» así una tensión de la metafísica de Plotino.

Yámblico se preocupó de incluir en su sistema tantos dioses tradicionales como fuera posible, llamando posteriormente la atención del emperador Juliano, que se basó en Yámblico cuando intentó crear una religión helenista que rivalizara con el cristianismo, proyecto que sin embargo murió con él en el 363.

La Escuela de Atenas. Aunque poco se sabe de los vínculos exactos de los discípulos de Yámblico y Plutarco (m. 432), fundador de la Escuela de Atenas, los atenienses siempre demostraron un gran respeto por el sirio. Plutarco es una figura secundaria, pero, aunque hayan sobrevivido pocas de sus obras, puede advertirse en las constantes referencias a él de su discípulo Proclo (412-485) que Siriano *(ca.* 370-437) fue una figura destacada y la fuente de la mayoría de las elaboraciones metafísicas de Proclo.

La contribución de los atenienses consiste esencialmente en el ulterior desarrollo y sistematización de las doctrinas de Yámblico, creando nuevos niveles de divinidad (por ejemplo, dioses inteligibles-intelectuales y «hénadas» en el dominio de Lo Uno –aunque rechazaban los dos Unos–), llegando este proceso a su punto culminante con el pensamiento del último director de la Academia ateniense, Damascio *(ca.* 456-540).

La tendencia a sistematizar la realidad y objetivizar los conceptos, que se percibe en todo su dramatismo en los *Elementos de teología* de Proclo, es un último legado del neoplatonismo posterior e influyó significativamente en el pensamiento de, entre otros, Hegel.

Véase también COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, NEOPLATONISMO ISLÁMICO.

JMD

NEOPLATONISMO ISLÁMICO, tipo de neoplatonismo que constituye una de las muchas tendencias filosóficas adoptadas por los filósofos musulmanes. Aristóteles fue bien conocido y minuciosamente estudiado por los pensadores del mundo islámico, que se vio específicamente influido por la antigua filosofía griega; en cambio, Platón lo fue mucho menos. Sin embargo, ambos fueron entendidos en términos neoplatónicos. Pero debido a que las *Enéadas* fueron consideradas erróneamente como la *Teología de Aristóteles,* el nombre de «Plotino» no llegó a tener importancia. Una situación similar fue la que tuvieron que sufrir otros antiguos pensadores neoplatónicos. La *Teología* y otras fuentes importantes del pensamiento neoplatónico fueron vistas, por todo ello, como las especulaciones «teológicas» de las dos mayores autoridades filosóficas griegas –principalmente Aristóteles: todo este material resultó ser equivalente a algo que los neoplatónicos islámicos denominaron el «divino Platón»–. Para unos pocos pensadores islámicos, como, por ejemplo, el crítico al-Fārābī, el neoplatonismo tuvo poco impacto. Éstos siguieron una tradición de estudios filosóficos basados solamente en un conocimiento preciso de Aristóteles, al que se suman las doctrinas políticas de Platón sin esta «teología». En las obras de pensadores considerados como «filósofos» con mucha menos propiedad sucede, sin embargo, que una colección de escritos falsamente etiquetados como restos de una antiguo neoplatonismo –elementos de las *Enéadas,* fragmentos de los *Elementos de teología* de Proclo (especialmente la versión árabe del famoso *Liber de caussi)* y varias doxografías pseudoepigráficas llenas de ideas neoplatónicas– dieron lugar a un auténtico neoplatonismo islámico.

Este desarrollo siguió dos trayectorias distintas. La primera y más directa incluye a una serie de autores del siglo X que se vieron atraídos por las teorías neoplatónicas acerca de la transcendencia completa e inefable de Dios o el Uno, sobre la unidad y universalidad del intelecto y sobre el alma como substancia hipostasiada que tiene una continua existencia en un ser universal y en otro particular, siendo este último el alma humana individual. Estas doctrinas fueron valoradas tanto por lo que suponen de apoyo a su religión como por su utilidad filosófica. Una segunda forma de neoplatonismo es la que surge dentro de los elementos intelectuales del misticismo islámico, esto es, el sufismo. Es aquí donde la influencia de Plotino a través del concepto de experiencia estática y unión última con lo Uno encuentra un claro eco, aunque no sea reconocido de forma explícita. En etapas posteriores, el «divino Platón» experimentó un importante resurgimiento a través de un número de importantes filósofos, como, por ejemplo, Suhrawardī de Aleppo (siglo XII) y Mullā Ṣadrā (siglo XVII), que estuvo interesado en escapar de las limitaciones estrictas del pensamiento peripatético.

Véase también FILOSOFÍA ÁRABE, NEOPLATONISMO, SUFISMO.

PEW

NEOTAOÍSMO, en chino, *hsüan-hsüeh* («Doctrina Profunda», «Doctrina Misteriosa» o «Doctrina Oscura»), renacimiento amplio y polifacético de la doctrina taoísta que dominó en la filosofía china desde el siglo III al siglo VI d.C. Literalmente «rojo oscuro», *hsüan* es usado en el *Lao Tzu (Tao Te Ching)* para describir el sublime misterio del *tao*. Históricamente, el *hsüan-hsüeh* formaba parte de un tópico central de la «Conversación Pura» *(ch'ing-t'an),* en el que los estudiosos de un tiempo

de convulsiones políticas trataban de detener el perceptible declive del *tao*. Cuando la dinastía Wei reemplazó a la Han en el año 220 d.C., una primera oleada de filósofos neotaoístas representada por Ho Yen *(ca.* 190-249) y Wang Pi (226-249) reinterpretó radicalmente la herencia clásica para sacar a la luz su significado profundo. La ortodoxia confuciana –a distinguir de las enseñanzas originales de Confucio– fue condenada por su ineficacia y considerada un obstáculo a eliminar. Uno de los debates más profundos en la Doctrina Profunda –el debate entre «palabras y significados»– critica a los estudiosos Han por su imaginación literal y aborda la cuestión de la interpretación. Las palabras son necesarias pero no suficientes para la comprensión. Los sabios antiguos tenían una visión unificada del Tao, que encuentra su articulación más clara en el *I-Ching,* el *Lao Tzu* y el *Chuang Tzu,* que los estudiosos Han distorsionan. La mayoría de los neotaoístas se centran en esos «Tres Tratados Profundos» *(san-hsüan).* Wang Pi es conocido sobre todo por sus comentarios del *I-Ching* y del *Lao Tzu;* y Kuo Hsiang (m. 312), otro destacado neotaoísta, posiblemente sea el más importante de los comentaristas del *Chuang Tzu* de la historia china.

El *tao* es la fuente de todo ser, pero en vez de identificar el *tao* con un «cielo» creador o una «energía vital» original *(ch'i),* Wang Pi argumenta que el ser se origina a partir del «no ser» *(wu)*. El concepto de no ser, tomado del *Lao Tzu,* saca a la luz la transcendencia del *tao*. Sin nombre y sin forma, el *tao* en cuanto tal sólo puede ser descrito negativamente como *wu*, literalmente, «no tener» ninguna característica. Por contra, para Kuo Hsiang el no ser no explica el origen del ser porque, en tanto que enteramente conceptual, no puede crear nada. Si el no ser no puede dar lugar al ser y si la idea de un creador sigue siendo problemática, la única alternativa es ver el orden creado como algo que adviene a la existencia espontáneamente. Eso implica que el ser es eterno. Los seres particulares pueden retrotraerse a causas contingentes, pero el origen último del ser sólo puede ser entendido en términos de procesos de «autotransformación». Las fuentes chinas suelen oponer la «apreciación del no ser» *(kuei-wu)* de Wang Pi a la «exaltación del ser» *(ch'ung-yu)* de Kuo Hsiang.

En ética y política Wang insiste en que el *tao* se manifiesta en la naturaleza como principios constantes *(li)*. Es lo que los clásicos entienden por *tzu-jan,* naturalidad o, literalmente, lo que es así por sí mismo. La estructura jerárquica de las relaciones sociopolíticas también se basa en el orden de la naturaleza. Mientras Wang destaca la unidad, Kuo Hsiang defiende la diversidad. El principio de la naturaleza dicta que cada uno tiene una «cuota» particular de energía vital, el poder creativo del *tao* que determina las capacidades físicas, intelectuales y morales de cada uno. Las diferencias individuales han de ser aceptadas, pero no garantizan la discriminación valorativa. Cada individuo es en principio completo a su manera y constituye una parte indispensable de un todo mayor. La ética taoísta consiste así en ser veraz con uno mismo y alimentar la propia naturaleza. En el gobierno, la naturalidad se expresa en la no acción *(wu-wei),* que puede contrastarse con las políticas legistas que insisten en el castigo y el control. Para Wang Pi, el *wu wei* tiende a la preservación del orden natural, de manera que la miríada de cosas pueda florecer. Prácticamente supone la eliminación de la intervención deliberada y una vuelta a la «vacuidad y quietud», es decir, a la libertad de los dictados del deseo y a una vida de inocente sencillez. El *wu-wei,* que no hay que confundir con la inacción total, según Kuo Hsiang, significa un modo de ser que usa plenamente la dotación de cada uno. Cuando nos guiamos por principios morales inherentes, no hay lugar para la artificiosidad o el autoengaño en el modo de vida taoísta. La pureza ética no comporta la renuncia. Aunque el sabio se encuentre a sí mismo a lo largo de los pasillos del poder, salvaguarda su naturaleza y sigue vacío de deseos. En el gobierno, el sabio gobernante reduce naturalmente las restricciones de arbitrariedad, ajusta las políticas para adaptarlas a las necesidades cambiantes, identifica las aptitudes de la gente para la carrera funcionarial y, en general, crea un entorno en el que todo lo que hay bajo el cielo puede vivir en paz y realizar su potencial.

Ho Yen murió víctima de una intriga política, a finales del periodo del reinado Cheng-shih (240-249) de la dinastía Wei. Wang Pi murió después el mismo año. Los historiadores se refieren al «Cheng-shih *hsüan-hsüeh*» para indicar la primera fase del neotaoísmo. Más tarde el poder político fue controlado por la familia Ssuma, que fundaría la dinastía Chin en el año 265 d.C. Durante la transición Wei-Chin, un grupo de intelectuales, los «Siete Honorables del Bosque de Bambú», pasó a representar la voz de la Doctrina Profunda. Entre ellos Hsi K'ang (223-262), Juan Chi (210-263) y Hsiang Hsiu *(ca.* 227-280) son de especial interés filosófico. De maneras distintas, vieron en la naturalidad la base para la renovación. Los debates en la Doctrina Profunda a menudo giran en torno a la relación las «enseñanzas ortodoxas» *(ming-chiao)* y el *tzu-jan*. Para Wang Pi y Kuo Hsiang, gobierno y sociedad tendrían idealmente que conformarse a la naturaleza. Tanto Hsi K'ang como Juan Chi consideraron que el *ming-chiao* incide en la naturalidad. Esto también dio impulso al desarrollo de una contracultura. Crucial es el lugar de la emoción en la vida ética. Se atribuye a Ho Yen la tesis de que los sabios carecen de

emociones *(ch'ing),* cuya excepcional dotación de *ch'i* se traduce en una pureza del ser que excluye las perturbaciones emocionales. Hsi K'ang también valora la ausencia de pasión y Hsiang Hsiu recomienda poner la pasión bajo el gobierno del ritual; sin embargo, muchos apreciaban la emoción fuerte como un signo de autenticidad, contraviniendo a menudo las enseñanzas ortodoxas. A medida que la Conversación Pura fue extendiéndose, fue considerándose elegante dar rienda suelta a los propios impulsos y muchos confiaron en ganarse una reputación oponiéndose a la ortodoxia. El debate sobre la naturalidad plantea la cuestión ulterior del talento o capacidad *(ts'ai)* y su relación con la naturaleza humana *(hsing).* En la Doctrina Profunda se han propuesto cuatro posiciones distintas: que el talento y la naturaleza son idénticos *(t'ung),* diferentes *(i),* armoniosos *(ho)* y separados *(li).* Es una cuestión importante porque el verdadero talento ha de ser identificado para ponerlo al servicio de fines políticos.

A principios del siglo IV, la dinastía Chin tuvo que huir de su capital y reorganizarse en el sur de China. Cuando los hombres de letras se reorganizaron, tomaron los tiempos de Ho Yen y Wang Pi como la época dorada de la Doctrina Profunda. Aunque la Conversación Pura siguió con el mismo vigor, no se introdujeron muchas ideas nuevas. A medida que entraba en su última fase, otra obra taoísta, el *Lieh-tzu,* rivalizó con los «Tres Tratados Profundos». Chang Chan *(ca.* 330-400) escribió un importante comentario de la obra, que no sólo recapitulaba muchas de las ideas que cruzaban el ámbito de la filosofía taoísta sino que también adoptaba ideas budistas. A partir del siglo IV, los maestros budistas participaron con frecuencia en la Conversación Pura y desafiaron a los eruditos *hsüan-hsüeh* en su propio terreno.

Véase también **BUDISMO, FILOSOFÍA CHINA, LEGISMO CHINO.**

AKLC

NEOTOMISMO, movimiento filosófico-teológico de los siglos XIX y XX que se distingue por el resurgir del interés por Tomás de Aquino. Fue alentado por la encíclica *Aeterni Patris* (1879) del papa León XIII, que invitaba a una insistencia renovada en las enseñanzas de los principios tomistas para encarar los desafíos sociales e intelectuales de la modernidad. El movimiento alcanzó su cénit en la década de 1950, aunque su influencia sigue siendo perceptible en organizaciones como la Asociación Filosófica Católica Americana. Entre sus figuras más destacadas están Joseph Kleutgen, Désiré Mercier, Joseph Maréchal, Pierre Rousselot, Réginald Garrogou-Lagrange, Martin Grabmann, M.-D. Chenu, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Yves R. Simon, Josef Pieper, Karl Rahner, Cornelio Fabro, Emerich Coreth, Bernard Lonergan, y W. Norris Clarke. Pocos de ellos, si es que lo ha hecho alguno, se han descrito a sí mismos como neotomistas, y algunos incluso han rechazado explícitamente el calificativo. Los neotomistas tienen poco en común fuera de su compromiso con Tomás de Aquino y su pertinencia para el mundo contemporáneo. Su interés produjo una comprensión históricamente más ajustada del aquinate y su contribución al pensamiento medieval (Grabmann, Gilson, Chenu), incluyendo un uso antes ignorado de la metafísica platónica de la participación (Fabro). La comprensión más rica de Tomás de Aquino, como el autor de una síntesis creativa de tradiciones rivales, ha facilitado la defensa de su pertinencia. Los neotomistas que fueron sospechosos de modernidad produjeron lecturas frescas de los textos de Tomás de Aquino aplicadas a problemas contemporáneos (Pieper, Gilson). Su influencia puede constatarse en el resurgir de la teoría de la virtud y en la obra de Alasdair MacIntyre. Otros intentaron desarrollar el pensamiento del aquinate con la ayuda de tomistas posteriores (Maritain, Simon) e incorporaron las interpretaciones de tomistas contrarreformistas como Cayetano y Jean Poinsot, para dar lugar a descripciones más sofisticadas y controvertidas de la inteligencia, la intencionalidad, la semiótica y el conocimiento práctico. Los neotomistas que querían abordar el pensamiento moderno en sus propios términos interpretaron la filosofía moderna simpatéticamente usando los principios de Tomás de Aquino (Maréchal, Lonergan, Clarke), buscando el diálogo antes que el enfrentamiento. Sin embargo, algunas lecturas de Tomás de Aquino están tan integradas en la filosofía moderna que pueden parecer asimiladas a ésta (Rahner, Coreth); su metafísica sumamente individualizada está tan influida por Tomás de Aquino como por otras filosofías, sobre todo la de Heidegger. Algunas de las etiquetas que suelen usar los neotomistas sugieren una división del movimiento acerca de la metodología crítica, poskantiana. «Tomismo existencial» se usa para quienes destacan tanto la distinción real entre esencia y existencia como el papel de la sensibilidad en la primera aprensión del ser de la mente. «Tomismo transcendental» se aplica a figuras como Maréchal, Rousselot, Rahner y Coreth, que apelan al dinamismo inherente de la mente ante lo real, enraizada en la teoría del aquinate del entendimiento agente, de donde deducen su metafísica del ser.

Véase también **GILSON, MARITAIN, MERCIER, TOMÁS DE AQUINO, TOMISMO.**

DWH

NEUMANN, JOHN VON (1903-1957), matemático, físico, lógico, economista, ingeniero y teórico de la

computación húngaro-norteamericano. Nacido en Budapest y educado en Hungría, Suiza y Alemania, visitó la Universidad de Princeton en 1930 y allí se convirtió en profesor del Instituto de Estudios Avanzados en 1933. Su obra más destacada en matemáticas trata de anillos de operadores en espacios hilbertianos. En mecánica cuántica mostró la equivalencia de la mecánica de matrices y la mecánica ondulatoria y argumentó que la mecánica cuántica no puede ser subsumida en un sistema determinista subyacente. Estableció importantes resultados en teoría de conjuntos y lógica matemática, y trabajó en el programa de Hilbert para demostrar la consistencia de las matemáticas dentro de las matemáticas hasta el impacto de los teoremas de incompletitud de Gödel. Estableció la teoría matemática de juegos y mostró más tarde su aplicación a la economía.

En todas estas áreas, Von Neumann puso de manifiesto una notable capacidad para analizar un tema y desarrollar un formalismo matemático que respondiese a cuestiones básicas sobre esa materia; la formalización lógica es el caso particular en el que el tema es el lenguaje y el razonamiento. Con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, Von Neumann dedicó su enorme capacidad analítica a áreas más aplicadas de la hidrodinámica, la balística y las explosiones nucleares. En 1945 comenzó a trabajar en el diseño, uso y teoría de los ordenadores electrónicos. Después se convirtió en un científico destacado en el gobierno.

Von Neumann contribuyó a la arquitectura del *hardware* de los modernos ordenadores electrónicos e inventó el primer lenguaje de programación moderno. Un programa de ese lenguaje puede cambiar la dirección de sus propias instrucciones, de manera que puede usarse la misma subrutina para distintas estructuras de datos y escribir programas para procesar programas. Von Neumann propuso usar el ordenador como un instrumento de investigación en la exploración de fenómenos muy complejos, como la naturaleza discontinua de las ondas de choque. Inició el desarrollo de una teoría de autómatas que abarcaría la computación, la comunicación y los sistemas de control lo mismo que los organismos naturales, la evolución biológica y las sociedades. Para ello, inició el estudio de los autómatas probabilistas, de los que se autorreproducen y de los celulares.

Véase también AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR, CIBERNÉTICA, CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.

AWB

NEURATH, OTTO, véase **CÍRCULO DE VIENA.**

NEUROCIENCIA, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

NEUROFILOSOFÍA, véase **CHURCHLAND, PATRICIA.**

NEUTRALIDAD, véase **LIBERALISMO.**

NEUTRALIDAD AGENCIAL, véase **UTILITARISMO.**

NEUTRALIDAD TÓPICA, neutralidad entre dos o más interpretaciones ontológicas de un término. J. J. C. Smart (en 1959) sugirió que los informes introspectivos pueden considerarse tópicamente neutrales: compuestos por términos que son neutrales con respecto a la «metafísica dualista» y la «metafísica materialista». Cuando afirmamos, por ejemplo, que tenemos una postimagen naranja amarillenta, es lo mismo que decir *«Sucede algo que es como lo que sucede cuando* tengo los ojos abiertos, estoy despierto y hay una naranja frente a mí y la luz es buena, es decir, cuando realmente veo una naranja». La frase en cursiva es, en la terminología de Smart, tópicamente neutral: se refiere a un evento, sin comprometerse con si es material o inmaterial. El término no siempre se ha restringido a la neutralidad con respecto a dualismo y materialismo. Smart sugiere que las descripciones tópicamente neutrales se componen de palabras «cuasilógicas», y por ello resultan apropiadas para cualquier ocasión en la que se precisen expresiones neutrales de una visión.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE.

DCD

NEWMAN, JOHN HENRY (1801-1890), prelado y filósofo de la religión inglés. Como *fellow* del Oriel College de Oxford fue un destacado miembro del Anglican Oxford Movement. Se convirtió al catolicismo en 1845, se ordenó en 1847 y fue hecho cardenal en 1879.

Su obra filosófica más importante es *Grammar of Assent* (1870). En ella explora Newman las diferencias entre el razonamiento formal y el discurrir natural o informal de la mente al discernir la verdad sobre lo concreto e histórico. El razonamiento concreto, en su versión de *inferencia natural,* es implícito e irreflexivo, trata no con principios generales como tales, sino con su uso en circunstancias determinadas. Así, el científico debe juzgar si el fenómeno al que se enfrenta es un nuevo dato significativo, una coincidencia, o una mera variación insignificante de los datos.

Newman llama a la capacidad adquirida de hacer tales juicios *sentido ilativo,* una habilidad intelectual perfeccionada con la experiencia y la intuición personal y que los individuos suelen poseer limitada a campos determinados de aplicación. El sentido ilativo permite juzgar con certeza sobre la cuestión considerada, aunque el argumento formal que parcialmente pergeña el proceso sólo tenga una probabilidad objetiva para el novicio. Por consi-

guiente, la probabilidad no se opone necesariamente a la certeza.

Al tomar conciencia de su dimensión tácita, Newman habla del reconocimiento de un modo de *inferencia informal.* Distinguía este razonamiento, que, en virtud del sentido ilativo, culmina en un juicio de certeza acerca de cómo son las cosas (asentimiento real), del razonamiento formal condicionado por la certeza o probabilidad de las premisas, que asiente a la conclusión así condicionada (asentimiento nocional). En el asentimiento real, la proposición funciona dando una «imagen» de la realidad, haciendo presente su realidad.

En *Development of Christian Doctrine* (1845), Newman analizaba la manera en que algunas ideas se revelan únicamente en el curso de un desarrollo histórico, dentro de una tradición de investigación. Trataba de esbozar el patrón común a esos desarrollos en la política, la ciencia, la filosofía y la religión. Aunque el centro de su interés era el desarrollo de las doctrinas religiosas, subraya el carácter general de ese patrón de articulación progresiva.

FJC

NEWTON, SIR ISAAC (1642-1727), físico y matemático inglés, uno de los mayores científicos de todos los tiempos. Nacido en Woolsthorpe, Lincolnshire, asistió a la Universidad de Cambridge donde recibió el B. A. en 1665. Se convirtió en miembro del Trinity en 1667 y en profesor de la cátedra lucasiana de Matemáticas en 1669. Fue elegido miembro de la Royal Society en 1671 y fue su presidente desde 1703 hasta su muerte. En 1696 fue nombrado Warden of the Mint (secretario de la Casa de la Moneda). En sus últimos años se dedicó más a asuntos políticos y gubernamentales que a la investigación científica activa. Era una persona sensible, reservada, irascible –como se aprecia notablemente en su disputa con Leibniz sobre la prioridad en la invención del cálculo–. Sus logros científicos sin parangón oscurecen un interés profundo y continuado por la cronología antigua, los estudios bíblicos, la teología y la alquimia.

Con veintipocos años el genio de Newton se afirmó en un periodo sorprendente de creatividad matemática y experimental. Entre los años 1664-1667 descubrió el teorema binomial, el «método de fluxiones» (cálculo), el principio de composición de la luz, y fundamentos de su teoría de la gravitación universal.

La obra maestra de Newton, *Philosophia Naturalis Principia Mathematica (Principios matemáticos de la filosofía natural)* apareció en 1687. Esta obra establece las leyes matemáticas de la física y «el sistema del mundo». Su exposición sigue el modelo de la geometría euclídea, las proposiciones se demuestran matemáticamente a partir de definiciones y axiomas matemáticos. El sistema del mundo consiste en cuerpos materiales (masas compuestas de partículas sólidas) en reposo o en movimiento e interactuando según los *tres axiomas* o leyes *del movimiento:*

1. Todo cuerpo permanece en reposo o en movimiento uniforme en línea recta a menos que una fuerza que actúe sobre él le obligue a cambiar de estado.
2. El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz imprimida y se realiza en la dirección de la línea recta en la que esa fuerza fue impresa. [Aquí la fuerza imprimida es igual a la masa por la razón del cambio de velocidad, es decir, la aceleración. De aquí la fórmula familiar $F = ma$.]
3. A cada acción se opone siempre una reacción igual; o la acción mutua de dos cuerpos es siempre igual y dirigida a partes contrarias.

La ley general de gravitación de Newton (en una formulación moderna) es:

> Toda partícula de materia atrae a otra con una fuerza que varía directamente con el producto de sus masas e inversamente con la raíz de la distancia entre ellas.

El enunciado de las leyes del movimiento es precedido por un «Escolio» igualmente famoso en el que Newton enuncia las condiciones últimas de su sistema universal: tiempo, espacio, lugar y movimiento absolutos. Habla de ellos como de «cantidades» existentes independientemente según las cuales las verdaderas medidas de los cuerpos y los movimientos pueden distinguirse de las «medidas sensibles» relativas y de las observaciones aparentes. Newton parece haber pensado que su sistema de principios matemáticos presuponía y era validado por el trasfondo absoluto. El «Escolio» ha sido objeto de una viva discusión crítica. El problema principal se refiere a la justificación del trasfondo absoluto. Newton recomienda la observación experimental y la inducción para aumentar y mejorar el conocimiento científico, y rechaza las hipótesis especulativas. Pero el tiempo y el espacio absolutos no son observables. (En el «Escolio» Newton ofrece un experimento renovado empleando un balde de agua como prueba para distinguir el verdadero movimiento del aparente y como prueba del movimiento absoluto.) Se ha señaldo que las corrientes en conflicto del racionalismo (anticipando a Kant) y del empirismo (anticipando a Hume) están presentes en la concepción de la ciencia de Newton. Algunas de estas cuestiones se aprecian también en la *Optica* de Newton (1704, sobre todo la cuarta edición de 1730) que incluye una serie de sugerentes «Queries» sobre la natura-

leza de la luz, la materia, el método científico y Dios.

La acogida triunfal dada a los *Principia* de Newton en Inglaterra y en el resto de Europa llevó a la idealización del hombre y su obra. Así el famoso epitafio de Alexander Pope:

> La Naturaleza y las leyes de la Naturaleza yacían ocultas en la noche;
> Dios dijo: «Sea Newton» y se hizo la luz.

El término «newtoniano», entonces, denotaba la concepción de la naturaleza como un sistema universal de razón y orden matemáticas divinamente creado y administrado. Se usó frecuentemente la metáfora de la «máquina universal». Esta concepción ocupa un lugar central en la Ilustración del siglo XVIII, inspirando una religión de la razón y el estudio científico de la sociedad y la mente humanas. En una acepción más restringida, «newtoniano» indica la reducción de cualquier objeto de estudio a una ontología de partículas individuales y leyes y términos básicos de la mecánica: masa, longitud y tiempo.

Véase también ESPACIO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUANTICA, TEORÍA DE CAMPOS, TIEMPO.

HST

NEWTONIANO, véase **NEWTON.**

NICOLÁS DE AUTRECOURT *(ca.* 1.300-después de 1350). Filósofo y teólogo francés. Nacido en Autrecourt, se educó en París y se licenció en Teología y leyes y se doctoró en Humanidades. Después de que una lista de proposiciones de sus escritos fuera condenada en 1346, fue condenado a quemar sus obras públicamente y retractarse, lo que hizo en París al año siguiente. Fue nombrado deán de la catedral de Metz en 1530.

Los problemas eclesiásticos de Nicolás surgieron en parte de nueve cartas (de las que dos han sobrevivido) que reducen al absurdo la tesis de que las apariencias proporcionan una base suficiente para el conocimiento cierto y evidente. Por el contrario, salvo para «la certeza de la fe», sólo podemos estar seguros de lo que es equivalente o reducible al principio de no contradicción. Acepta como consecuencia de esto que nunca podemos inferir válidamente la existencia de una cosa distinta de la de otra, incluyendo la existencia de substancias de la de las cualidades, o la de las causas de la de los efectos. En realidad le parece que «en el conjunto de su filosofía naturaly metafísica, Aristóteles apenas si tiene certeza [evidente] de dos conclusiones, y puede que ni siquiera de una». Nicolás dedica otra obra, la *Exigitio ordo executionis* (también conocida como *El tratado universal),* a una extensa crítica del aristotelismo. Ataca lo que le parece una adhesión ciega de sus contemporáneos a Aristóteles y Averroes, mostrando que lo contrario de varias conclusiones pretendidamente demostrada por el filósofo –por ejemplo, la divisibilidad del continuo, la realidad del movimiento, y la verdad de las apariencias– es tan evidente o aparente como esas mismas conclusiones.

Como se han conservado pocas de sus obras, sin embargo, es difícil saber cuáles fueron exactamente sus tesis. Asimismo, tampoco sabemos bien cuáles fueron las razones de su condena, aunque algunos estudios recientes han sugerido que sus problemas podrían haberse debido a la reacción a ciertas ideas que tomó de teólogos ingleses como Adam de Wodeham.

Las opiniones de Nicolás merecieron el comentario no sólo de las autoridades eclesiásticas sino también de otros filósofos, como Buridan, Marsilio de Inghen, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme. Pese a algunas semejanzas superficiales, no hay pruebas de que sus tesis sobre la certeza o la causalidad influyeran en filósofos modernos como Descartes o Hume.

Véase también ARISTÓTELES, OCKHAM, RACIONALISMO.

JAZ

NICOLÁS DE CUSA, conocido también como Nicolaus Cusanus y Nicholas Kryfts (1401-1464), filósofo importante platónico renacentista alemán. Nacido en Kues del Mosela, se doctoró en Derecho canónico en 1423. Se dio a conocer con su *De concordantia catholica,* escrita en el concilio de Basilea en 1432, obra en la que defendía la posición conciliarista frente al papa. Después decidió que sólo el papa podía asegurar la unidad de la Iglesia en sus negociaciones con Oriente y se alió con el papado. En 1437-1438, de regreso de una legación papal en Constantinopla, tuvo su célebre intuición de la coincidencia de los opuestos *(coincidentia oppositorum)* en el infinito, en la que se basa su *De docta ignorantia*. Su incesante labor fue la principal responsable del Concordato de Viena de 1448 con la Iglesia oriental. Fue promovido a cardenal en 1449 en recompensa a sus esfuerzos y a obispo de Brixen (Bressanone) en 1450. Viajó mucho por Alemania como legado papal (1450-1452) antes de asentarse en su sede.

La intuición central de Cusa era que todas las oposiciones están unidas en su medida infinita, de manera que lo que serían contradicciones lógicas para las cosas finitas coexisten sin contradicción en Dios, que es la medida de (es decir, es la forma o esencia de) todas las cosas e idéntico a ellas en tanto que es idéntico a su realidad, *quidditas* o esencia. Considerada en su concrección individual, una

cosa es sólo una imagen de su medida, no una realidad por sí misma. Su posición se apoya en modelos matemáticos, argumentando, por ejemplo, que una recta infinita tangente a un círculo es la medida de la circunferencia curva, puesto que un círculo de diámetro infinito, que contenga todo el ser posible en un círculo, coincidiría con la tangente. En general, la medida de una cosa tiene que contener todo el posible ser de ese tipo de cosas, y, así, es infinita, o ilimitada, en su ser. Cusa atacaba a los aristotélicos por su poca disposición a abandonar el principio de no contradicción. Su epistemología es una forma de escepticismo platónico. Nuestro conocimiento no lo es nunca de la realidad, la medida infinita de las cosas que constituye su esencia, sino tan sólo de imágenes finitas de la realidad que corresponden a copias finitas con las que hemos de tratar. Esas imágenes son construidas por nuestras mentes y no representan una captación inmediata de realidad alguna. Su forma más elevada se encuentra en las matemáticas y sólo a través de la matemática puede la razón entender el mundo. Con respecto al infinito real, esas imágenes y las realidades contraídas que nos permiten conocer tienen únicamente una realidad infinitesimal. Nuestro conocimiento es tan sólo una masa de conjeturas, es decir, de afirmaciones que son verdaderas en tanto que aprehenden una porción de la verdad, pero nunca toda la verdad, la medida infinita, como realmente es en sí misma. Cusa fue muy leído en el Renacimiento, y a veces se dice que influyó significativamente en el pensamiento alemán del siglo XVIII, concretamente en Leibniz, y en el idealismo alemán, pero es incierto, pese al considerable mérito intrínseco de su pensamiento.

Véase también PLATÓN.

JLO

NICHOLAS KRYFTS, véase **NICOLÁS DE CUSA.**

NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM (1844-1900), filósofo y crítico de la cultura alemán. Nacido en una pequeña ciudad de la provincia prusiana de Sajonia, la primera educación de Nietzsche se centró en la religión, las lenguas clásicas y la literatura. Tras un año en la Universidad de Bonn, se trasladó a Leipzig, donde prosiguió sus estudios clásicos. Allí cayó en sus manos *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, que influyó profundamente en sus intereses subsiguientes y en su pensamiento filosófico inicial. Sin embargo, fue nombrado profesor en la Universidad suiza de Basilea como filólogo clásico, antes incluso de doctorarse, a la sorprendente edad de veinticuatro años.

No le quedaban más que veinte años de vida productiva, que terminaron con un hundimiento mental y físico en enero de 1889, del que nunca se recuperó. Ocupó su plaza en Basilea durante una década, hasta que en 1879 renunció por el deterioro de su salud debido a la enfermedad que había contraído en 1870 sirviendo como sanitario voluntario en la guerra franco-prusiana. En Basilea dio clases sobre temas diversos, relacionados principalmente con los estudios clásicos, incluyendo la filosofía y también las literaturas griega y latina. Durante sus primeros años de estancia también se relacionó intensamente con el compositor Richard Wagner, y su fascinación por él se refleja en varias de sus obras primerizas –sobre todo en su primer libro, *El origen de la tragedia* (1872) y en su posterior ensayo *Richard Wagner en Bayreuth* (1876)–. Su ulterior ruptura con Wagner, que culminó con su polémico *El caso Wagner* (1888), le afectó profunda y dolorosamente. Si al principio veía al compositor como un genio creativo que mostraba el camino de una renovación cultural y espiritual, pasó a verle a él y a su arte como epítomes que exacerbaban el problema fundamental que progresivamente iba ocupándo su atención.

Este problema era la absorbente crisis intelectual y cultural que Nietzsche caracterizaría más tarde en términos de la «muerte de Dios» y el advenimiento del «nihilismo». Los modos de pensar tradicionales religiosos y metafísicos iban desvaneciéndose, dejando un vacío que la ciencia moderna no podía rellenar, dañando así la salud de la civilización. El descubrimiento de alguna alternativa afirmadora de la vida a la respuesta radicalmente pesimista de Schopenhauer a esta desilusión se convirtió en la principal preocupación de Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia* había buscado pistas en los griegos e inspiración en Wagner, creyendo que su arte tenía la clave de un nuevo florecimiento de la humanidad libre, tanto del consuelo de la fe religiosa como de la confianza en la razón y la ciencia como sustitutos de ella. En la serie que vino a continuación de *Consideraciones intempestivas* (1873-1876) se explayó sobre su tema de la necesidad de reorientar el pensamiento humano y dirigirlo a ese fin y criticó diversas tendencias contrarias que advertía en sus contemporáneos.

El deterioro de la salud de Nietzsche y el alejamiento de sus intereses de su disciplina original le impidieron conservar su puesto en Basilea. En los primeros años de su retiro completó su transición de la filología a la filosofía y publicó las distintas partes de *Humano, demasiado humano* (1878-1890), *Aurora* (1881) y las primeras cuatro partes de *La gaya ciencia* (1882). Estos escritos aforísticos afilaron y extendieron su evaluación analítica y crítica de varias tendencias humanas y fenómenos sociales, culturales e intelectuales. Durante este periodo su pensamiento se hizo mucho más sofisticado y desarrolló los estilos e intereses filosóficos

que encontrarían su expresión madura en los escritos de los últimos años de su breve vida activa, siguiendo la publicación de las cuatro partes de *Así habló Zaratustra* (1883-1885).

Estos últimos años notablemente productivos vieron la aparición de *Más allá del bien y del mal* (1886), una quinta parte de *La gaya ciencia, La genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888) y una serie de prólogos a sus primeras obras (1886-1887), así como la compleción de varios libros publicados tras el hundimiento –*El crepúsuculo de los ídolos* (1889), *El anticristo* (1895) y *Ecce homo* (1908)–. También reunió una gran cantidad de material en sus cuadernos de notas, de los que se publicó después una selección con el título *La voluntad de poder*. (El *status* y significación de esta masa de material *Nachlass* son objeto de continua controversia.)

A principios de la década de 1880, cuando escribió *Así habló Zaratustra*, Nietzsche llegó a una concepción de la vida y la posibilidad humanas –y con ellas del valor y el significado– que creía que podía superar el pesimismo y el nihilismo schopenhauerianos que él veía como resultados del hundimiento de los modos de interpretación religiosos y filosóficos tradicionales. Profetizó un periodo de nihilismo como consecuencia de su declive y desaparición, pero esta predicción le angustiaba profundamente. Estaba convencido de la insostenibilidad de la «hipótesis de Dios», y en general de todas las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo y de nosotros mismos; y, sin embargo, era plenamente consciente de que la posibilidad misma de afirmación de la vida estaba en juego y de que hacía falta algo más que el mero abandono de esas «mentiras» y «ficciones». Entendió que el desafío fundamental de la filosofía hoy era reinterpretar la vida y el mundo siguiendo líneas más sostenibles que al mismo tiempo superasen el nihilismo.

Lo que Nietzsche llamó «la muerte de Dios» era un evento cultural –el debilitamiento y próxima desaparición de la interpretación «cristiano-moral» de la vida y el mundo– y también un desarrollo filosófico: el abandono de la hipótesis de Dios en cualquiera de sus formas (incluidos los absolutos semidivinos). Como fenómeno cultural era un fenómeno a reconocer y una fuente de profunda preocupación, ya que temía que un «rebrote del nihilismo» acompañase a su despertar, y se inquietaba por sus consecuencias para la vida humana y la cultura si no surgía pronto ningún contramovimiento. Como desarrollo filosófico, por otra parte, era su punto de partida, que a su entender pedía una reconsideración radical de la totalidad de la vida, el mundo, la existencia humana y el conocimiento de los valores a la moral. La «deificación de la naturaleza», el «retorno del hombre a la naturaleza», la «transvaloración de los valores», el trazado de «la genealogía de la moral» y su crítica, y la elaboración de explicaciones «naturalistas» del conocimiento, el valor, la moralidad y toda nuestra naturaleza «espiritual» se convirtieron así en sus tareas prioritarias. Sus escritos publicados e inéditos contienen multitud de observaciones y sugerencias que suponen importantes aportaciones a esos problemas.

Es un tema de controversia, incluso para quienes sienten un gran aprecio por Nietzsche, si intentó elaborar posiciones sobre esas cuestiones semejantes en algún aspecto a las de otros filósofos que le preceden y suceden dentro del curso central de la historia de la filosofía. Fue severamente crítico con muchos de sus predecesores y contemporáneos y rompió fundamentalmente con ellos y sus ideas y procedimientos básicos. Sus mismos escritos, además, se parecen poco a los de la mayoría de los filósofos. Los que él mismo publicó (así como sus reflexiones en sus cuadernos de notas) no enuncian ni desarrollan sistemáticamente concepciones. Más bien consisten en su mayor parte en colecciones de párrafos breves y en conjuntos de aforismos, muchas veces sólo laxamente conectados, si es que hay alguna conexión entre ellos. Varios tratan de tópicos filosóficos, pero de forma muy poco convencional; y como sus observaciones sobre esos tópicos están diseminadas por varias obras distintas, es muy fácil tomarlas aisladamente y malinterpretarlas. Sobre varios tópicos, asimismo, una buena parte de lo que escribió se encuentra sólo en notas muy poco pulidas, que recogen ideas sin indicar la medida en que las suscribía. Su lenguaje, por lo demás, es a veces fríamente analítico, ardorosamente polémico, agudamente crítico y sumamente metafórico, y raras veces indica claramente el alcance de sus afirmaciones y lo que entiende por sus términos.

No resulta sorprendente, por tanto, que muchos filósofos no hayan sabido qué hacer con él y si tomárselo en serio –y que algunos le hayan atribuido un repudio de la empresa filosófica tradicional de buscar conclusiones razonadas acerca de cuestiones del tipo de las que desde antiguo han preocupado a los filósofos, anunciando la «muerte» no sólo del pensamiento metafísico y religioso, sino también de la propia filosofía–. Otros hacen una lectura muy diferente, como un intento de llevar a cabo una reorientación fundamental del pensamiento filosófico, indicando con el precepto y el ejemplo cómo proseguir mejor la investigación filosófica. Quienes suscriben la primera lectura de Nietzsche interpretan que sus críticas a sus predecesores y contemporáneos filosóficos se aplican a cualquier intento de abordar esas cuestiones. Toman y construyen algunos de sus pronunciamientos más dramáticamente negativos acerca de la verdad y el co-

nocimiento como indicadores de que creía que sólo podemos producir ficciones y expresiones oportunas (o posiblemente creativas) de nuestras necesidades y deseos, como grupo o como individuos. Le toman pues como un nihilista radical, que busca subvertir la empresa filosófica en su totalidad y reemplazarla por un tipo de pensamiento más afín a la exploración literaria de las posibilidades humanas al servicio de la vida. Quienes lo ven del segundo modo, por otra parte, se toman en serio su interés por encontrar una manera de *superar* el nihilismo que él creía que resultaba de los modos tradicionales de pensar, y, asimismo, su retención de nociones reformuladas de verdad y conocimiento, y su preocupación evidente –sobre todo en sus últimos escritos– por contribuir a la comprehensión de un amplio rango de fenómenos. Este modo de entenderlo, lo mismo que el primero, es objeto de controversia, pero permite una interpretación de sus escritos filosóficamente más fructífera.

No hay duda de que Nietzsche insistió en el carácter *interpretativo* de todo el pensamiento humano y reclamó «nuevos filósofos» que le secundaran en el intento de dar con formas más autoconscientes e intelectualmente responsables de juzgar que superasen las interpretaciones al uso de la vida humana. También estaba muy interesado por el mejor modo de *evaluar* estas cuestiones y por los *valores* por los que los seres humanos viven y pueden vivir mejor. Así, insistió mucho en la necesidad de una *transvaloración* de todos los valores recibidos y de prestar atención a los problemas de la naturaleza, *status* y criterios de los valores y la evaluación. Una forma de investigación que consideró de la mayor utilidad, a ese respecto, es la indagación *genealógica* de las condiciones en las que surgieron los distintos modos de interpretación y evaluación. Sólo es uno de los tipos de investigación que consideró necesarios en ambos casos, no obstante, que meramente prepararía el camino para otros que habrían de aplicarse antes de considerar fundada cualquier conclusión.

Nietzsche destacó además el carácter *relativo* de todo pensamiento y el carácter provisional de todo conocimiento, rechazando la idea de la posibilidad misma de un conocimiento absoluto que trascienda cualquier perspectiva. Sin embargo, como también rechazó la idea de que las cosas (y los valores) tienen una existencia absoluta «por sí mismas», distinta de las relaciones en las que él supone que consiste su realidad, mantuvo que, vistas en la multiplicidad de perspectivas en las que se presentan esas relaciones, las cosas permiten un grado significativo de comprehensión. Su *perspectivismo*, por tanto, no excluye la posibilidad de algún tipo de conocimiento digno de tal nombre, sino que más bien indica cómo concebirlo y alcanzarlo. Su tipo de filosofía, que él denomina *fröhliche Wissenschaft* («gaya ciencia»), procede combinando varios enfoques correspondientes a distintas perspectivas a las distintas cuestiones de las que se ocupa.

Por consiguiente, para Nietzsche no hay «verdad» en el sentido de correspondencia de lo que pensamos o decimos con el «ser» y, *a fortiori*, no hay un «verdadero mundo del ser» con respecto al cual imaginar siquiera esa correspondencia. Tampoco hay «conocimiento» alguno concebido en términos de semejante verdad y realidad ni ningún conocimiento –aun de nosotros mismos y del mundo del que formamos parte– que sea absoluto, independiente de la perspectiva y cierto. Pero la cosa no termina aquí. Hay, por ejemplo, modos de pensar que pueden ofrecer más o menos garantías en relación a los distintos tipos de intereses y prácticas, no sólo en el contexto de la vida social, sino también en nuestro trato con el mundo que nos rodea. La reflexión de Nietzsche sobre la reconceptualización de la verdad y del conocimiento apunta así a una epistemología naturalista que sustituiría a los conceptos de verdad y de conocimiento de sus predecesoras y colmaría el vacío nihilista que parecía dejar su bancarrota. Está además convencido de que podemos comprehender muchas cosas sobre nosotros mismos y el mundo. Nuestra comprehensión puede limitarse al modo en que la vida y el mundo se presentan e intervienen en nuestra experiencia. Pero si son el único tipo de realidad, no hay ya ninguna razón para disociar de ellas las nociones de verdad, de conocimiento y de valor. La cuestión pasa a ser entonces cuál es el mejor modo de interpretar y evaluar lo que encontramos cuando exploramos la vida y el mundo. En sus últimos escritos, Nietzsche dedicó sus mayores esfuerzos a estas tareas de interpretación y «transvaloración».

Al hablar de la muerte de Dios, Nietzsche está pensando no sólo en el abandono de la hipótesis de Dios (que él consideraba completamente «indigna de creencia», deudora en cuanto a su origen y atractivo de la ingenuidad, el error, la necesidad demasiado humana y la ulterior motivación), sino también el rechazo de todo sustituto metafísico. Asimismo, criticó y rechazó los postulados relacionados de «almas» substanciales y «cosas» autocontenidas, considerando que las dos cosas son ficciones ontológicas que se limitan a reflejar abreviaturas lingüístico-conceptuales convenientes (aunque oportunas) para productos, procesos y conjuntos de relaciones funcionalmente unitarios. En lugar de este puñado de categorías e interpretaciones ontológicas tradicionales, concibió el mundo en términos de una interacción de fuerzas sin una estructura o fin último inherentes. Se organiza y reorganiza a sí mismo sin cesar, siguiendo las sucesivas conformaciones de relaciones de poder a las que da lugar la disposición

fundamental que denomina *voluntad de poder*. «Este mundo es voluntad de poder y nada más», escribió, «y vosostros mismos también sois esa voluntad de poder y nada más».

La idea de Nietzsche del *eterno retorno* (o recurrencia eterna) recoge la idea de un mundo sin principio ni fin, en el que las cosas acontecen repetidamente como siempre han sido. Primero introdujo esta idea como una prueba de la capacidad de uno mismo para afirmar su propia vida y el carácter general de la vida en este mundo tal y como es, sin reservas ni cualificaciones, y sin apelar a nada que lo trascienda. Después concibió la idea de que todos los eventos podrían realmente ser eternamente recurrentes siguiendo exactamente la misma secuencia, y experimentó en sus escritos inéditos con argumentos a tal efecto. Pero en general se limitó a los usos menos problemáticos de la idea, que no presuponen su verdad literal en su forma más radical. Sus adornos retóricos y elaboraciones experimentales de esta idea quizá persiguieran hacerla más vívida y compelente, pero la usó principalmente para dibujar su concepción del carácter radicalmente no lineal de los eventos del mundo y su homogeneidad fundamental y proporcionar un modo de contrastar nuestra capacidad para vivir en él. Si somos lo bastante fuertes y bien dispuestos hacia la vida para afirmarla aun en el supuesto de que consista únicamente en la misma secuencia de eventos repetida hasta la eternidad, tenemos lo necesario para sobrevivir y florecer en el tipo de mundo en el que Nietzsche creía que estamos a resultas del desencanto.

Nietzsche construía la naturaleza y existencia humanas de forma *naturalista,* en términos de la voluntad de poder y sus ramificaciones en el establecimiento y expresión del tipo de sistemas complejos de cantidades dinámicas en que consisten los seres humanos. «El espíritu es sólo una palabra para algo referente al cuerpo», hace decir a Zaratustra, y el cuerpo es básicamente una configuración de fuerzas y procesos naturales. Al mismo tiempo, insistía en la importancia de las interacciones e instituciones sociales para el desarrollo de las formas humanas de conciencia y actividad. También destacó la posibilidad de la emergencia de seres humanos excepcionales capaces de una independencia y creatividad susceptibles de elevarles por encima de las leyes humanas. En consecuencia enfatizó la diferencia entre los «hombres superiores» y el «rebaño», y aunque Zaratustra proclamaba que el *Übermensch* (el «superhombre») es «el significado de la tierra», se servía de esta imagen para transmitir el ideal de la superación de lo «demasiado humano» y la «afirmación de la vida» más creativa posible. Lejos de pretender disminuir nuestra humanidad insistiendo en nuestra animalidad, trataba de dirigir nuestros esfuerzos hacia la emergencia de una «humanidad superior» capaz de aceptar la existencia con una justificación y redención humanas, sobre todo a través del enriquecimiento de la vida cultural.

Pese a su frecuente caracterización como nihilista, por tanto, Nietzsche trataba de hecho de contrarrestar y superar el nihilismo que esperaba que sobrevendría a resultas del hundimiento y el abandono de los modos religiosos y metafísicos tradicionales de interpretación y evaluación. Siendo sumamente crítico con éstos, su intención no era oponerse a ellos sin más, puesto que intentaba además sentar la posibilidad de formas de verdad y de conocimiento a las que pudieran aspirar los intérpretes filosóficos de la vida y el mundo, y abrazó un «criterio de valor dionisiaco» en lugar de todos los modos no naturalistas de valoración. Al enunciar su interpretación de la vida y del mundo en términos de su concepción de la voluntad de poder, Nietzsche formuló ese criterio en términos de su interpretación de aquéllos. La única alternativa viable al nihilismo debe basarse en el reconocimiento y afirmación del carácter fundamental del mundo. Esto significa postular como criterio general de valor la consecución de una forma de vida en la que la voluntad de poder como transformación creativa de la existencia alcanza su intensidad y expresión cualitativas más grandes posibles. Esto a su vez le llevó a tomar la «aceptación de la vida» y la creatividad como ideas rectoras de su transvaloración de todos los valores y el desarrollo de una teoría naturalista de los valores.

Este modo de pensar repercute en las ideas de Nietzsche sobre la moralidad. Insistiendo en que las morales, como otros modos tradicionales de valoración, tienen que evaluarse «con la perspectiva de la vida», alegó que muchas de ellas eran contrarias a la afirmación de la vida y reflejaban necesidades demasiado humanas y las debilidades y temores de los grupos y tipos humanos menos favorecidos. Distinguiendo entre la moral del «señor» y la del «esclavo», llegó a la conclusión de que la última se había convertido en el tipo de moral dominante en el mundo moderno. Ve la moral actual como una «moral del rebaño», adecuada a las exigencias y flaquezas de los mediocres que son la norma humana, pero estupidizante y perjudicial para el desarrollo de excepciones potenciales a esa norma. Por consiguiente, llamó la atención sobre los orígenes y funciones de este tipo de moral (como mecanismo e instrumento de control social para la defensa, venganza y afirmación de los débiles frente a los fuertes, actuales o potenciales). Además sugirió que sería deseable una «moral superior» para las excepciones, en la que la oposición de las categorías básicas de «bien y mal» de la «moral del esclavo/rebaño» sería

reemplazada por categorías más afines a la oposición característica de la «moral del señor», con un contenido revisado (o variable) más ajustado a las condiciones y cualidades alcanzables de las formas de vida intensas que esos seres humanos excepcionales pueden alcanzar.

El regusto intensamente creativo de la noción nietzscheana de una «humanidad superior» y la «moral superior» asociada refleja su vínculo con su concepción del arte, al que dio la mayor importancia. El arte es, para Nietzsche, fundamentalmente creativo (más que cognitivo) y sirve para preparar la emergencia de una sensibilidad y modo de vida que refleje las mayores potencialidades de los seres humanos. El arte, como transformación creativa del mundo que nos encontramos (y por ello de nosotros mismos) a pequeña escala y en determinados medios, proporciona un atisbo de una manera de vivir que sería más intensamente vivida de ese modo y constituye un paso hacia su emergencia. Así, el pensamiento maduro de Nietzsche abunda en la idea de las conexiones básicas entre el arte y la justificación de la vida que era el tema central de su primera gran obra, *El origen de la tragedia*.

Véase también **EXISTENCIALISMO, HEGEL, KANT, SCHOPENHAUER.**

RSc

NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU (latín, «Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos»), tesis central del empirismo. Una interpretación débil de este principio afirma que todos los conceptos se adquieren a partir de la experiencia sensorial, que no hay conceptos innatos o a priori. Una interpretación más fuerte añade que todo conocimiento proposicional se deriva de la experiencia sensorial. La interpretación débil fue suscrita por Tomás de Aquino y John Locke, quienes pensaban no obstante que podemos saber que algunas proposiciones son verdaderas en virtud de las relaciones entre los conceptos involucrados en ellas. La interpretación más fuerte fue suscrita por J. S. Mill, quien adujo que aun las proposiciones de la matemática están inductivamente basadas en la experiencia.

Véase también **EMPIRISMO.**

WEM

NIHIL EX NIHILO FIT (latín, «Nada surge de la nada»), principio metafísico intuitivo que en Occidente fue enunciado por primera vez por Parménides y que se considera muchas veces equivalente a la proposición de que nada sucede sin una causa. La creación *ex nihilo* es la producción de Dios del mundo sin una causa material o material, aunque con una causa supernatural, con lo que no violaría el principio.

JLo

NIHILISMO ÉTICO, véase **RELATIVISMO.**

NIHILISMO FILOSÓFICO, véase **NIETZSCHE, NIHILISMO RUSO.**

NIHILISMO RUSO, forma de nihilismo, fenómeno que se dio fundamentalmente en Rusia en la década de 1860, que, frente al nihilismo cultural general que Nietzsche criticaría más tarde (en la década de 1880) como un «callejón sin salida» que devalúa *todos* los valores, se orientaba al futuro y era «instrumental», exhaltaba la posibilidad frente a la actualidad. Los nihilistas rusos incitaban a la «aniquilación» –figurada y literal– del *pasado* y el *presente,* es decir, de los valores sociales y culturales realizados, en nombre del *futuro,* esto es, con vistas a la consecución de valores sociales y culturales aún por realizar. Bakunin, en fecha tan temprana como 1842, había enunciado el tema central del nihilismo: «la negación de lo que existe... en beneficio de un futuro que aún no existe». El ejemplar literario más conocido del nihilismo en Rusia es el personaje de Bazarov de la novela *Padres e hijos* (1862) de Turgueniev. Su portavoz más caracterizado fue Dimitri Pisarev (1840-1868), que compartía con Bazarov el antirromanticismo cultural, el antiidealismo filosófico y la confianza ciega en la capacidad de la ciencia natural para resolver los problemas sociales y morales. Pisarev proclamó: «Es precisamente en la rana [de laboratorio] [...] en donde hay que buscar la salvación del pueblo ruso». También formuló lo que puede servir de manifiesto del nihilismo ruso: «Lo que pueda romperse, hay que romperlo; lo que aguante el golpe es apto para la vida; lo que se quiebre herrumbroso es basura; en cualquier caso, golpea a derecha e izquierda, no hará ni puede hacer daño alguno».

Véase también **FILOSOFÍA RUSA.**

GLK

NIHILISMO SEMÁNTICO, véase **HOLISMO SEMÁNTICO.**

NIRODHA-SAMĀPATTI, conocido también como *samjñā-vedayita-nirodha* (sánscrito, «logro de la cesación»), término usado por los budistas indios para denotar un estado producido por la meditación en el que no ocurren estados mentales de ningún tipo. Lo que cesa en el *nirodha-samāpatti* son todas las operaciones de la mente; y lo que queda, el cuerpo sin mente. Algunos budistas atribuyen a este estado un significado salvífico, asemejándolo así al nirvana. Pero su principal interés filosófico radica en el rompecabezas que suponía para los teóricos budistas: ¿Qué descripción causal puede darse que dé sentido a la reemergencia de los eventos mentales de un continuo en el que nada existe, dada la asunción pambudista de que todos los existentes son momentáneos?

PJG

NIVEL, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

NO ACCIÓN, véase ***WU WEI.***

NO COGNITIVISMO, véase **EMOTIVISMO, ÉTICA.**

NO CONTRADICCIÓN, PRINCIPIO DE, véase **PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN.**

NO ENCARNACIÓN, véase **DESENCARNACIÓN.**

NO EPISTÉMICO, véase **PERCEPCIÓN.**

NO REFLEXIVO, véase **RELACIÓN.**

NO SIMÉTRICO, véase **RELACIÓN.**

NO TRANSITIVO, véase **RELACIÓN.**

NO VIOLENCIA, la renuncia a la violencia en los asuntos personales, sociales o internacionales. A menudo incluye un compromiso (llamado «no violencia activa» o «acción directa no violenta») de oposición activa a la violencia (y normalmente también al mal o a la injusticia) usando medios no violentos.

La no violencia puede renunciar únicamente a la violencia física o simultáneamente a la violencia física y psicológica. Puede representar un compromiso puramente personal o pretender ser también normativa para los demás. Cuando es incondicional –*no violencia activa*– renuncia a la violencia en cualquier circunstancia actual o hipotética. Cuando es condicional –*no violencia condicional*– concede que la violencia puede estar justificada en circunstancias hipotéticas pero la niega en la práctica. Cuando se asume sobre un fundamento moral *(no violencia de principios),* el compromiso pertenece a una ética de la conducta o a una ética de la virtud. En el primer caso, se expresaría presumiblemente como regla o principio moral (por ejemplo, hay que actuar siempre de forma no violenta) de la acción. En el segundo, recomendaría cultivar los rasgos y disposiciones de un carácter no violento (que presumiblemente se expresaría entonces en una acción no violenta). Como principio, la no violencia puede considerarse básica o derivada. Según el caso, su justificación será utilitaria o deontológica.

Cuando se asume sobre principios no morales *(no violencia pragmática),* la no violencia es un medio para alcanzar fines específicos sociales, políticos, económicos u otros, que a su vez tampoco descansan en una base moral. Su justificación depende de su efectividad para esos propósitos limitados más que en que constituya un modo de vivir o una guía para la conducta en general. Al ser una fuente alternativa de poder, puede usarse tanto al servicio del bien como del mal. La acción social no violenta, sea por principios o pragmática, puede incluir la no cooperación, las manifestaciones masivas, las marchas, las huelgas, los boicoteos, y la desobediencia civil –técnicas exploradas detenidamente en los escritos de Gene Sharp–. Emprendida en defensa de toda una nación o Estado, la no violencia es una alternativa a la guerra. Trata de negar a una fuerza de invasión u ocupación la capacidad de alcanzar sus objetivos rehusando la cooperación de la población necesaria para el gobierno efectivo y la acción directa no violenta, incluyendo la desobediencia civil. También puede usarse en contra de una política doméstica opresiva o en nombre de la justicia social. La campaña de Gandhi contra el dominio británico de la India, la resistencia escandinava a la ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial y las acciones de Martin Luther King en favor de los derechos civiles, son ejemplos ilustrativos.

Los orígenes de la no violencia están en el Extremo Oriente, en concreto en el taoísmo y el jainismo. Tiene raíces en el Talmud judío y muchos creen que la implica el Sermón de la Montaña del Nuevo Testamento.

Véase también DESOBEDIENCIA CIVIL, GANDHI, PACIFISMO.

RLH

NOCIÓN, véase **BERKELEY.**

NOCIONES COMUNES, véase **ESTOICISMO.**

NOEMA, véase **HUSSERL, NOÉTICO.**

NOEMATA MORALIA, véase **MORO, TOMÁS.**

NOESIS, véase **HUSSERL.**

NOÉTICO (del griego *noētikos*, de *noētos*, «que percibe»), de o relacionado con la aprehensión por el intelecto. En sentido estricto, el término se refiere a los datos no sensoriales dados a la facultad cognitiva, que descifra su significado inteligible en tanto que distinto de su aprehensión sensible. Oímos una frase pronunciada, pero nos es inteligible cuando los sonidos funcionan como fundamentos para la aprehensión noética.

Para Platón, los objetos de la aprehensión noética *(noetá)* son las Formas *(eide)* con respecto a las cuales los fenómenos sensibles son sólo ocasiones en las que se manifiestan: las Formas en sí mismas trascienden lo sensible y tienen su ser en un dominio diferenciado. Para los pensadores empiristas, como Locke, por ejemplo, no hay, hablando con propiedad, ningún aspecto noético diferenciado, puesto que las «ideas» no son sino tenues impresiones sensoriales. En un sentido lato, sin embargo, puede hablarse de las ideas como independientes de cualquier referencia a impresiones sensoriales

particulares es decir, con independencia de su origen, y en ese caso puede decirse que el significado de una idea es una clase de objetos.

Husserl usa el término para describir el carácter intencional o diádico de la conciencia en general, es decir, incluyendo tanto el conocimiento eidético o categorial como el perceptual. Habla de la correlación de la *noesis* o intención y del *noema* u objeto pretendido de la conciencia. Lo categorial o eidético es el objeto perceptual en tanto que intelectualmente conocido; no constituye un dominio aparte, sino más bien lo que se descifra o hace presente (lo «constituido») cuando el modo de aparición del objeto perceptual es pretendido por una noesis categorial.

Véase también HUSSERL, *NOÛS*.

FJC

NOMBRE LÓGICAMENTE PROPIO, véase **RUSSELL.**

NOMBRES, TEORÍA CAUSAL DE LOS, véase **TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.**

NOMBRES, TEORÍA DESCRIPTIVISTA DE LOS, véase **TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.**

NOMBRES PROPIOS, TEORÍA CAUSAL DE LOS, véase **TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.**

NÓMICO, véase **GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA.**

NOMINALISMO, véase **PROPIEDAD, REALISMO METAFÍSICO.**

NOMINALIZACIÓN, véase **ESTADO DE COSAS.**

***NOMINATUM*,** véase **CONTEXTO OBLICUO.**

NOMOLÓGICO, véase **GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA.**

NOMOLÓGICO, ENUNCIADO, véase **GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA.**

NOMOTÉTICO, véase **WINDELBAND.**

***NON CAUSA PRO CAUSA*,** véase **FALACIA INFORMAL.**

NORMA BÁSICA, también denominada *norma fundamental,* en un sistema legal, consiste en la norma que determina la validez legal de otras normas. El contenido de una norma última de este tipo puede garantizar, por ejemplo, que la normativa elaborada durante una legislatura o por un tribunal sea legalmente válida. La validez de tal norma última no puede ser establecida como un simple hecho social (tal como puede ser el que esa norma sea aceptada por algún grupo dentro de esa sociedad). Más bien, la validez de tal norma básica en un sistema legal debe hallarse presupuesta en la validez de aquellas normas que ésta legitima como leyes. La idea de una norma básica está asociada con la filosofía del derecho de Hans Kelsen.

Véase también JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA DEL DERECHO.

MSM

NOTACIÓN DE BARRA, véase **BARRA DE SHEFFER.**

NOTACIÓN LÓGICA, aquellos símbolos que están destinados a ofrecer formulaciones no ambiguas de los principios y reglas de la lógica deductiva. Este tipo de notación supone cierta regimentación de las palabras, del orden de las palabras, etc., del lenguaje natural. Algunas esquematizaciones se pusieron ya a prueba en épocas tan antiguas como la de Aristóteles, los megáricos, los estoicos, Boecio y los medievales. La visión leibniziana de un lenguaje lógico universal comenzó a ser analizada a lo largo tan sólo de los últimos ciento cincuenta años.

La notación no ha sido aún hoy suficientemente estandarizada, pero es posible apuntar, no obstante, las siguientes variedades de operadores lógicos en el cálculo proposicional y de predicados. Tomando *p, q, r,* etc., como variables proposicionales, o proposiciones, podemos encontrar, en los contextos en que tiene aplicación, la siguiente variedad de operadores (llamados conectivas veritativo-funcionales).

Negación: «$\sim p$», «$\neg p$», «$\bar{p}$», «p'».
Conjunción: «$p \cdot q$», «$p \;\&\; q$», «$p \wedge q$».
Disyunción débil o incluyente: «$p \vee q$».
Disyunción fuerte o excluyente: «$p \dot{\vee} q$», «$p + q$», «$p \underline{\vee} q$».
Condicional material (denominada en ocasiones *implicación material*): «$p \supset q$», «$p \rightarrow q$».
Bicondicional material (denominado en ocasiones *equivalencia material*): «$p \equiv q$», «$p \leftrightarrow q$».

Tomando ahora *x, y, z,* etc. como variables individuales y *F, G, H* como letras de predicado, encontramos que el cálculo de predicados cuenta con dos cuantificadores, uno universal y otro particular:

Cuantificador universal: «$(x)Fx$» $(\forall x)Fx$», «$\bigwedge xFx$».
Cuantificador existencial: «$(Ex)Fx$», «$(\exists x)Fx$», «$\bigvee xFx$».

El principio de formación en todos los esquemas que implican operadores binarios o diádicos (conectivas) es que el operador lógico se ubique entre las variables proposicionales (o constantes proposicionales) que aquél conecta. Pero existe también una notación, la denominada notación po-

laca, basada en una regla de formación que estipula que todos los operadores y no sólo el negador y los cuantificadores se sitúen delante del esquema al cual se aplican. Las siguientes representaciones son una aplicación de esa regla:

Negación: «*NP*».
Conjunción: «*Kpq*».
Disyunción débil o incluyente: «*Apq*».
Disyunción fuerte o excluyente: «*Jpq*».
Condicional: «*Cpq*».
Bicondicional: «*Epq*».
Barra de Sheffer: «*Dpq*».
Cuantificación universal: «*ΠxFx*».
Cuantificación existencial: «*ΣxFx*».

Recordando simplemente que *K, A, J, C, E y D* son functores diádicos siempre se esperará encontrar tras ellos dos símbolos proposicionales, cada uno de los cuales puede ser simple o compuesto, pero sin que sea necesario contar con paréntesis para prevenir la ambigüedad. Por otra parte, esta notación permite apreciar de inmediato de qué tipo es una cierta proposición compuesta dada: todo lo que tenemos que hacer es mirar cuál es el primer operador por la izquierda. Para verlo considérese la siguiente fórmula: «*p* ∨ (*q* ∧ *r*)» es una disyunción de «*p*» con la conjunción «*Kqr*», esto es, «*ApKqr*», mientras que «(*p* ∨ *q*) ∧ *r*» es una conjunción de una disyunción «*Apq*» con «*r*», esto es, «*KApqr*»; «¬*p* ⊃ *q*» se escribiría como *CNpq*, esto es, «si *Np*, entonces *q*», mientras que la negación de todo el condicional «¬ (*p* ⊃ *q*)» se transforma en «*NCpq*». Una tesis lógica, como, por ejemplo, «((*p* ∧ *q*) ⊃ *r*) ⊃ ((*s* ⊃ *p*) ⊃ ((*s* ∧ *q*) ⊃ *r*))» se escribe de forma mucho más concisa como «*CCKpqrCCspCKsqr*». La proposición general «(∀*x*) (*Fx* ⊃ *Gx*)» se escribe como «*ΠxCFxGx*», mientras que una función veritativa entre proposiciones cuantificacionales como «(∀*x*)*Fx* ⊃ (∃*y*)*Gy*» se escribiría «*CΠxFxΣyGy*». Una equivalencia, como, por ejemplo, «(∀*x*)*Fx*≡¬ (∃*x*)¬*Fx*» se convierte en «*EΠxFxNΣxNFx*», etc.

La *notación de puntos* es un modo de construir fórmulas bien formadas más económico, en lo que se refiere a signos de puntuación, que el uso de paréntesis con sus progresivos aumentos del alcance. Sin embargo, siempre es menos económica que la notación polaca, la cual está libre de paréntesis, y asegura la construcción de expresiones bien formadas a partir tan sólo del orden de los operadores lógicos en relación a sus compuestos veritativo funcionales. Se han diseñado varias notaciones de puntos. La convención que se ha adoptado con más frecuencia es la que hace que los signos de puntuación actúen siempre a partir de símbolo de conectiva junto al cual están. Esto es mejor expicarlo con unos ejemplos:

1. «*p* ∨ (*q* ⊃ ¬*r*)» se transforma en «*p* ∨ ·*q* ⊃ ¬*r*».
2. «(*p* ∨ *q*) ⊃ ¬*r*» se transforma en «*p* ∨ *q*· ⊃ ¬*r*.
3. «(*p* ⊃ (*q* ≡ *r*)) ∨ (*p* ∨ *r*)» se transforma en «*p* ⊃· *q* ≡ *r*: ∨ · *p* ∨ *r*».
4. «(¬*p*≡*q*) · (*r*⊃*s*)» se transforma en «¬*p* ≡*q* . *r* ≡ *s*».

Obsérvese que en este último caso la conjunción se emplea como un punto conjuntivo, el cual no se ve acompañado por otros signos de puntuación, aunque en algunos contextos puede ser preciso añadir otros signos de puntuación, por ejemplo, «*p* · ((*q* · *r*) ⊃ *s*), que puede ser reescrita como «*p* : *q* · *r* · ⊃ *s*». El alcance de un grupo de *n* puntos se extiende a un grupo de *n* o más puntos.

5. «¬*p* ≡ [*q* · (*r* ⊃ *s*)]» se convierte en «¬*p*· ≡: *q*·*r* ⊃ *s*».
6. «¬*p* ≡ ((*q* · *r*) ⊃ *s*)» se convierte en «¬*p*· ≡: *q*·*r*· ⊃ *s*».
7. «(¬*p* ≡ (*q* · *r*)) ⊃ *s*» se convierte en «¬*p* ≡ · *q*·*r*: ⊃ *s*».

La notación para las proposiciones modales popularizada por C. I. Lewis consiste en el uso de «◊» para expresar la idea de posibilidad, noción en términos de la cual se definen luego otras nociones modales aléticas. De este modo, si se parte de «◊*p*» para «es *posible* que *p*» se obtiene «¬◊*p*» para «no es posible que *p*» (esto es, «es *imposible* que *p*»), «¬◊¬*p*» para «no es posible que no *p*» (esto es, «es *necesario* que *p*»), y «◊¬*p*» para «es posible que no *p*»). Una vez dada esta noción primitiva de posibilidad, Lewis introdujo la noción de implicación estricta que se representa mediante « ⥽ » y se define como sigue: «*p* ⥽ *q*.=.¬◊ (*p*·¬*q*)». La tradición más reciente juzga conveniente usar el símbolo « », ya sea como un símbolo definido o como uno primitivo para la necesidad. En la notación polaca la letra «M» se suele añadir como signo de posibilidad, siendo la «L» la que representa entonces la necesidad. No hay ningún inconveniente en adoptar esas letras ya que no coinciden con ninguna de las elegidas para los operadores veritativo-funcionales *N, K, A, J, C, E, D.* De este modo podemos expresar de manera simbólica enunciados como «Si *p* es necesario, entonces *p* es posible» en términos de «*CNMNpMp*» o como «*CLpMp*»; «es necesario que todo aquello que es F sea G» como «*NMNΠxCFxGx*» o como «*LΠxCFxGx*»; y «cualquier cosa que sea *F* es necesariamente *G*» como «*ΠxCFxNMNGx*» o como «*ΠxCFxLGx*»; etcétera.

Véase también **Apéndice de símbolos especiales, fórmula bien formada, implicación, lógica modal.**

IBo

NOTUM PER SE (latín, «conocido por sí mismo»), autoevidente. Este término corresponde aproximadamente a «analítico». En la teología tomista, hay dos formas en las que una cosa puede ser autoevidente, *secundum per se* («en sí misma») y *quoad nos* («para nosotros»). La proposición de que Dios existe es autoevidente por sí misma, porque la existencia de Dios es idéntica a su esencia; pero no es autoevidente para nosotros (los humanos), porque los humanos no tienen conocimiento directo de la esencia de Dios. Ver la *Summa theologiae* I, q. 2, a, 1, c de Tomás de Aquino.

Véase también DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, TOMÁS DE AQUINO.

APM

NOÚMENO, véase **KANT.**

NOÛS, término griego para la mente o la facultad de razonar. El *noûs* es el tipo de pensamiento más elevado, el que sería propio de un dios. Denominado a veces «facultad de intuición intelectual», actúa cuando alguien comprende definiciones, conceptos y cualquier otra cosa que se aprehende de una vez por todas. El *noûs* contrasta con otra falcultad intelectual, la *dianoia*. Cuando recorremos los pasos de un argumento, ejercitamos la *dianoia;* tener por cierta la verdad de la conclusión sin un argumento –«verlo», como acaso pudiera hacerlo un dios– es ejercitar el *noûs*. Precisamente qué objetos pudiera aprehender el *noûs* era algo controvertido.

ECH

NOVALIS, seudónimo de Friedrich von Hardenberg (1772-1801), poeta y filósofo alemán del primer romanticismo alemán. Su punto de partida fue la filosofía transcendental de Fichte y su carácter reflexivo; intentó completar la atención de Fichte a la especulación filosófica incluyendo otras formas de experiencia intelectual, como la fe, el amor, la poesía y la religión y mostrar el *status* igualmente autónomo de su existencia. De especial importancia a este respecto es su análisis de la imaginación frente a la razón, de la capacidad poética en tanto que distinta de las facultades razonables. Novalis insiste en una interacción complementaria entre estas dos esferas, en la unión de la filosofía y la poesía. Otro aspecto importante de su especulación se refiere a la relación entre el mundo externo e interno, sujeto y objeto, el ser humano y la naturaleza. Novalis trató de demostrar la correspondencia, e incluso la unidad, entre esos dos dominios y presentar el mundo como un «tropo universal» o una «imagen simbólica» de la mente humana y viceversa. Expresó su filosofía fundamentalmente en fragmentos.

Véase también FICHTE.

EBETH

NOZICK, ROBERT (1938-2002), filósofo y profesor estadounidense, normalmente en la Universidad de Harvard, conocido sobre todo por *Anarchy, State and Utopia* (1974) que defiende la posición libertaria de que sólo un Estado mínimo (limitado a la protección de los derechos) es justo. Nozick argumenta que un Estado mínimo, pero no un Estado más extenso, puede surgir sin violar los derechos. Apoyándose en el *dictum* de Kant de que las personas no pueden ser usadas como meros medios, Nozick dice que los derechos de las personas son inviolables, no importa cuán útiles puedan ser sus violaciones para el Estado. Critica los principios de justicia redistributiva en los que los teóricos basan sus defensas de Estados más extensos, como el principio de utilidad y el principio de Rawls de que los bienes han de distribuirse en beneficio de los menos favorecidos. La aplicación de esos principios requiere la eliminación de los efectos acumulados del libre intercambio, violando así los derechos de propiedad (permanente, hereditaria). La propia teoría de los derechos de Nozick dice que una distribución de propiedades es justa si a las personas sujetas a ella se les reconoce el derecho de poseer lo que tienen. Los derechos de propiedad, a su vez, se clarificarían usando principios de justicia en la adquisición, transferencia y rectificación.

Otras obras de Nozick son *Philosphical Explanations* (1981), *The Examined Life (Meditaciones sobre la vida,* 1989), *The Nature of Rationality (La naturaleza de la racionalidad,* 1993) y *Socratic Puzzles* (1997). Son contribuciones a la teoría de la elección racional, la epistemología, la metafísica, la filosopfía de la mente, la filosofía de la religión y la ética. *Philosophical Explanations* hace dos aportaciones especialmente importantes. La primera es la tesis (fiabilista, causal) de Nozick de que las creencias que constituyen conocimiento tienen que *seguir la pista de la verdad*. Mi creencia de que (por ejemplo) hay un gato encima de la alfombra sigue la pista de la verdad sólo si *a)* no lo creería si no hubiera un gato encima de la alfombra, y *b)* lo creería si lo hubiera. Esta explicación lleva a Nozick a rechazar el principio de que la gente conoce todo lo que cree por deducción a partir de cosas conocidas y a rechazar las versiones del escepticismo basadas en este principio de clausura. La segunda es la teoría de la identidad del sucesor más próximo de Nozick, según la cual la identidad de *A* en un momento posterior puede depender de hechos sobre otras cosas existentes puesto que depende de 1) qué muestra una continuidad con *A* suficientemente estrecha como para ser *A* y 2) qué muestra una continuidad con *A* mayor que cualquier otra cosa existente. El ensayo de 1969 de Nozick «Newcomb's Problem and Two Principles of Choice» es otra contribución importante. Es la pri-

mera discusión del problema de Newcomb, un problema de teoría de la decisión, y presenta varias posiciones prominentes en el debate posterior.

Véase también CLAUSURA, FILOSOFÍA POLÍTICA, PARADOJA DE NEWCOMB, RAWLS.

SL

N-TUPLA, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

N-TUPLA ORDENADA, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

NÚCLEO VIBRÁTIL, véase **HARTLEY.**

NUEVA TEORÍA DE LA REFERENCIA, véase **PUTNAM.**

NUEVO ENIGMA DE LA INDUCCIÓN, véase **PARADOJA DEL VERDUL.**

NUEVO REALISMO, renacimiento a principios del siglo XX, en Inglaterra y los Estados Unidos, de varias formas de realismo como reacción al idealismo dominante heredado del siglo XIX. En los Estados Unidos este renacimiento tomó una forma cooperativa cuando seis filósofos (Ralph Barton Perry, Edwin Holt, William Pepperell Montague, Walter Pitkin, Edward Spaulding y Walter Marvin) publicaron «A Program and First Platform of Six Realists» (1910), al que siguió dos años después el volumen cooperativo *The New Realism,* en el que cada uno de ellos escribió un ensayo. Este volumen dio lugar al nombre «Nuevo Realismo» para esos seis filósofos.

Aunque estaban claramente en desacuerdo a varios respectos, coincidían en otros de estilo filosófico y substancia epistemológica. Procedimentalmente suscribían un enfoque cooperativo y gradual de los problemas filosóficos y estaban constitucionalmente inclinados a análisis detallados que preparasen el camino para posteriores tendencias filosóficas. Sustantivamente, estaban de acuerdo en varias posiciones epistemológicas centrales para la refutación del idealismo.

Entre las doctrinas de la plataforma del Nuevo Realismo estaban el rechazo del carácter fundamental de la epistemología; la tesis de que las entidades investigadas por la lógica, la matemática y la ciencia no son «mentales» en ninguno de los sentidos habituales del término; la tesis de que las cosas conocidas no son el producto de la relación de conocer ni están en ningún sentido fundamental condicionadas por el hecho de ser conocidas, y la tesis de que los objetos conocidos se presentan a la conciencia inmediata y directamente y son independientes de esa relación. El Nuevo Realismo era una versión del realismo directo, que veía la noción de mediación y representación del conocimiento como un gambito de apertura en la resbaladiza pendiente que lleva al idealismo.

Su refutación del idealismo se centraba en señalar la falacia del paso de la perogrullada de que todo objeto de conocimiento es conocido a la afirmación de que su ser consiste en su ser conocido. Que estemos obviamente en el centro de lo que conocemos no implica nada sobre la naturaleza de lo que conocemos. Perry bautizó este hecho como «apuro egocéntrico» y completó esta observación con argumentos en favor de la conclusión de que los objetos de conocimiento son de hecho independientes de la relación de conocer.

El Nuevo Realismo, como versión del realismo directo, tenía como obstáculo conceptual primario «los hechos de la relatividad», es decir, el error, la ilusión, la variación perceptual y la valoración. Dar cuenta de estos fenómenos sin invocar «intermediarios mentales» resultó ser la piedra de toque, y el Nuevo Realismo pronto dio lugar a una segunda empresa cooperativa de otro grupo de filósofos norteamericanos, que dio en llamarse Realismo Crítico.

El término «nuevo realismo» también se usa a veces para los filósofos británicos (destacando de entre ellos Moore y Russell) que tenían el mismo empeño en la refutación del idealismo. Aunque son individualmente más significativos que el grupo norteamericano, el suyo no fue un esfuerzo cooperativo, y por ello el término grupal tiene primariamente un referente norteamericano.

Véase también IDEALISMO, PERCEPCIÓN, REALISMO CRÍTICO.

CFD

NUMENIO DE APAMEA (fl. a mediados del siglo II d.C.), filósofo platónico griego, de tendencia pitagórica. Se sabe muy poco de su vida, fuera de que vivió en Apamea, Siria, pero su importancia filosófica es considerable. Su sistema de los tres niveles de la realidad espiritual –un dios primero (el Dios, el Padre) que es casi suprainteleectual; un dios creador secundario (el demiurgo del *Timeo* de Platón), y un alma del mundo– anticipa en gran medida la de Plotino en el siglo siguiente, aunque por su actitud hacia el mundo físico y la materia era más marcadamente dualista que Plotino. Estaba muy interesado por la sabiduría del Oriente y en la religión comparada. Su obra más importante, de la que nos han llegado fragmentos por Eusebio, es un diálogo, *Sobre el bien,* aunque también escribió una obra polémica *Sobre la divergencia de los académicos con Platón,* que le retrata como un fogoso polemista.

JMD

NÚMERO, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO, CUALIDADES, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

NÚMERO NATURAL, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO, INDUCCIÓN MATEMÁTICA.**

NÚMERO RACIONAL, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO.**

NÚMERO REAL, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO.**

NÚMERO TRANSCENDENTAL, véase **ANÁLISIS MATEMÁTICO.**

NÚMERO TRANSFINITO, en teoría de conjuntos, cardinal infinito o número ordinal.

Véase también PROBLEMA DEL CONTINUO, TEORÍA DE CONJUNTOS.

NÚMEROS, LEY DE LOS GRANDES, véase **TEOREMA DE BERNOULLI.**

NUNG CHIA, véase **HSÜ HSING.**

NUSSBAUM, MARTHA C(RAVEN) (n. 1947), filósofa, estudiosa de los clásicos e intelectual pública estadounidense, con influyentes ideas sobre el bien humano, las emociones y su lugar en el razonamiento práctico y los derechos de mujeres y homosexuales. Después de estudiar filología clásica en Harvard, publicó una edición crítica, con traducción y comentario, del *De motu animalium* (1978). Sus ensayos formulaban ideas que ha seguido articulando: que puede adiestrarse la percepción, que la imaginación es interpretativa y el deseo un modo de alcanzar el bien. Mediante provocadoras lecturas de Platón, Aristóteles, Esquilo, Sófocles y Eurípides *The Fragility of Goodness (La fragilidad del bien,* 1986) argumenta que varios bienes genuinos sucumben a la fortuna, carecen de cualquier medida común y requieren un discernimiento afilado. Los ensayos de *Love's Knowledge* (1990), sobre Proust, Dickens, Beckett y Henry James, entre otros, exploran las implicaciones emocionales de nuestra fragilidad y los particularismos del razonamiento práctico. También atacan la antigua crítica de Platón a los poetas, un argumento que Nussbaum proseguiría años después en sus debates con el juez Richard Posner. *The Therapy of Desire* (1994) disecciona la convicción de los estoicos de que nuestra vulnerabilidad pide una terapia filosófica que extirpe las emociones. Nussbaum mantiene que los estoicos estaban equivocados con respecto al bien y al mismo tiempo adopta y refuerza su tesis de que las emociones expresan juicios –sobre todo en sus Conferencias Gifford de 1993, *Upheavals of Thought.*

En 1987 se produjo un punto de inflexión en la carrera de Nussbaum, cuando se convirtió en consejera a tiempo parcial del Instituto para la Investigación del Desarrollo Económico, instituto patrocinado por las Naciones Unidas. Allí adaptó su descripción aristotélica del bien humano para ayudar a fundamentar el «enfoque de capacidades» que el economista y filósofo Amartya Sen estaba desarrollando para que los gestores de políticas lo usaran para evaluar el bienestar de los individuos. Nussbaum enuncia las capacidades humanas esenciales para llevar una vida buena, integrándolas en un matizado liberalismo de alcance universalista. Esta concepción se ha ramificado: *Poetic Justice (Justicia poética,* 1996) argumenta que su realización legal tiene que evitar el exceso de simplificación que alientan utilitaristas y economistas y en su lugar tiene que buscar un equilibrio entre la generalidad y la imaginación emocionalmente sensible. *Sex and Social Justice* (1998) explora las consecuencias de su doctrina para los problemas de la desigualdad social, los derechos de los homosexuales y la objetivización sexual. *Feminist Internationalism,* sus Conferencias Seeley de 1998, alega que un feminismo internacional efectivo debe defender los derechos, evitar el relativismo y estudiar las tradiciones locales tan de cerca como para advertir su diversidad.

Véase también ARISTÓTELES, EMOCIÓN, ESTÉTICA, ÉTICA DE LA VIRTUD, RAZONAMIENTO PRÁCTICO.

HSR

NYĀYA-VAISHESIKA, una de las escuelas ortodoxas del hinduismo. Mantiene que la tierra, el aire, el fuego y al agua son los cuatro tipos de átomos. El espacio es una substancia y un continente de átomos. Los átomos son imperecederos y eternos, aunque no sus combinaciones. Las propiedades de los compuestos se explican en términos de las propiedades de sus componentes. Hay propiedades emergentes cuya causación no requiere que algo salga de la nada; cuanto hace falta es tener conexiones causales en bruto.

La nyāya es una perspectiva monoteísta y el filósofo nyāya Udana escribió un texto –*Kusmāñjali (Ramillete de flores)* de teología natural–. Esta obra del siglo X es un clásico hindú sobre el tema. Además de las cosas materiales compuestas de átomos, hay personas inmateriales. Cada persona es un yo perdurable y substancial, cuya naturaleza es ser consciente y que es capaz de amor y aversión, de sentir placer y dolor y de elegir; los yos difieren entre sí, aun no encarnados, por ser centros de conciencia diferentes, no sólo por tener biografías transmigratorias distintas. Nyāya Vaishesika es la escuela hindú más afín a la filosofía angloamericana, como evidencian sus estudios sobre la inferencia y la percepción.

Véase también HINDUISMO.

KEY

O

O, PROPOSICIÓN EN, véase **SILOGISMO.**

OAKESHOTT, MICHAEL (1900-1991), filósofo y teórico político. Se educó en Oxford y Alemania. Enseñó primero en Oxford y Cambridge; desde 1951 fue profesor de Ciencia política en la London School of Economics and Political Science. Entre sus obras se cuentan *Experience and its Modes* (1933), *Rationalism in Politics* (1962), *On Human Conduct* (1975) y *On History* (1983).

La errónea reputación general de Oakeshott, basada en *Rationalism in Politics,* es la de un pensador político conservador. *Experience and its Modes* es una obra sistemática en la tradición de Hegel. La experiencia humana lo es exclusivamente de un mundo de ideas, inteligible en la medida en que es coherente. Este mundo se divide en modos (experiencia histórica, científica, práctica y poética), cada uno de los cuales es parcialmente coherente y categorialmente distinto de todos los demás. La filosofía es el intento nunca plenamente logrado de articular la coherencia del mundo de las ideas y el lugar de la experiencia modalmente específica en el todo.

Sus últimas obras examinan los postulados de la experiencia práctica e histórica, sobre todo los de la religión, la moral y la política. Toda conducta en el modo práctico postula la libertad y es una «demostración de inteligencia» de agentes con lenguajes e ideas heredadas adecuadas a la actividad genérica de la autoestima. Algunas conductas persiguen propósitos específicos y ocurren en «asociaciones para una empresa» identificadas por objetivos compartidos por quienes participan en ellas. Las formas más estimables de conducta, ejemplificadas por la «conversación», no obedecen a un propósito semejante y ocurren en «sociedades civiles» bajo las consideraciones puramente «adverbiales» de la moral y la ley. Los «racionalistas» usan ilícitamente la filosofía para dictar normas a la experiencia práctica y subordinar la conducta humana a algún propósito predominante. El logro distintivo de Oakeshott es haber mezclado el idealismo holista con una moral y una política radicales en su afirmación de la individualidad.

Véase también TEORÍA POLÍTICA.

REF

OBIECTUM QUO (latín, «objeto por el que»), en la epistemología medieval y escolástica, el objeto por el que se conoce a un objeto. Ha de entenderse en oposición a *obiectum quod,* que se refiere al objeto conocido. Por ejemplo, cuando una persona sabe lo que es una manzana, la manzana es el *obiectum quod* y su concepto de la manzana es el *obiectum quo*. Esto es, el concepto es instrumental para el conocimiento de la manzana, pero él mismo no es conocido. Los seres humanos necesitan los conceptos para tener conocimiento, porque su conocimiento es receptivo, a diferencia del de Dios que es productivo. (Dios crea lo que conoce.) El conocimiento humano es mediado, el conocimiento divino es inmediato.

Los filósofos escolásticos creen que la distinción entre *obiectum quod* y *obiectum quo* pone de manifiesto la confusión central del idealismo. Según los idealistas, el objeto del conocimiento, es decir, lo que una persona conoce, es una idea. Por contra, los escolásticos mantienen que los idealistas confunden el objeto de conocimiento con los medios que hacen posible el conocimiento humano. Los humanos deben conectarse con el objeto de conocimiento por medio de algo *(obiectum quo),* pero lo que les conecta no es lo mismo que aquello con lo que están conectados.

APM

OBJETIVISMO, véase **OBJETIVISMO ÉTICO.**

OBJETIVISMO ÉTICO, punto de vista según el cual los objetos más básicos de la ética (que pueden ser valores, obligaciones, deberes, recomendaciones, derechos, etc.) existen realmente, o que los hechos acerca de éstos se dan de forma objetiva, de tal modo que los enunciados éticos constituidos por las mismas palabras y considerados por personas distintas afirman los mismos hechos (y de este modo no afectan meramente a los sentimientos del hablante). Decir que un hecho es objetivo, o que algo tiene una existencia objetiva, equivale por lo general a decir que el hecho de darse, o su existencia, no es derivativo del hecho de que se piense que existe. (En la terminología escolástica aún vigente en el siglo XVII, el término «objetivo» tiene un significado aproximadamente contrario a tener el *status* de algo que es solamente un objeto del pensamiento.) En contraste con esto, un hecho, o la existencia de una cosa, es subjetivo si se da, o existe, en el sentido tan sólo de ser pensado como algo

que se da o existe, o como algo que es un postulado conveniente para el hombre desde un punto de vista práctico. Un hecho se da, o un objeto existe, de forma *intersubjetiva* si su reconocimiento está de algún modo ligado a todos los sujetos pensantes (o a todos los sujetos en un cierto grupo), aunque ello no se dé o exista de forma independiente al hecho de pensar acerca de ello. Algunos pensadores opinan que la intersubjetividad es todo lo que propiamente se puede pretender significar cuando se habla de objetividad.

El objetivismo puede ser de tipo naturalista o no naturalista. El objetivismo naturalista cree que los valores, deberes, etc., son fenómenos naturales detectables mediante introspección, percepción e inferencia científica. De este modo, los valores pueden ser identificados con ciertas cualidades empíricas de la experiencia (de cualquiera) o los deberes con ciertos hechos empíricos acerca de los efectos de una acción, por ejemplo, como promover una dificultosa cohesión social. El objetivismo no naturalista (que intenta evitar lo que Moore denomina la *falacia naturalista)* cree que los valores u obligaciones (o cualesquiera otros ítems que sean considerados como los más básicos en la ética) existen independientemente de cualquier creencia acerca de ellos, aunque su existencia no dependa de cualquier hecho ordinario detectable de los anteriores modos, sino que pueda ser revelada a la intuición ética como algo que está en una relación necesaria (aunque no analítica) con los fenómenos naturales.

El «subjetivismo ético» se refiere, por lo general, a aquella doctrina por la cual los enunciados éticos son simples reflejos de los sentimientos del hablante (aunque de un modo un tanto confundente, estos enunciados pueden ser objetivamente verdaderos o falsos). Tal vez habría que interpretarla como la doctrina que afirma que nada es bueno o malo, sino que es el pensamiento lo que le atribuye ese *status*. La teorías actitudinales de la moral, para las cuales estos enunciados expresan, más que reflejan, los sentimientos del hablante, son denominadas también, con independencia de las objeciones de sus proponentes, subjetivismo.

En un uso más popular, un asunto objetivo es uno en el que cabe esperar que todas las personas razonables se muestren de acuerdo, mientras que un asunto es subjetivo si es posible aceptar varias opiniones alternativas como igualmente razonables. Lo que es subjetivo en este sentido puede ser muy bien objetivo en el sentido filosófico discutido más arriba.

Véase también ÉTICA, MOORE, REALISMO MORAL.

TLSS

OBJETO INTENCIONAL, véase **BRENTANO.**

OBJETO PROPOSICIONAL, véase **PROPOSICIÓN.**

OBLIGACIÓN, véase **ÉTICA, LÓGICA DEÓNTICA.**

OBLIGACIÓN POLÍTICA, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

OBLIGACIÓN POSITIVA, véase **OBLIGACIÓN.**

OBLIGACIÓN *PRIMA FACIE*, véase **OBLIGACIÓN, ROSS.**

OBLIGATIONES, estudio de los argumentos inferencialmente ineludibles y sin embargo lógicamente extraños, que los lógicos medievales tardíos usaron para analizar el razonamiento inferencial. En los *Tópicos* VIII. 3, Aristóteles describe la tarea del interpelado en un debate filosófico como la de responder de tal manera que, si tienen que defender lo imposible, la imposibilidad resida en la naturaleza de la posición y no en su defensa lógical. En los *Primeros analíticos* I. 13 Aristóteles argumenta que nada imposible se sigue de lo imposible. Burley, cuya lógica ejemplifica la temprana literatura de *obligationes* del siglo XIV, describió el resultante ejercicio lógico como una contienda entre el interlocutor y el interpelado. El interlocutor debe obligar al interpelado a defender enunciados contradictorios al defender su posición y el interpelado tiene que evitarlo evitando al mismo tiempo defender lo imposible, que puede ser o una posición lógicamente incompatible con la posición defendida o algo imposible por sí mismo. Las paradojas de la disputa inherentes interesaron especialmente a los lógicos escolásticos. Asumiendo que un interpelado haya defendido con éxito su posición, el interlocutor ha de ser capaz de proponer una posición trivial que el interpelado no pueda ni aceptar ni rechazar, dada la verdad de la primera posición defendida con éxito.

Roger Swineshead introdujo una controvertida innovación en el razonamiento de las *obligationes,* rechazada después por Pablo de Venecia. En el estilo tradicional de la obligación, una premisa era pertinente al argumento sólo si se seguía de o era inconsistente con *a)* la proposición defendida o *b)* todas las premisas consecuentes de la primera y anteriores a la premisa en cuestión. Admitiendo cualquier premisa que sea consecuente con o inconsistente únicamente con la proposición defendida, Swineshead eliminó la preocupación por el orden de las oraciones propuestas por el interlocutor, haciendo más difícil la tarea del interpelado.

Véase también ARISTÓTELES, BURLEY, CALCULISTAS DE OXFORD, KILVINGTON, PABLO DE VENECIA.

SEL

OBRAS, JUSTIFICACIÓN POR LAS, véase **REDENCIÓN POR LA FE.**

OBSERVACIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

OBSERVADOR IDEAL, un ser imaginario dotado de diversas cualidades y rasgos cuyas reacciones morales (juicios o actitudes) ante las acciones, las personas y los estados de cosas resultan centrales en ciertas teorías éticas. Hay dos versiones principales de la teoría del observador ideal: *a)* aquella que toma las reacciones de los observadores ideales como un canon para la *corrección* de los juicios morales, y *b)* la que analiza el *significado* de los juicios morales en términos de las reacciones de los observadores ideales.

Las teorías del primer tipo –teorías del observador ideal orientadas a la corrección– sostienen, por ejemplo, que juicios como «Es incorrecto (está mal) que Juan mienta a Paloma sobre la muerte de su padre» son correctos en el caso de que el observador ideal tenga una reacción negativa ante la conducta de Juan. Del mismo modo, «la negativa de Alicia a divulgar información confidencial acerca de su paciente es correcta (buena)» es correcto si cualquier observador ideal hubiera tenido una actitud positiva ante esa acción. Esta versión de la teoría se retrotrae a Adam Smith, a quien se le reconoce habitualmente la introducción en filosofía de la idea de un observador ideal, aunque él mismo usara la expresión de «espectador imparcial» para esa noción. Al considerar la corrección de los juicios morales, Smith escribe: «Esa medida clara y precisa no se puede encontrar en ninguna parte salvo en los sentimientos de simpatía de un espectador imparcial y bien informado» *(A Theory of Moral Sentiments,* 1759).

Las teorías del segundo tipo –las del observador ideal orientadas al significado– consideran el concepto de un observador ideal como parte del mismo significado de los juicios morales ordinarios. De este modo, y según Roderick Firth («Ethical Absolutism and the Ideal Observer», *Philosophy and Phenomenological Research,* 1952), los juicios morales de la forma «*x* es bueno (malo)» significan desde este punto de vista «Todo observador ideal sentiría aprobación (desaprobación) moral hacia *x*», y lo mismo para otros juicios morales (donde la aprobación o rechazo se interpretan como deseos sentidos dotados de la «cualidad de un requerimiento»).

Las diferentes concepciones de un observador ideal resultan de las distintas formas de especificar las cualidades y rasgos que caracterizan a esos seres. La caracterización que hace Smith incluye el estar bien informado y ser imparcial. De todos modos, y de acuerdo con Firth, un observador ideal debe ser omnisciente; debe poder percibirlo todo, esto es, debe ser capaz de imaginar con vivacidad cualesquiera posibles fenómenos o estados de cosas, incluyendo las experiencias y estados subjetivos de otros; ha de ser desinteresado, esto es, no debe tener intereses o deseos que involucren una referencia esencial a cualesquiera individuos o cosas particulares; desapasionado, consistente, y, por lo demás, un ser humano «normal». Las dos versiones de la teoría se enfrentan a una especie de dilema. De una parte, el observador ideal se caracteriza por ser imparcial, desinteresado y normal, y en la medida en que éstos parecen ser términos morales evaluativos, apelarán a las reacciones de un observador ideal (ya sea como un canon de corrección o como un análisis del significado). Por otra parte, si los observadores ideales reciben una caracterización hecha en términos puramente no evaluativos, entonces, y debido a que no hay razón alguna para suponer que tales observadores ideales coincidirán siempre en sus reacciones ante las acciones, personas o estados de cosas, la mayoría de los juicios morales resultarán incorrectos.

Véase también ÉTICA, OBJETIVISMO ÉTICO, RELATIVISMO.

MCT

OBVERSIÓN, tipo de inferencia inmediata que permite transformar proposiciones *A* e *I* categóricas afirmativas en las correspondientes proposiciones *E* y *O* negativas, y las proposiciones *E* y *O* en las correspondientes proposiciones *A* e *I,* conservando en cada caso el orden de los términos del sujeto y el predicado, pero mudando el predicado original en su complementario –es decir, en un término negado–. Por ejemplo, «Todo hombre es mortal»–«Ningún hombre es inmortal», «Algunos estudiantes son felices»–«Algunos estudiantes no son infelices», «Ningún perro es celoso»–«Todos los perros son no celosos», y «Algunos banqueros no son ricos»–«Algunos banqueros no son no ricos».

Véase también CUADRADO DE LAS OPOSICIONES, SILOGISMO.

IBo

OBVIEDAD, véase **AUTOEVIDENCIA.**

OCASIÓN, véase **DETERMINISMO.**

OCASIÓN ACTUAL, véase **WHITEHEAD.**

OCASIONALISMO, teoría de la causación defendida por algunos importantes filósofos cartesianos del siglo XVII, como Johannes Clauberg (1622-1665), Gérard de Cordemoy (1626-1684), Arnold Geulincx (1624-1669), Louis de la Forge (1632-1666) y Nicolas Malebranche (1638-1715). En su versión más radical, el ocasionalismo es la doctrina de que todas las entidades finitas creadas están desprovistas de eficacia causal y de que Dios es el único agente causal verdadero. Los cuerpos no causan

efectos en otros cuerpos ni en las mentes, y las mentes no causan efectos ni en los cuerpos, ni siquiera en sí mismas. Dios es directa, inmediata y únicamente responsable de la producción de todos los fenómenos. Cuando una aguja pincha la piel, el evento físico no es sino la ocasión para que Dios cause el estado mental pertinente (dolor); la volición en el alma de levantar el brazo o pensar algo sólo es una ocasión para que Dios cause que el brazo se eleve o las ideas se presenten en la mente; y el impacto de una bola de billar en otras es una ocasión para que Dios mueva la segunda bola. En los tres contextos –mente/cuerpo, cuerpo/cuerpo y sólo mente– la ubicua actividad causal de Dios procede según ciertas leyes generales, y (salvo los milagros) sólo actúa cuando se dan las condiciones materiales o psíquicas requeridas. Otras formas menos estrictas de ocasionalismo limitan la causación divina (por ejemplo, a mente-cuerpo o a cuerpo-cuerpo). Lejos de ser una solución *ad hoc* al problema mente-cuerpo cartesiano, como a veces se piensa, el ocasionalismo puede defenderse por consideraciones filosóficas generales referentes a la naturaleza de las relaciones causales (consideraciones que aparecen después, modificadas, en Hume), a partir de un análisis del concepto cartesiano de materia y de la necesaria impotencia de la substancia finita y, quizá lo más importante, de premisas teológicas sobre la esencial relación ontológica entre un Dios omnipotente y el mundo creado cuya existencia sustenta. El ocasionalismo puede considerarse también un modo de proporcionar un fundamento metafísico a las explicaciones de la filosofía natural mecanicista. Los ocasionalistas están diciendo que el movimiento debe fundarse en último término en algo más que la extensión inerte, pasiva, de los cuerpos cartesianos (despojados de las formas substanciales de los escolásticos); necesita un fundamento causal en un poder activo. Pero si los cuerpos consisten en la mera extensión, la fuerza motivadora no puede ser una propiedad inherente de los cuerpos. Los ocasionalistas identifican así esa fuerza con la voluntad de Dios. Así, se limitan a extraer las consecuencias de la propia metafísica cartesiana de la materia y el movimiento.

Véase también Cordemoy, Geulincx, Leibniz, Malebranche.

SN

Occam, Guillermo de, véase **Ockham.**

Ockham, Guillermo de *(ca.* 1285-1347), se escribe también «Occam», conocido como el Doctor Sutilísimo; filósofo escolástico inglés, conocido por igual por ser el padre del nominalismo y por su papel en la discusión sobre la pobreza de los franciscanos con el papa Juan XXII. Nacido probablemente en el pueblo de Ockham, cerca de Londres, Guillermo de Ockham entró en la orden franciscana a temprana edad y estudió en Oxford, alcanzando el grado de *baccalarius formatus*. Su brillante pero controvertida carrera se vio interrumpida cuando John Lutterell, antiguo canciller de la Universidad de Oxford, presentó al papa una lista de 56 presuntas herejías extraídas de los escritos de Ockham. La comisión papal las estudió durante dos años, concluyendo que 51 eran censurables, aunque ninguna fue formalmente condenada. Mientras tanto en Aviñón, Ockham buscaba anteriores concesiones papales a los franciscanos referentes a la pobreza colectiva, llegando a la conclusión de que Juan XXII contradecía a sus predecesores y por tanto no era un «verdadero papa». Después de poner estos cargos por escrito, Ockham se trasladó con Miguel de Cesena, entonces ministro general de la orden, primero a Pisa y después a Múnich, donde vivió hasta su muerte, escribiendo varios tratados sobre la relaciones Iglesia-Estado. Aunque sus diferencias con sus eminentes predecesores combinadas con sus dificultades eclesiásticas le han valido una notoriedad injusta, el pensamiento de Ockham es, siguiendo criterios comúnmente aceptados, filosófica y teológicamente conservador.

En muchas cuestiones metafísicas, Ockham pretende ser el genuino intérprete de Aristóteles. Cuando rechaza la doctrina de que los universales son cosas reales y no nombres o conceptos como «el error más grave de la filosofía», Ockham no sólo está rechazando el platonismo, sino también las doctrinas «realistas modernas», conforme a las cuales las naturalezas tienen un doble modo de existencia y son universales en el intelecto y numéricamente múltiples en los particulares. Argumenta que cuanto es real es individual y particular, en tanto que la universalidad es una propiedad que sólo conviene a los nombres en virtud de sus relaciones de significado. Como Ockham entiende que los nombres primarios son mentales (es decir, conceptos naturalmente significativos), el mejor modo de clasificar su propia teoría de los universales es considerarla una forma de *conceptualismo*.

Ockham rechaza el atomismo y defiende el hilemorfismo aristotélico en física y metafísica, completándolo con su distinción entre formas substanciales y accidentales. Sin embargo, se opone a la tendencia reificante de los «modernos» (adversarios contemporáneos anónimos), que postulaban un tipo distinto de cosa *(res)* para cada una de las 10 categorías aristotélicas; alega que –desde un punto de vista puramente filosófico– es indefendible postular algo distinto de las substancias y cualidades particulares. Ockham siguió a la escuela franciscana al reconocer una pluralidad de formas substanciales en los seres vivos (en los humanos, las for-

mas de corporeidad, espíritu sensorial y espíritu intelectual), aunque disentía de Duns Escoto al postular una distinción real, no formal, entre ellas.

Aristóteles había ido más allá de las correlaciones regulares de la naturaleza al postular substancias-cosa y accidentes-cosa como entidades explicativas primitivas que son o dan lugar esencialmente a capacidades *(virtus)* que producen esas regularidades; análogamente, Ockham distingue la causalidad eficiente hablando con propiedad de la causalidad *sine qua non*, dependiendo de si la correlación entre los *A* y los *B* es producida por la capacidad de *A* o por la voluntad de otro, y niega explícitamente la existencia de cualquier causalidad *sine qua non* en la naturaleza. Además, Ockham insiste, al modo aristotélico, en que las substancias –y accidentes– naturales creadas son esencialmente las capacidades causales que están en ellas y por sí mismas y por consiguiente con independencia de sus relaciones con cualquier otra cosa. Por tanto, ni siquiera Dios puede hacer naturalmente del calor algo que enfríe. Sin embargo, aunque Dios no puede cambiar, comparte con las cosas creadas la capacidad de obstruir esas capacidades productivas «aristotélicas» y de impedir su normal operación. El conceptualismo nominalista de Ockham sobre los universales no le impide suscribir el principio de uniformidad de la naturaleza, puesto que defiende que las naturalezas individuales son capacidades y por ello que las cosas coespecíficas son capacidades máximamente semejantes. También es convencional cuando apela a otros principios causales a priori: «Todo lo que está en movimiento es movido por otra cosa», «El ser no puede resultar del no ser», «Cuanto es producido por algo es realmente conservado por algo mientras existe». Incluso reconoce un tipo de conexión necesaria entre las causas y los efectos creados –por ejemplo, mientras que Dios sólo puede actuar para producir un efecto creado, un efecto creado particular no puede tener en su lugar como causa creada otra de la misma especie–. La principal innovación de Ockham en el terreno de la causalidad es su ataque a la distinción de Duns Escoto entre los órdenes «esencial» y «accidental» y la tesis opuesta de que toda causa eficiente genuina es causa inmediata de sus efectos.

Ockham es un fiabilista aristotélico en epistemología: da por sentado que las facultades cognitivas humanas (los sentidos y el intelecto) funcionan correctamente siempre o casi siempre. Ockham infiere que puesto que tenemos un conocimiento cierto tanto de cosas materiales como acerca de nuestros propios actos mentales, tiene que haber un tipo distintivo de actos de conciencia (cogniciones intuitivas) que sea la capacidad de producir tales juicios evidentes. Ockham es pragmático tanto acerca de la perturbación de las funciones cognitivas humanas por obstáculos creados (como las ilusiones de los sentidos) como de la capacidad divina para intervenir de distintos modos. Tales hechos no comportan consecuencias escépticas para Ockham porque define la certeza en términos de libertad con respecto a la duda y el error *actual* y no con respecto a la *posibilidad lógica, metafísica o natural* de error. En teoría de la acción, Ockham defiende la libertad de indiferencia o contingencia para todos los seres racionales, creados o divinos. Ockham comparte la concepción de la libertad de Duns Escoto como una capacidad autodeterminante para los opuestos, pero no su reticencia por los modelos causales. Así, Ockham admite que *a)* los actos no libres de la voluntad pueden ser necesitados o por la misma naturaleza del agente o por otros actos o por una causa externa, y que *b)* las causas eficientes de los actos libres pueden incluir tanto las cogniciones intelectuales y sensoriales de los agentes como la propia voluntad. Aunque reconoce tendencias motivacionales innatas en el agente humano –por ejemplo, la inclinación abuscar el placer sensorial y evitar el dolor, la *affectio commodi* (tendencia a buscar el propio beneficio) y la *affectio iustitiae* (inclinación a amar las cosas por su propio valor intrínseco)– niega que limiten el alcance de la voluntad. Ockham, por tanto, va más allá de Duns Escoto al asignar a la voluntad la capacidad, con respecto a cualquier opción, de quererla *(velle)*, aborrecerla *(nolle)* o no actuar en absoluto. En concreto, Ockham concluye que la voluntad puede ser voluntad contraria *(nolle)* al bien, sea por ignorancia sea por perversión –por odio a Dios o por una voluntad contraria a la propia felicidad, el bien general, el goce de una visión clara de Dios, o su propio fin último–. La voluntad también puede querer *(velle)* el mal –lo opuesto de lo que dicta la recta razón, actos injustos *qua* injustos, deshonestos y contrarios a la recta razón, y el mal bajo el aspecto del mal.

Ockham suscribe la división tradicional de la ciencia moral en moral no positiva o ética, que dirige los actos con independencia de cualquier precepto de una autoridad superior y extrae sus principios de la razón y la experiencia, y moral positiva, que trata con leyes que nos obligan a perseguir o evitar cosas, no porque sean buenas o malas por sí mismas, sino porque algún superior legítimo lo ordena. La idea de que Ockham acepta una teoría de la ética basada directamente en los mandamientos divinos descansa en una confusión y una mala interpretación. Más bien, en el dominio de la moral no positiva, Ockham postula lo que podría llamarse una «teoría matizada de la recta razón», que comienza con el ideal aristotélico del autogobierno racional, según el cual la acción moralmente vir-

tuosa supone la coordinación libre por parte del agente de la elección y la recta razón. Observa entonces que una recta razón adecuadamente informada dictaminaría que Dios, como bien infinito, ha de ser amado sobre todas las cosas y por sí mismo y que ese amor ha de ser expresado por el esfuerzo de agradarle de todas las maneras (entre otras cosas, obedeciendo todas sus órdenes). Así, si la recta razón es la norma primaria de la ética, los mandamientos de Dios constituyen una norma secundaria, derivada. De nuevo, Ockham se desentiende por completo de la *posibilidad lógica,* proviniente de la libertad divina de indiferencia, de que esas normas gemelas entren en conflicto (así, si Dios nos mandase actuar contra la recta razón); para él su congruencia *de facto* basta para la vida moral. En el terreno del mérito y demérito soteriológicos (una rama de la moral positiva), las cosas son a la inversa: la voluntad divina es la norma primaria; sin embargo, como Dios incluye seguir los dictados de la recta razón entre los criterios de la aceptación divina (dando con ello un significado eterno a la vida moral), la recta razón se convierte aquí en una norma secundaria y derivada.

Véase también ARISTÓTELES, DUNS ESCOTO, ÉTICA DE LOS MANDAMIENTOS DIVINOS.

MMA

OCULTA, VARIABLE, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUÁNTICA.**

OCURRENCIA REFERENCIAL, véase **CUANTIFICACIÓN EXTERNA.**

OCURRENTE, véase **DISPOSICIÓN.**

OLIGARQUÍA, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

OLIMPIODORO, véase **NEOPLATONISMO.**

OLIVI, PEDRO JUAN *(ca.* 1247-1298), filósofo-teólogo francés; sus opiniones sobre la teoría y la práctica de la pobreza franciscana llevaron a una larga serie de investigaciones sobre su ortodoxia. La inclinación de Olivi por la humildad, además del recelo que suscitaba, le impideron convertirse en profesor de teología en París. Después de 1285, fue efectivamente reivindicado y se le permitió enseñar en Florencia y Montpellier. Pero tras su muerte, probablemente en parte porque sus restos fueron venerados y sus opiniones defendidas por los espirituales franciscanos, volvió a examinarse su ortodoxia. El concilio de Viena (1311-1312) condenó tres postulados no relacionados entre sí asociados con Olivi. Finalmente, en 1326, el papa Juan XXII condenó una serie de afirmaciones basadas en el comentario de Olivi al Apocalipsis.

Olivi se consideraba ante todo un teólogo y escribió copiosos comentarios bíblicos. Su filosofía de la historia estaba influida por Joaquín de Fiore. Sus opiniones sobre la pobreza inspiraron al líder del movimiento de reforma contemplativa franciscana, san Bernardino de Siena. Además de por sus opiniones sobre la pobreza, Olivi es conocido por su independencia filosófica de Aristóteles, a quien condenaba por materialista. En contra de la teoría de la antiperístasis de Aristóteles, Olivi defendió una teoría del ímpetu. Atacó las opiniones ortodoxas sobre las categorías aristotélicas. Se creyó que su ataque a la categoría de relación tenía consecuencias peligrosas para la teología trinitaria. La teoría de la cantidad de Ockham es en parte una defensa de las tesis de Olivi. Olivi criticó tanto las tesis agustinianas como las aristotélicas; abandonó las teorías de la razón seminal y la iluminación divina. También presentó objeciones al postulado de una especie sensible y una especie inteligible impresas, afirmando que sólo el espíritu, y no los objetos perceptuales, desempeña un papel activo en la percepción. Aunque sus opiniones filosóficas eran atrevidas, las presentó tentativamente.

Era voluntarista y como tal hacía hincapié en la importancia de la voluntad. Afirmaba que ningún acto de comprensión es posible en ausencia de un acto de voluntad. Formuló un argumento experiencial importante en favor de la libertad de la voluntad.

Sus tratados sobre los contratos revelan una sofisticada comprensión de la economía. Su tratado sobre la pobreza evangélica incluye la primera defensa de una teoría de la infalibilidad papal.

RW

OMEGA, última letra del alfabeto griego (ω). Siguiendo a Cantor (1845-1911), en su grafía minúscula se usa como nombre propio del primer número ordinal infinito, que es el ordinal del orden natural del conjunto de los ordinales finitos. Por extensión, se usa también como nombre propio del propio conjunto de los ordinales finitos o incluso del conjunto de los números naturales. Siguiendo a Gödel (1906-1978), se usa como prefijo en los nombres de varias propiedades lógicas de conjuntos de enunciados, entre las que destacan la omega-completitud y la omega-consistencia.

Omega-completitud. En su acepción original, debida a Tarski (1901-1983), es una propiedad sintáctica de conjuntos de enunciados del lenguaje de una aritmética formal, que dispone del símbolo «0» para el número cero y de un símbolo «s» para la llamada *función sucesor,* de modo que cada número natural es nombrado por una expresión, llamada «numeral», de la serie: «0», «s0», «ss0», etc. Se dice que un conjunto de enunciados es omega-completo cuando si de él se siguen (deductivamen-

te) todas las instancias particulares de un enunciado universal, entonces también se sigue ese enunciado universal. En este contexto, como de costumbre, de cualquier enunciado universal «Para todo *n*, *n* es *P*» se siguen todas y cada una de sus instancias particulares: «0 es *P*», «s0 es *P*», «ss0 es *P*» etc. Sin embargo, como saben los lógicos por lo menos desde la Edad Media, la conversa no es verdadera –es decir, en general no se cumple que un enunciado universal sea deducible del conjunto de sus instancias particulares–. Por ello, no ha de esperarse la omega-completitud salvo de conjuntos excepcionales. El conjunto de todos los enunciados verdaderos de la aritmética es uno de esos conjuntos excepcionales; la razón hay que buscarla en el hecho semántico de que todo enunciado universal (esté o no en la aritmética) es materialmente equivalente al conjunto de todas sus instancias particulares. Cuando un conjunto de enunciados no es omega-completo, se dice que es omega-incompleto. La existencia de conjuntos de enunciados omega-incompletos es un fenómeno que está en el núcleo del resultado de incompletitud de Gödel de 1931, que muestra que todo conjunto «efectivo» de axiomas de la aritmética es omega-incompleto y, así, entre sus teoremas están todas las instancias particulares de un enunciado universal que no es un teorema. Aunque éste es un hecho notable, la existencia de conjuntos omega-incompletos por sí misma no es nada llamativa, como se ha sugerido antes. De hecho, el conjunto vacío y, equivalentemente, el conjunto de todas las tautologías son omega-incompletos, porque de ellos se siguen todas las instancias particulares de un enunciado formal no tautológico, llamado aquí *FS*, que expresa la proposición de que todo número distinto de 0 es un sucesor.

Omega-consistencia. Un conjunto es omega-consistente si de él no se sigue la negación de un enunciado universal cuando sí se siguen todas sus instancias. Un conjunto que no es omega-consistente es omega-inconsistente. La omega-consistencia, naturalmente, implica la consistencia en su sentido usual. Es fácil, no obstante, encontrar conjuntos que son consistentes y no omega-consistentes –por ejemplo, el conjunto cuyo único elemento es la negación del enunciado *FS* mencionado antes–. En correspondencia con las propiedaes sintácticas que acaban de mencionarse, hay propiedades semánticas análogas cuyas definiciones se obtienen sustituyendo «se sigue (deductivamente)» por «es implicado (semánticamente)».

La letra griega omega y su nombre castellano tienen muchos otros usos en la lógica moderna. Carnap (1891-1970) introdujo una regla no efectiva, no lógica, a la que llamó *regla omega*, para «inferir» un enunciado universal de sus instancias particulares; la adición de la regla omega a una axiomatización estándar de la aritmética produce una axiomatización completa pero no efectiva. Una lógica omega-valuada es una lógica multivaluada cuyo conjunto de valores de verdad es o es del mismo tamaño que el conjunto de los números naturales.

Véase también **COMPLETITUD, CONSISTENCIA, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.**

JCOR

OMEGA, TIPO DE ORDEN, véase **TIPO DE ORDEN OMEGA.**

OMEGA-COMPLETO, véase **COMPLETITUD, LÓGICA FORMAL, OMEGA.**

OMEGA-CONSISTENTE, véase **LÓGICA FORMAL, OMEGA.**

OMEGA-VALUADO, véase **OMEGA.**

OMNIBENEVOLENCIA, véase **ATRIBUTOS DIVINOS.**

OMNIPOTENCIA, véase **ATRIBUTOS DIVINOS, PARADOJAS DE LA OMNIPOTENCIA.**

OMNIPOTENCIA, PARADOJAS DE LA, véase **PARADOJAS DE LA OMNIPOTENCIA.**

OMNISCIENCIA, véase **ACCESO PRIVILEGIADO, ATRIBUTOS DIVINOS.**

OMNISCIENCIA LÓGICA, véase **ATRIBUTOS DIVINOS.**

ONTOLOGÍA, véase **METAFÍSICA.**

ONTOLOGISMO, véase **GIOBERTI.**

ONTOTEOLOGÍA, véase **DERRIDA.**

OPACIDAD, véase **CUANTIFICACIÓN EXTERNA REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.**

OPACIDAD PROPOSICIONAL, fallo por el que una cláusula no expresa una proposición concreta (debido sobre todo a la ocurrencia de pronombres o demostrativos). Si tener una creencia sobre un individuo supone una relación con una proposición, y si una parte de la proposición es un modo de representar a ese individuo, entonces las caracterizaciones de creencias que no indican la manera en que el creyente se representa a ese individuo pueden calificarse de *proposicionalmente opacas.* No muestran la totalidad de los elementos proposicionales. Por ejemplo, «El profesor de clarinete de mi hijo cree que (él) debería probar los timbales» sería proposicionalmente opaco porque no indica cómo se repre-

senta a Juan el profesor de mi hijo Juan, es decir, como su alumno, mi hijo, el chico que está tocando, etc. Esta caracterización del ejemplo no es apropiada si las proposiciones son como Russell las concebía, y a veces contienen a los individuos mismos como constituyentes, porque entonces se habría hecho referencia al componente proposicional (Juan).

En general, la caracterización de una actitud proposicional es proposicionalmente opaca si las expresiones de la cláusula subordinada no se refieren a los constituyentes proposicionales. Es proposicionalmente transparente si las expresiones de la cláusula subordinada sí se refieren a ellos. Como regla, los contextos referencialmente opacos se usan en atribuciones proposicionalmente transparentes si el referente de un término es distinto del correspondiente constituyente proposicional.

Véase también CONOCIMIENTO *DE RE*, *DE DICTO*, PROPOSICIÓN, REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.

TM

OPACIDAD REFERENCIAL, véase REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.

OPERACIONALISMO, programa de filosofía de la ciencia que se propone interpretar los conceptos científicos por medio de procedimientos experimentales y resultados observacionales. P. W. Bridgman introdujo la terminología cuando exigió que los conceptos teóricos se identificasen con las operaciones usadas para medirlos. El criterio de significado cognitivo del positivismo lógico incorporó la idea: el operacionalismo de Bridgman fue asimilado a la exigencia positivista de que los términos teóricos *T* sean *definidos explícitamente* por medio de (sean lógicamente equivalentes a) condiciones directamente observables *O*. Las definiciones explícitas no permitían acomodar procedimientos de medida alternativos para un mismo concepto y por ello fueron reemplazados por *oraciones reductivas* que daban una definición parcial de los conceptos individuales en términos observacionales por medio de oraciones como «En circunstancias observables *C*, *x* es *T* si y sólo si *O*». Después el requisito se debilitó permitiendo que conjuntos de conceptos teóricos fueran definidos parcialmente por medio de *sistemas interpretativos* que especificaban efectos observables colectivos de los conceptos más que efectos propios de conceptos individuales.

Estas nociones de significado cognitivo fueron incorporadas en diversos conductismos, aunque los científicos rara vez usan el término «definición operacional» en el sentido de Bridgman o en el de definición explícita: las *variables intervinientes* son conceptos teóricos definidos mediante oraciones reductivas y los constructos hipotéticos son definibles por sistemas interpretativos pero no por oraciones reductivas. En contextos científicos suele llamarse *variables dependientes o independientes* a los términos observables.

Cuando, como sucede en la ciencia, los conceptos de las aserciones teóricas sólo están parcialmente definidos, las consecuencias observacionales no agotan su contenido, y así los datos observacionales *subdeterminan* la verdad de esas aserciones, en el sentido puede haber más de una aserción teórica compatible con datos observacionales máximos.

Véase también CONDUCTISMO, ORACIÓN REDUCTIVA, REDUCCIÓN, TÉRMINO TEÓRICO.

FS

OPERADOR, conectiva sentencial unaria; es decir, expresión que puede prefijarse a una oración abierta o cerrada para producir, respectivamente, una nueva oración abierta o cerrada. Así «no es el caso que» es un operador (veritativo-funcional). Los operadores más exhaustivamente investigados son los intensionales. Un operador intensional *O,* al prefijarse a una oración abierta o cerrada *E,* produce una nueva oración abierta o cerrada *OE,* cuya extensión está determinada no por la extensión de *E* sino por alguna otra propiedad de *E,* que varía con la elección de *O*. Por ejemplo, la extensión de una oración cerrada *A* es su valor de verdad, pero si se le prefija el operador modal «es necesario que», la extensión de la oración resultante depende de si la extensión de *A* le pertenece necesaria o contingentemente. *E*sta propiedad de *A* suele modelarse asignándole un subconjunto *X* de un dominio de mundos posibles *W*. Si *X* = *W* entonces «es necesario que *A*» es verdadera, pero si *X* es un subconjunto propio de *W*, es falsa. Otro ejemplo recurre al operador epistémico «es plausible que». Puesto que una oración verdadera puede ser plausible o implausible, el valor de verdad de «es plausible que *A*» no queda fijado por el valor de verdad de *A,* sino más bien por el conjunto de evidencias que apoyan *A* con respecto a un pensador dado en un contexto dado. También puede modelarse usando mundos posibles, estipulando, para cada mundo, qué mundos, si hay alguno en absoluto, son plausibles con respecto a él. El tópico de los operadores intensionales es controvertido, e incluso puede discutirse si los ejemplos corrientes son realmente operadores en el nivel de la forma lógica. Por ejemplo, puede alegarse que cuando se analiza «es necesario que», resulta ser un cuantificador universal sobre mundos posibles, o un predicado de expresiones. En el primer caso, en lugar de «es necesario que *A*» escribiríamos «para todo mundo posible *w*, *A(w)*», y en el segundo, «*A* es necesariamente verdadera».

Véase también LÓGICA INTENSIONAL, LÓGICA MODAL, MUNDOS POSIBLES.

GFO

OPERADOR, ALCANCE DE UN, véase **AMBIGÜEDAD.**

OPERADOR DE EXCLAMACIÓN, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

OPERADOR DEÓNTICO, véase **LÓGICA DEÓNTICA.**

OPERADOR PROPOSICIONAL, véase **CONECTIVA SENTENCIAL.**

OPERADOR SENTENCIAL, véase **CONECTIVA SENTENCIAL.**

ÓPTIMO DE PARETO, véase **EFICIENCIA DE PARETO.**

ORACIÓN ABIERTA, véase **FÓRMULA ABIERTA.**

ORACIÓN BÁSICA, véase **FUNDACIONALISMO.**

ORACIÓN REDUCTIVA, para un predicado dado Q_3 de puntos espaciotemporales de un lenguaje de primer orden, cualquier oración universal S_1 de la forma: $(\forall x)$ $(Q_1x \supset (Q_2x \supset Q_3x))$, siempre que los predicados Q_1 y Q_2 puedan aplicarse consistentemente a los mismos puntos espaciotemporales. Si S_1 es de la forma descrita y S_2 la forma $(\forall x)$ $(Q_4x \supset (Q_5x \supset \neg Q_6x))$ y o bien S_1 es una oración reductiva para Q_3 o bien S_2 es una oración reductiva para $\neg Q_3$, entonces el par $\{S_1, S_2\}$ es un par de reducción para Q_3. Si $Q_1 = Q_4$ y $Q_2 = \neg Q_5$, la conjunción de S_1 y S_2 equivale a una oración reductiva bilateral para Q_3 de la forma $(\forall x)$ $(Q_1x \supset (Q_2x \equiv Q_3x))$.

Estos conceptos fueron introducidos por Carnap en «Testability and Meaning» («Contrastación y significado»), *Philosophy of Science* (1936-1937), para modificar el criterio verificacionista de significado, reformulándolo como una condición de confirmabilidad, que permitiera la introducción de términos en el discurso científico, significado por medio de cadenas de pares de reducción y no por definición. El incentivo para esta modificación parece haber sido acomodar el uso de predicados disposicionales en el discurso científico. Carnap propuso explicar un predicado disposicional Q_3 mediante oraciones reductivas bilaterales para Q_3. Una característica importante aunque controvertida del enfoque de Carnap es que evita apelar a condicionales no extensionales para explicar los predicados disposicionales.

Véase también CARNAP, REDUCCIÓN, VERIFICACIONISMO.

IL

***ORATIO OBLIQUA*,** véase **DISCURSO INDIRECTO.**

ORDEN, nivel de una lógica determinado por el tipo de entidades sobre el que fluctúan las variables libres de esa lógica. Las entidades del tipo más bajo, normalmente llamado tipo 0, se conocen como individuos, y las entidades de tipos superiores se construyen a partir de las entidades de tipos inferiores. Por ejemplo, las entidades de tipo 1 son *a)* funciones de individuos o *n*-tuplas de individuos a individuos, y *b)* relaciones *n*-arias entre individuos. La lógica de primer orden es la lógica cuyas variables fluctúan sobre individuos, y un modelo para la lógica de primer orden incluye un dominio de individuos. Las restantes lógicas son conocidas como lógicas de orden superior, y la primera de ellas es la lógica de segundo orden, en la que hay variables que fluctúan sobre entidades de tipo 1. En un modelo de la lógica de segundo orden, el dominio de primer orden determina al dominio de segundo orden. Para que cada oración tenga un valor definido, sólo se admiten funciones totalmente definidas en el rango de las variables de funciones de segundo orden, de manera que esas variables fluctúan sobre colecciones de funciones totales de *n*-tuplas de individuos a individuos, para cada valor de *n*. Las variables predicativas de segundo orden fluctúan sobre todos los subconjuntos de *n*-tuplas de individuos. Así, si *D* es el dominio de individuos de un modelo, las entidades de tipo 1 son la unión de los conjuntos $\{X: \exists n: X \subseteq D^n \times D\}$, $\{X: \exists n: X \subseteq D^n\}$. Los cuantificadores pueden ligar variables de segundo orden y están sometidos a reglas de introducción y eliminación. Así, mientras en la lógica de primer orden puede inferirse «Alguien es sabio», «$(\exists x)Wx$», de «Sócrates es sabio», «*Ws*», en la lógica de segundo orden también puede inferirse «Hay algo que Sócrates es», «$(\exists X)Xs$». El paso de la lógica de primer orden a la de segundo orden se itera: en general, las entidades de tipo *n* son el dominio de las variables de orden $n + 1$ en la lógica de orden $n + 1$-ésimo, y la jerarquía en su conjunto se conoce como teoría de tipos.

Véase también TEORÍA DE TIPOS.

GFO

ORDEN ARQUIMEDEANO, véase **ORDEN LÉXICO.**

ORDEN LÉXICO, llamado también orden lexicográfico. Método por el cual, dado un conjunto finito y ordenado de símbolos, como, por ejemplo, el formado por las letras del alfabeto, es posible ordenar todas las *secuencias* finitas formadas por esos símbolos. Todas las secuencias finitas de letras, por ejemplo, pueden ser ordenadas como sigue: primero ofrézcase una lista de todas las letras en orden alfabético; una vez hecho esto, ofrézcase una lista de todos los pares de letras en el orden expresado mediante *aa, ab,... az; ba... bz;... za... zz.* Aquí los pares se agrupan y ordenan en primer lugar de acuerdo con la primera letra del par, y entonces dentro de cada uno de

esos grupos se ordenan de acuerdo con la segunda letra del par. Las secuencias de tres letras, de cuatro letras, y así sucesivamente, se ordenan de forma similar. De este modo es posible ofrecer una lista de todas las secuencias de *n* letras, para cualquier *n*.

El orden léxico difiere del orden alfabético, aunque hace uso de él, debido a que todas las secuencias de *n* letras vienen antes que las secuencias de *n + 1* letras; así, *zzt* vendrá antes que *aaab*. Uno de los usos del orden léxico consiste en mostrar que el conjunto de todas las secuencias finitas de símbolos, y de ahí el conjunto de todas las palabras, es, a lo sumo enumerablemente infinito.

Véase también INFINITUD.

VK

ORDEN PARCIAL, véase **ORDEN, RELACIÓN.**

ORDEN PARCIAL ESTRICTO, véase **ORDENACIÓN.**

ORDEN SUPERIOR, véase **ORDEN.**

ORDENACIÓN, disposición de los elementos de un conjunto tal que unos anteceden a otros. Si X es un conjunto, resulta útil identificar un orden *R* de *X* con un subconjunto R de $X \times X$, el conjunto de todos los pares ordenados con elementos en *X*. Si $< x, y > \in R$ entonces *x* antecede a *y* en la ordenación de *X* por *R*, y si $<x, y> \notin R$ y $<x, y> \notin R$ entonces *x* e *y* son incomparables. Los órdenes sobre *X* son por consiguiente relaciones sobre *X*, puesto que una relación sobre un conjunto *X* es un subconjunto de $X \times X$. Algunas condiciones mínimas que debe satisfacer una relación para ser un orden son (i) reflexividad $(\forall x)Rxx$ (ii) antisimetría $(\forall x)\ (\forall y)\ (Rxy\ \&\ Ryx \supset x = y)$, y (iii) transitividad $(\forall x)\ (\forall y)\ (\forall z)\ ((Rxy\ \&\ Ryz) \supset Rxz)$. Una condición que satisaga estas tres condiciones es conocida como un *orden parcial*, y si se sustituye la reflexividad por la irreflexividad $(\forall x)\neg Rxx$, como un *orden parcial estricto*.

Otras órdenes son restricciones de éstos. Un árbol ordenado sobre *X* es un orden parcial con un elemento –raíz distinguido α, es decir $(\forall x)R\alpha x$, que satisface la condición de retrolinealidad– para cualquier elemento hay un único camino desde α $(\forall x)\ (\forall y)\ (\forall z)\ ((Ryx\ \&\ Rzx) \rightarrow (Ryz \vee Rzy))$. Un orden total sobre *X* es un orden parcial que satisface el requisito de totalidad: $(\forall x)\ (\forall y)\ (Rxy \vee Ryx)$. Los órdenes totales reciben a veces el nombre de órdenes lineales estrictos, en oposición a los órdenes lineales débiles, en los que se elimina el requisito de antisimetría. La línea de los números naturales en su orden habitual es un orden lineal estricto; un orden lineal débil de un conjunto *X* es un orden lineal estricto de los niveles en los que pueden encontrarse los distintos miembros de *X*, y la adición de la antisimetría significa que cada nivel contiene un único miembro.

Otros dos órdenes importantes son los órdenes *densos* (parciales o totales), en los que, entre cualesquiera dos elementos hay un tercero; y los buenos-órdenes. Se dice que un conjunto *X* está bien-ordenado por *R* si *R* es total y todo subconjunto no vacío *Y* de *X* tiene un elemento mínimo con respecto a *R*; $(\forall Y \subseteq X)\ (Y \neq \emptyset \supset (\exists z \in Y)\ (\forall w \in Y)\ (Rzw)$. Los buenos órdenes eliminan las secuencias infinitas descendentes, en tanto que los buenos órdenes estrictos, que son irreflexivos en vez de reflexivos, eliminan los bucles. El ejemplo mejor conocido es la relación de pertenencia de la teoría axiomática de conjuntos, en la que no hay bucles como $x \in y \in x$ o $x \in x$, ni cadenas infinitas descendentes... $x_2 \in x_1 \in x_0$.

Véase también RELACIÓN, TEORÍA DE CONJUNTOS.

GFo

ORDENACIÓN SIMPLE, véase **ORDENACIÓN.**

ORDENACIÓN TOTAL, véase **ORDENACIÓN.**

ORFEO, véase **ORFISMO.**

ORFISMO, movimiento religioso de la antigua Grecia que pudo influir en Platón y en algunos de los presocráticos. Ni la naturaleza del movimiento ni el alcance de su influencia están claros: las fuentes antiguas y los estudiosos modernos tienden a confundir el orfismo con el pitagorismo y con los cultos mistéricos antiguos, sobre todo con los misterios báquicos o dionisiacos. Los «poemas órficos», esto es, los poemas atribuidos a Orfeo (una figura mítica), ya circulaban a mediados del siglo VI a.C. Sólo disponemos de información indirecta sobre los primeros poemas órficos; pero sí tenemos fragmentos apreciables de poemas compuestos en la Antigüedad posterior. En ambas versiones es central una narración teogónico-cosmogónica que postula a la Noche como entidad primera –claramente una revisión de la descripción dada por Hesíodo– e insiste en el nacimiento y la muerte a través del desmembramiento y renacimiento del dios Dionisos. Platón da pruebas concluyentes de la existencia en su época de maestros religiosos itinerantes que, apoyándose en los «libros de Orfeo», ejecutaban y enseñaban rituales de iniciación y purificación que pretendían procurar el favor divino, ya fuera en esta vida o en la vida después de la muerte. El escepticismo extremado de estudiosos como Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf e I. M. Linforth acerca de la importancia del primer orfismo en la religión y en la filosofía griegas ha sido socavado por los hallazgos arqueológicos de décadas recientes: el papiro Derveni, que es un fragmento de un comentario filosófico de una teogonía órfica, e inscripciones con instrucciones órficas para la

muerte, en lugares de enterramiento de la Italia meridional, la Grecia continental y Crimea.

APDM

ORGANICISMO, teoría que aplica la noción de unidad orgánica, sobre todo a cosas que no son literalmente organismos.

G. E. Moore, en *Principia Ethica,* propuso un principio de unidades orgánicas, concerniente al valor intrínseco: el valor (intrínseco) de un todo no tiene por qué ser equivalente a la suma de los valores (intrínsecos) de sus partes. Moore aplica el principio al argumentar que no hay ninguna relación sistemática entre el valor intrínseco de un elemento de un complejo y la diferencia que la presencia de ese elemento supone para el valor del todo. Por ejemplo, mantiene que aunque una situación en la que alguien experimenta placer en la contemplación de un objeto bello es con mucho mejor que otra en la que la persona contempla el mismo objeto sin sentir placer, esto no significa que el placer mismo tenga un gran valor intrínseco.

Véase también HOLISMO, REDUCCIÓN, VALOR.

PMAC

ORGÁNICO, que tiene partes organizadas e interrelacionadas de manera idéntica, o análoga, a la manera en que están organizadas e interrelacionadas las partes de un animal u otro organismo biológico. Así, una unidad orgánica o una totalidad orgánica es un todo que es orgánico en el sentido explicado. Estos términos se usan primariamente para entidades que no son literalmente organismos pero que se suponen análogas a ellos. Entre las aplicaciones del concepto de unidad orgánica están las obras de arte, el Estado (por ejemplo, Hegel) y el universo como un todo (por ejemplo, en el idealismo absoluto).

El elemento principal del concepto quizá sea la idea de una entidad cuyas partes no pueden entenderse sino haciendo referencia a su contribución a la entidad como un todo. Así, describir algo como una unidad orgánica suele suponer que no puede darse una explicación reductiva de sus propiedades en términos de las de sus partes. Por el contrario, por lo menos algunas de las propiedades de las partes han de explicarse por referencia a las propiedades del todo. Por consiguiente, a menudo conlleva alguna forma de holismo. Otras características atribuidas a veces a las unidades orgánicas son la dependencia mutua entre la existencia de las partes y la del todo y la necesidad de una explicación teleológica de propiedades de las partes en términos de algún fin o propósito asociado con el todo. En qué medida estas características lo sean de genuinos organismo biológicos es controvertido.

Véase también ORGANICISMO, ORGANISMO.

PMAC

ORGANISMO, ser vivo o substancia basada en el carbono; por ejemplo, un paramecio, un árbol o una hormiga. Alternativamente, «organismo» puede querer decir ser hipotéticamente vivo de otro género natural; por ejemplo, un ser vivo basado en el silicio. Las condiciones definitorias de un ser vivo basado en el carbono, *x,* son las siguientes. 1) *x* tiene una capa formada por *moléculas m,* es decir, macromoléculas basadas en el carbono de unidades repetidas con una elevada capacidad de reacción selectiva con otras moléculas similares. x puede absorber y expeler a través de esa capa. 2) *x* puede metabolizar moléculas *m.* 3) *x* puede sintetizar partes *m* moleculares de *x* por medio de las actividades de una parte propia de *x* que es una *molécula nuclear,* es decir, una molécula *m* que puede copiarse a sí misma. 4) *x* puede ejercer las capacidades precedentes de tal manera que las actividades correspondientes estén causalmente interrelacionadas como sigue: la absorción y excreción de *x* contribuye causalmente al metabolismo de *x*; esos procesos contribuyen conjunta y causalmente a la síntesis de *x*; y la síntesis de *x* contribuye causalmente a la absorción, excreción y metabolismo de *x.* 5) *x* pertenece a un género natural de substancias físicas compuestas que puede tener un miembro *y* tal que *y* tiene como parte propia *z, z* es una molécula nuclear, e y se reproduce mediante la copia que *z* hace de sí misma. 6) *x* no puede ser una parte propia de algo que satisfaga todas las condiciones entre 1) y 6). La última condición expresa la independencia y autonomía de los organismos. Por ejemplo, una parte de un organismo; por ejemplo, una válvula cardiaca, no es un organismo. También se sigue que una *colonia* de organismos; por ejemplo, una colonia de hormigas, no es un organismo.

Véase también ORGANICISMO, ORGÁNICO, VIDA.

JHO Y GRO

ORGANON, véase **ARISTÓTELES.**

ORÍGENES (185-253 d.C.), teólogo cristiano de la Iglesia de Alejandría y estudioso de la Biblia. Nacido en Egipto, se convirtió en director de la Escuela catequética de Alejandría. Como su mentor, Clemente de Alejandría, estuvo influido por el platonismo medio. Sus obras principales son *Hexapla, De los primeros principios,* y *Contra Celsum.* Los *Hexapla,* de los que poco se conserva, consistían en seis versiones hebreas y dos griegas del Antiguo Testamento con comentarios de Orígenes. *De los primeros principios* enuncia la teología cristiana más sistemática de la Iglesia primitiva, incluyendo algunas doctrinas que después fueron declaradas heréticas, como la subordinación del Hijo («un dios secundario») y el Espíritu al Padre, la preexistencia de las almas humanas (pero no su transmigración) y una caída premundana de la gracia

de cada alma humana. La más famosa de sus tesis es la idea de una apocatástasis, una salvación universal, la restitución universal de toda la creación a Dios, en la que el mal es derrotado y el demonio y sus seguidores se arrepienten de sus pecados. Interpretó el infierno como un purgatorio temporal en el que se purifican y preparan para el cielo las almas impuras. Su idea de la subordinación del Hijo al Padre fue condenada por la Iglesia en el 533.

El *Contra Celsum* de Orígenes es la primera obra extensa de apologética cristiana. Defiende al cristianismo frente al mundo pagano. Orígenes fue un destacado exponente de la interpretación alegórica de las Escrituras y mantenía que el texto tiene tres niveles de significación, correspondientes a las tres partes de la naturaleza humana: cuerpo, alma y espíritu. El primero es el sentido histórico, suficiente para la gente sencilla; el segundo, el sentido moral; y el tercero, el sentido místico, accesible sólo para las almas más profundas.

LPP

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1883-1955), filósofo y ensayista español. Nacido en Madrid, estudió en esta ciudad y en Leipzig, Berlín y Marburgo. En 1910 fue nombrado profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid, donde enseñó allí hasta 1936, cuando tuvo que irse por su compromiso político y apoyo a la república española. Volvió a España en 1945.

Ortega fue un escritor prolífico, cuyas obras llenan completas ocupan doce volúmenes, en espera de una edición definitiva. Entre sus libros más influyentes están *Meditaciones del «Quijote»* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1932), *La deshumanización del arte* (1925), *En torno a Galileo* (1933), *Historia como sistema* (1941), y las póstumamente publicadas *El hombre y la gente* (1957), *¿Qué es filosofía?* (1958), y *La idea de principio en Leibniz* (1958). Su influencia en España y Latinoamérica fue enorme, en parte por su brillante estilo literario y oratorio. Evitó la jerga y rechazó la sistematización. Buena parte de sus obras fueron escritas inicialmente como artículos para periódicos y revistas. En 1923 fundó la *Revista de Occidente*, una revista cultural que ayudó a difundir sus ideas como la de gran parte de las de la intelectualidad de la época (y que extiende su labor hasta nuestros días) e introdujo el pensamiento alemán en España y Latinoamérica, desde su profundo conocimiento y participación en el debate contemporáneo con intelectuales como Heidegger.

Ortega se aventuró en casi todas las ramas de la filosofía, pero el núcleo de sus concepciones es su metafísica de la razón vital y su epistemología perspectivista. Para Ortega, la realidad se identifica con «mi vida», algo es real sólo en la medida en que está enraizado y aparece en «mi vida». «Mi vida» se revela después como «yo» y «mis circunstancias» («Yo soy yo y mi circunstancia»). El yo no es una entidad separada de lo que le rodea, hay una interacción e interdependencia dinámica del yo y las cosas. Éstas y el yo constituyen conjuntamente la realidad.

Como toda vida es el resultado de una interacción del yo y las circunstancias, todo yo tiene una perspectiva única. La verdad, entonces, es perspectiva, dependiente del punto de vista único desde el que se determina, y ninguna perspectiva es falsa salvo la que reclama para sí la exclusividad. Esta doctrina es conocida como el *perspectivismo* de Ortega.

JJEG

OSTWALD, WILHELM, véase **ENERGETISMO.**

OTRAS MENTES, PROBLEMA DE LAS, véase **PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES.**

OUSÍA, término griego antiguo que se traduce tradicionalmente por «substancia». Formado por el participio de «ser», el término *ousía* se refiere al carácter del ser, como si éste fuera en sí mismo una entidad. Del mismo modo que la rojez es la característica de las cosas rojas, la *ousía* es la característica de los entes. Así, la *ousía de algo* es la característica que le hace ser, su naturaleza. Pero *ousía* también se refiere a una entidad que posee el ser por derecho propio; considérese un caso en el que la *ousía* de algo fuese la cosa misma. Esa cosa poseería el ser por sí misma; como su ser no dependería de ninguna otra cosa, sería autosubsistente y poseería un grado de ser mayor que el de las cosas que dependen de otras. Sería una *ousía*.

Aristóteles trata la cuestión de qué entidades satisfacen los criterios de la *ousía*. Cosas como la rojez que existen sólo como atributos no poseen el ser por derecho propio. Una persona individual es una *ousía,* pero Aristóteles alega también que es su forma lo que constituye más propiamente una *ousía;* y un motor inmóvil es el tipo supremo de *ousía*. Las traducciones tradicionales del término al latín como *sustantia* y al castellano como «substancia» sólo son apropiadas en contextos como las *Categorías* de Aristóteles, en las que la *ousía* «subyace» en los atributos. En su *Metafísica,* Aristóteles argumenta que ser un sustrato no caracteriza a la *ousía,* y en otros autores griegos a menudo sucede que «substancia» no es una traducción adecuada.

Véase también SUBSTANCIA.

ECH

P

PA, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

***PA*,** véase ***WANG*, *PA*.**

PABLO DE VENECIA *(ca.* 1368-1429), filósofo y teólogo italiano. Fue monje benedictino, estudió durante tres años en Oxford (1390-1393) y enseñó en la Universidad de Padua, donde recibió el doctorado en artes y teología en 1408. También recibió nombramientos de las universidades de Parma, Siena y Bolonia. Participó activamente en la administración de su orden, ocupando diversos cargos de importancia. Pablo de Venecia escribió comentarios a varias de las obras lógicas, éticas y físicas de Aristóteles, aunque su nombre está especialmente asociado con un libro de texto sumamente popular, *Logica parva* (de la que sobreviven unos ciento cincuenta manuscritos y se hicieron más de cuarenta ediciones impresas) y con una enorme *Logica magna*. Estas obras, en las que es patente la influencia de Oxford, contribuyeron al favorable clima que encontró la lógica inglesa en las universidades del norte de Italia desde finales del siglo XIV hasta el siglo XV.

IBo

PACIENTE MORAL, véase ***STATUS* MORAL.**

PACIFISMO 1) oposición a la guerra, normalmente con una base moral o religiosa, pero a veces con la base práctica (pacifismo pragamático) de que es un despilfarro poco efectivo; 2) oposición a matar y a la violencia en todas sus formas; 3) oposición sólo a la guerra de un tipo específico (por ejemplo, el pacifismo nuclear).

No ha de confundirse con el pasivismo, porque el pacifismo supone normalmente una promoción activa de la paz, entendiéndose que implica la cooperación y la justicia entre los pueblos y no la mera ausencia de guerra. No obstante, algunos pacifistas (normalmente religiosos) aceptan el servicio militar mientras no tengan que portar armas. Muchos pacifistas se adhieren a la no violencia. Pero otros consideran permisible usar la violencia y dar muerte en, por ejemplo, legítima defensa, para hacer cumplir la ley, el aborto o la eutanasia. El *pacifismo absoluto* rechaza la guerra en cualquier circunstancia, hipotética o real. El *pacifismo condicional* concede la admisibilidad de la guerra en algunas circunstancias hipotéticas, pero mantiene su inadmisibilidad en la práctica. Si al menos algunas guerras hipotéticas tienen mejores consecuencias que sus alternativas, el pacifismo absoluto tendrá casi inevitablemente un carácter deontológico, defendiendo que la guerra es intrínsecamente mala o que está prohibida sin excepciones por principios morales o por mandato divino. El pacifismo condicional puede defenderse sobre un fundamento deontológico o utilitario (teleológico o, en ocasiones, consecuencialista). Si es deontológico, puede defender que la guerra es a lo sumo *prima facie* mala intrínsecamente y, pese a todo, virtualmente no permisible en la práctica por la ausencia de caracteres positivos que sirvan de contrapeso. Si es utilitario, mantendrá que la guerra es mala no intrínsecamente, sino sólo por sus consecuencias. Puede decir que por sus consecuencias es mejor evitar cada guerra particular (utilitarismo del acto) o que la aceptación general de (o seguir o someterse a) una regla que prohíba la guerra tendrá mejores consecuencias aunque ocasionalmente algunas guerras particulares pueden tener mejores consecuencias (utilitarismo de la regla).

Véase también NO VIOLENCIA.

RLH

PADRES DE LA IGLESIA, véase **AUTORES PATRÍSTICOS.**

PAINE, THOMAS (1737-1809), filósofo político estadounidense, defensor revolucionario de la democracia y los derechos humanos, y paladín del radicalismo popular en tres países. Nacido en Thetford, Inglaterra, emigró a las colonias americanas en 1774; después se trasladó a Francia y adquirió la ciudadanía francesa en 1792. En 1802 volvió a los Estados Unidos, donde fue rechazado por el público por su apoyo a la Revolución francesa. Paine fue el polemista más conocido en favor de la revolución americana. En varios panfletos incendiarios clamó por un republicanismo nuevo y más democrático. Su estilo directo e igualitarismo sin condiciones tuvieron un gran atractivo popular.

En *Common Sense* (1776), Paine afirmó que los plebeyos eran iguales a la aristocracia terrateniente, ayudando con ello a espolear los resentimientos coloniales lo suficiente como para apoyar la independencia de Gran Bretaña. La única base de legitimidad política es el consentimiento universal, activo;

imponer impuestos sin representación es injusto y el pueblo tiene derecho a oponerse cuando se rompe el contrato entre el gobernante y los gobernados.

Defendió la Revolución francesa en *The Rights of Man* (1791-1792), argumentando en contra de la concentración del poder en cualquier individuo y en contra de la limitación del sufragio por motivos económicos. Puesto que la ley natural y la recta razón como conformidad con la naturaleza son accesibles a todos los seres racionales, la soberanía reside en los seres humanos y no se otorga por la pertenencia a una clase o nación. Opuesto a extremistas jacobinos, ayudó a redactar, con Condorcet, una constitución que afianzase la revolución.

The Age of Reason (1794), la obra de Paine peor entendida, trata de asegurar la cohesión social necesaria para una sociedad bien ordenada, fundándola en la creencia en una divinidad. Pero al apoyar el deísmo y atacar la religión establecida como un instrumento de esclavización, se alienó a las clases trabajadoras que quería ilustrar. Adversario de la esclavitud durante toda su vida y defensor del sufragio universal masculino, Paine defendió la redistribución de la propiedad en *Agrarian Justice* (1797).

Véase también DEÍSMO, FILOSOFÍA POLÍTICA.

CHS

PALABRAS SECUNDARIAMENTE VALORATIVAS, véase PRESCRIPTIVISMO.

PALEY, WILLIAM (1734-1805), filósofo moral y teólogo inglés. Nació en Peterborough y se educó en Cambridge, donde dio clases de Filosofía moral, Teología y Nuevo Testamento griego antes de asumir una serie de puestos en la Iglesia de Inglaterra, el último como archidiácono de Carlisle. *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) presentó por primera vez el utilitarismo a un público amplio. La obligación moral se crea por una orden divina «emparejada» con la expectativa de una recompensa o castigo eternos. Si las órdenes de Dios pueden ser conocidas «a partir de las Escrituras y la luz de la naturaleza», Paley insiste en la segunda. Puesto que Dios quiere el bienestar humano, la corrección o incorrección de las acciones está determinada por su «tendencia a promover o disminuir la felicidad general». *Horae Pauline: Or the Truth of the Scripture History of St. Paul Evinced* apareció en 1790, *A View of the Evidences of Christianity* en 1794. En la segunda se defiende la autenticidad de los milagros cristianos frente a Hume. *Natural Theology* (1802) formula un argumento por designio de la existencia de Dios y una demostración de sus atributos. La naturaleza muestra abundantes mecanismos cuyas «diversas partes están ensambladas y reunidas con algún propósito». Esos mecanismos establecen la existencia de un diseñador benevolente, sabio y poderoso. No pueden mostrar, sin embargo, que su poder y sabiduría sean ilimitadas y «omnipotencia» y «omnisciencia» son meros «superlativos». Los *Principles* y las *Evidences* de Paley sirvieron como libro de texto en Inglaterra y Norteamérica hasta bien entrado el siglo XIX.

Véase también ATRIBUTOS DIVINOS, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, HUME, MILAGRO, UTILITARISMO.

WJWA

PAMPSIQUISMO, doctrina según la cual el mundo físico está impregnado por lo psíquico, sintiente o consciente (los cuales se entienden como equivalentes entre sí). La idea, normalmente, es que está articulado en ciertas unidades o partículas últimas, momentáneas o duraderas, cada una con su carga diferenciada de sensibilidad o consciencia, y que algunas unidades físicas más complejas poseen una sensibilidad que emerge de la interacción entre las cargas de sensibilidad de sus partes, a veces a través de una serie de niveles de articulación en las unidades sintientes. La consciencia animal es la sensibilidad total perteneciente a una parte o aspecto substancial del cerebro, donde cada neurona puede tener su propia carga individual de sensibilidad, lo mismo que cada átomo o partícula subatómica. En otros casos, las únicas unidades sintientes pueden estar en los niveles atómico y subatómico.

Hay que distinguir dos versiones de la doctrina con motivaciones distintas. La primera no implica ninguna concepción determinada de la naturaleza de la materia y contempla la sensibilidad perteneciente a cada unidad como un extra con respecto a su naturaleza física. Su objetivo es explicar la consciencia animal y humana como resultado de la interacción y quizá de la fusión de unidades sintientes más saturadas. La segunda y mejor motivada versión mantiene que la esencia interna de la materia es desconocida. Sólo conocemos hechos estructurales de lo físico o hechos relativos a sus efectos en sensibilidades como la nuestra. La hipótesis de los pampsiquistas es que la por lo demás desconocida esencia interna de la materia consiste en sensibilidad o consciencia articulada en las unidades que externamente identificamos como partículas fundamentales, o como un carácter sobrevenido perteneciente a compuestos de éstas, o a compuestos de compuestos, etc. Los pampsiquistas pueden combinar así unicamente la afirmación idealista de que no puede haber realidad sin consciencia con el rechazo de cualquier reducción subjetivista del mundo físico a la experiencia humana del mundo físico.

Las versiones modernas del pampsiquismo (por ejemplo, de Whitehead, Harsthorne y Sprigge) son sólo afines al hilozoísmo presente en el pensamiento antiguo. Adviértase que ninguna de estas versio-

nes tiene que defender que cada objeto físico posee una consciencia, ninguna de ellas supone que un equipo de jugadores de cricket conscientes debe a su vez ser consciente.

Véase también HILOZOÍSMO, WHITEHEAD.

TLSS

PANECIO, véase **ESTOICISMO.**

PANENTEÍSMO, véase **KRAUSE, PANTEÍSMO.**

PANLOGISMO, véase **HEGEL.**

PANTEÍSMO, concepción según la cual Dios es idéntico a todo. Puede verse como el resultado de dos tendencias: un intenso espíritu religioso y la creencia de que toda la realidad está unida de algún modo. El panteísmo ha de distinguirse del *panenteísmo,* la tesis de que Dios está en todas las cosas. Del mismo modo que el agua puede impregnar una esponja y estar así en toda la esponja sin ser idéntica a ella, Dios puede estar en todo sin ser idéntico a todo.

Spinoza es el panteísta más distinguido de la filosofía occidental. Argumenta que puesto que la substancia es completamente autosuficiente y sólo Dios es autosuficiente, Dios es la única substancia. En otras palabras, Dios es todo. Hegel también es considerado a veces panteísta, puesto que identifica a Dios con la totalidad del ser.

Mucha gente piensa que el panteísmo es equivalente al ateísmo, porque cree que el teísmo requiere que Dios transcienda la realidad ordinaria, sensible, por lo menos en alguna medida. No es evidente que el teísmo necesite una noción trascendente o personal de Dios, y podría alegarse que la creencia de que lo es resulta de una visión antropomórfica de Dios. En la filosofía oriental, sobre todo en la tradición védica de la filosofía india, el panteísmo forma parte del rechazo del politeísmo. La aparente multiplicidad de la realidad es una ilusión. Lo que en última instancia es real o divino es Brahman.

Véase también BRAHMAN, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, *PANTHEISMUSSTREIT*.

APM

PANTHEISMUSSTREIT (alemán, «discusión del panteísmo»), debate principalmente entre los filósofos alemanes Jacobi y Mendelssohn, aunque también participaron Lessing, Kant y Goethe. La cuestión básica se refería a qué es el panteísmo y si todos los panteístas son ateos. En concreto, se refería a si Spinoza era panteísta, y si lo era, si era ateo, y cuál era la proximidad del pensamiento de Lessing al de Spinoza. La posición estándar, propuesta por Bayle y Leibniz, era que el panteísmo de Spinoza era un tenue velo para su ateísmo. Lessing y Goethe no aceptaron esta dura interpretación. Creían que su panteísmo evitaba la transcendencia alienante del concepto normal judeocristiano de Dios. Se debatió si Lessing era spinozista o adoptaba alguna forma de panteísmo teísta. Lessing era crítico con las religiones dogmáticas y negaba que hubiera alguna revelación ofrecida a todos para su aceptación racional. Puede que le dijera a Jacobi que era spinozista, pero también puede que estuviera hablando irónica o hipotéticamente.

Véase también SPINOZA.

APM

PAR ORDENADO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

PARACELSO, seudónimo de Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), físico, químico y filósofo natural suizo. Cursó estudios de medicina en varias universidades alemanas y austríacas, completándolos probablemente en Ferrara en 1515. A partir de ese momento tuvo poco que ver con el mundo académico, salvo el breve y tormentoso periodo en que fue profesor de medicina en Basilea (1527-1528). En su lugar, trabajó primero como cirujano militar y después como físico itinerante en Alemania, Austria y Suiza. Escribió la mayoría de sus obras en alemán antes que en latín, aunque pocas de ellas se publicaron en vida de su autor.

Su importancia para el ejercicio de la medicina radica en su insistencia en la observación y la experimentación y en su uso de métodos químicos para preparar drogas. El éxito de la medicina y la química paracelsianas a finales del siglo XVI y en el XVII se debe, sin embargo, principalmente a su fundamento teórico. Rechazó decididamente la herencia médica clásica, en concreto la explicación de Galeno de la enfermedad como un desequilibrio de humores. Se apoyó en una combinación de fuentes bíblicas, misticismo alemán, alquimia y magia neoplatónica, como puede encontrarse en Ficino, para presentar una visión unificada de la humanidad y del universo. Vio al hombre como un microcosmos que refleja la naturaleza del mundo divino a través de su alma inmortal, el mundo sideral a través de su cuerpo astral o principio vital y el mundo terrestre a través de su cuerpo visible. El conocimiento requiere la unión con el objeto, pero como en el hombre se encuentran elementos de todos los mundos, éste puede adquirir conocimiento del universo y de Dios en la medida en que se revelan parcialmente en la naturaleza. El físico necesita del conocimiento de los principios vitales (llamados *astra)* para curar. La enfermedad es causada por agentes externos que pueden afectar a los principios vitales humanos tanto como al cuerpo visible. Los métodos químicos se usan para aislar los principios vitales apropiados de los minerales y las hierbas y usarlos como antídotos.

Paracelso mantuvo además que la materia contiene tres principios: azufre, mercurio y sal. Por ello pensó que era posible transformar un metal en otro variando las proporciones de los principios fundamentales, transformaciones que también pueden usarse para producir drogas.

EJA

PARACONSISTENCIA, propiedad de las lógicas en las que de una contradicción no puede derivarse cualquier enunciado. Lo objetable de las contradicciones, desde el punto de vista de la lógica clásica, no es que sean falsas, sino que implican cualquier enunciado; quien acepta una contradicción está obligado a aceptar todo. En las lógicas paraconsistentes, sin embargo, como las lógicas relevantes, las contradicciones se aíslan inferencialmente y son por ello relativamente inofensivas. El interés por tales lógicas proviene del hecho de que la gente a veces sigue trabajando en teorías inconsistentes después de haber detectado su inconsistencia, y lo hace sin inferirlo todo. Se discute si el lógico clásico puede explicar este fenómeno satisfactoriamente o si, por el contrario, muestra que la lógica subyacente en, por ejemplo, la ciencia y las matemáticas, es una lógica no clásica paraconsistente.

Véase también CONSISTENCIA, LÓGICA RELEVANTE.

GFS

PARADA, PROBLEMA DE, véase **COMPUTABILIDAD.**

PARADIGMA, término usado por Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions [La estructura de las revoluciones científicas],* 1962) para designar a un conjunto de creencias científicas y metafísicas que forman un entramado teórico en el que pueden contrastarse, evaluarse y, en caso de necesidad, revisarse las teorías científicas. La tesis principal de Kuhn, en la que la noción de paradigma desempeña un papel central, se estructura en torno a un argumento contra las concepciones del empirismo lógico del cambio de teorías científicas. Los empiristas veían el cambio de teorías como un proceso continuo y acumulativo en el que los hechos empíricos, descubiertos por observación o experimentación, obligan a la revisión de nuestra teorías y, así, se suman a nuestro conocimiento siempre creciente del mundo. Se afirmaba que, combinado con este proceso de revisión, existe un proceso de reducción interteórico que nos permite entender lo macro en términos de lo micro, y que en última instancia tendía a la unidad de la ciencia. Kuhn mantiene que esta concepción es incompatible con lo que realmente sucede en caso tras caso de la historia de la ciencia. El cambio científico ocurre por «revoluciones» en las que un paradigma antiguo es destronado y reemplazado por un entramado incompatible e incluso inconmensurable con él. Así, los pretendidos «hechos» empíricos, aducidos en apoyo de la teoría antigua, devienen irrelevantes para la nueva; las cuestiones planteadas y respondidas en el nuevo entramado se entrecruzan con las del antiguo; en realidad los vocabularios de los dos entramados forman lenguajes distintos, no fácilmente intertraducibles. Estos episodios revolucionarios están separados por largos periodos de «ciencia normal», en los que las teorías de un determinado paradigma son afiladas, refinadas y elaboradas. A veces se dice que estos periodos lo son de «resolución de rompecabezas», debido a que los cambios han de entenderse más como manipulaciones de detalle de las teorías para «salvar los fenómenos» que como pasos que nos acercan a la verdad.

Muchos filósofos se han quejado de que la concepción de los paradigmas de Kuhn es demasiado imprecisa para que pueda realizar el trabajo que le corresponde. De hecho, Kuhn, quince años después, admitió que el término cubría por lo menos dos ideas distintas: *a)* los «elementos compartidos [que] dan cuenta del carácter relativamente aproblemático de la comunicación profesional y la relativa unanimidad del juicio profesional», y *b)* «soluciones concretas a problemas, aceptadas por el grupo [de científicos] como, en un sentido bastante usual, paradigmáticas» (KUHN, «Second Thoughts on Paradigms», 1977). Kuhn propone los términos «matriz disciplinar» y «ejemplar», respectivamente, para estas dos ideas.

Véase también FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, POSITIVISMO LÓGICO, REDUCCIÓN, UNIDAD DE LA CIENCIA.

BE

PARADOJA, razonamiento aparentemente correcto basado en asunciones aparentemente verdaderas que lleva a una contradicción (u otra conclusión obviamente falsa). Una paradoja revela que o los principios de razonamiento o las asunciones en las que se basa son defectuosos. Se dice que ha sido resuelta cuando los principios o asunciones equivocados han sido identificados claramente y rechazados. El interés filosófico por las paradojas proviene de que a veces revelan asunciones fundamentalmente equivocadas o técnicas de razonamiento erróneas.

En la filosofía moderna se ha prestado mucha atención a dos grupos de paradojas. Conocidas como paradojas semánticas y lógicas o conjuntistas, revelan serias dificultades en nuestra comprensión intuitiva de las nociones básicas de la semántica y la teoría de conjuntos.

Otras paradojas conocidas son la del barbero y la de la predicción (del ahorcado o del examen inesperado). La principal utilidad de la *paradoja del barbero* es servir de ejemplo de paradoja fácilmente

soluble. Supóngase que se nos dice que en Oxford hay un barbero que afeita a todos y sólo los oxonienses que no se afeitan a sí mismos. Usando esta descripción puede derivarse aparentemente la contradicción de que el barbero en cuestión se afeita y no se afeita a sí mismo. (Si no se afeita a sí mismo, según la descripción debe ser uno de aquellos a los que afeita; si se afeita a sí mismo, entonces de acuerdo con la descripción, es una de las personas a las que no afeita.) La paradoja puede resolverse de dos maneras. En primer lugar, puede simplemente rechazarse la afirmación original de que existe un barbero semejante: quizá nadie satisfaga la pretendida descripción. En segundo lugar, el barbero puede existir pero no ser un oxoniense: podría tratarse de una barbera que afeitase a todos y sólo los oxonienses (varones) que no se afeitan a sí mismos.

La *paradoja de la predicción* adopta diversas formas. Supóngase que una profesora les dice a sus alumnos el jueves que la semana siguiente habrá un examen. Pero será una sorpresa: los alumnos no sabrán la víspera que se celebrará al día siguiente. Los alumnos razonan que no puede existir semejante examen. Después de todo, no puede esperar hasta el viernes para celebrarla, porque entonces lo sabrían el jueves por la tarde. Así que los únicos días posibles son del lunes al jueves. Pero el jueves puede descartarse por la misma razón: lo sabrían el miércoles por la tarde. El miércoles, martes y lunes pueden descartarse por un razonamiento similar. Convencidos por este razonamiento aparentemente correcto, los alumnos no estudian para el examen. El miércoles por la mañana se quedan sorprendidos cuando la profesora les reparte las preguntas. Se ha señalado que el razonamiento de los alumnos tiene esta peculiaridad: para eliminar cualquiera de los días, tienen que asumir que se entregarán las preguntas y que será una sorpresa. Pero su pretendida conclusión es que no pueden entregarse o de lo contrario no será una sorpresa, contradiciendo la asunción misma. Kaplan y Montague han alegado (en «A Paradox Regained», *Notre Dame Journal of Fomal Logic*, 1960) que en el núcleo del rompecabezas está lo que llaman la paradoja del conocedor –una paradoja que surge cuando se usan principios acerca del conocimiento (y su relación de consecuencia) intuitivamente plausibles en conjunción con afirmaciones de conocimiento cuyo contenido es, o entraña, una negación de esas mismas afirmaciones.

Véase también PARADOJAS CONJUNTISTAS, PARADOJAS DE LA OMNIPOTENCIA, PARADOJAS DE ZENÓN, PARADOJAS DEÓNTICAS, PARADOJAS SEMÁNTICAS.

JET

PARADOJA DE ALLAIS, rompecabezas acerca de la racionalidad cuya autoría se debe a Maurice Allais (n. 1911). Leonard Savage (1917-1971) ya había anticipado lo que se conoce como principio de la cosa cierta, el cual establece que la evaluación de un agente racional de un par de apuestas que tengan una consecuencia común en un cierto estado S ha de coincidir con la evaluación de cualquier otro par de apuestas iguales que el primero salvo por el hecho de tener una consecuencia común en *S* distinta de la anterior. Allais describe lo que parece ser un contraejemplo que consta de cuatro apuestas en relación a una lotería que consta de 100 boletos distintos.

	NÚMEROS DE BOLETO		
Apuestas	**1**	**2-11**	**12-100**
A	5	5	5
B	0	25	5
C	5	5	0
D	0	25	0

Al cambiar la consecuencia común de *A* y *B* en relación a los boletos 12-100 de 5 a 0 se da lugar a *C* y *D* respectivamente. De ahí se sigue, según el principio de la cosa cierta, que está prohibido preferir *A* a *B* y *D* a *C*. Sin embargo, la mayoría de la gente parece tener, precisamente, esas preferencias. Este conflicto es el que genera la paradoja.

Savage presenta tal principio en sus *Fundamentos de estadística* (1954). En respuesta a lo que son una serie de ensayos preliminares de esa obra, Allais formula su contraejemplo en «Los fundamentos de una teoría positiva de la elección con riesgo y una crítica de los postulados y axiomas de la escuela americana» (1952).

Véase también TEORÍA DE LA DECISIÓN, TEORÍA EMPÍRICA DE LA DECISIÓN.

PWE

PARADOJA DE AQUILES, véase PARADOJAS DE ZENÓN.

PARADOJA DE ARROW, también conocida como teorema (de imposibilidad) de Arrow, un resultado central de la teoría de la elección social, que recibe el nombre de su descubridor, el economista Kenneth Arrow. Resulta intuitivo suponer que las preferencias de los individuos de una sociedad pueden expresarse formalmente y reunirse después en una expresión de preferencias sociales, una función de elección social. La paradoja de Arrow es que puede demostrarse que preferencias sociales con buenas formalizaciones no pueden reunirse en una función de elección social adecuada que satisfaga cuatro condiciones formales plausibles: 1) racionalidad colectiva –cualquier conjunto de ordenaciones y alternativas individuales tiene que dar lugar a un ordenamiento social–; 2) eficiencia de Pareto –si todos los individuos prefieren una ordenación a otra, también el ordenamiento social ha de coincidir–; 3)

no dictadura –el ordenamiento social no tiene que ser idéntico al de un individuo concreto–; y 4) independencia de alternativas irrelevantes –el ordenamiento social no depende de ninguna propiedad de los ordenamientos individuales distinta de los ordenamientos mismos–, y para un conjunto dado de alternativas sólo depende de los ordenamientos de esas alternativas particulares.

La mayoría de los intentos de resolver la paradoja se han centrado en aspectos de 1) y 4). Algunos aducen que las preferencias pueden ser racionales aunque sean intransitivas. Otros, que los ordenamientos cardinales y, por consiguiente, las comparaciones interpersonales de intensidad de las preferencias, son pertinentes.

Véase también TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL.

AN

PARADOJA DE BERRY, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

PARADOJA DE BERTRAND, inconsistencia que surge de la definición clásica de la probabilidad de un evento como el número de casos favorables dividido entre el número de casos posibles. Dado un círculo, se selecciona una de sus cuerdas al azar. ¿Cuál es la probabilidad de que esa cuerda sea más larga que el lado de un triángulo equilátero circunscrito a ese triángulo? El evento responde a las siguientes características: a) el ángulo correspondiente al vértice de un triángulo isósceles inscrito en el círculo y que tenga la cuerda como lado mayor es menor de 60º; b) la cuerda interseca el diámetro perpendicular a ella a una distancia menor que 1/2 del radio medida ésta desde el centro del círculo, y c) el centro de la cuerda cae dentro de un círculo concéntrico con el original y de 1/4 de su área. La definición sugiere entonces que la probabilidad del evento es 1/3, 1/2 y también 1/4. Joseph Bertrand, un matemático francés, publicó este resultado en su obra *Calcul des probabilités* (1889).

Véase también PROBABILIDAD.

PWE

PARADOJA DE CANTOR, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

PARADOJA DE CLASES, véase **PARADOJAS DEL EXAMEN INESPERADO.**

PARADOJA DE LA ACCIÓN ASPECTUAL, véase **PARADOJAS DEÓNTICAS.**

PARADOJA DE LA CAJA DE BERTRAND, puzzle relativo a la probabilidad condicionada. Imaginemos tres cajas con dos compartimentos cada una. Cada uno de los compartimentos de la primera caja contiene una medalla de oro. Cada uno de los de la segunda, una medalla de plata. Uno de los compartimentos de la tercera caja contiene una medalla de oro mientras que el otro contiene una de plata. Se selecciona una de las cajas al azar y se abre uno de sus compartimentos. Si lo que aparece es una medalla de oro, ¿cuál es la probabilidad de que se haya elegido la tercera caja? La probabilidad parece ser 1/2 ya que la caja elegida es o la primera o la tercera, y éstas parecen igualmente probables. Pero una medalla de oro es menos probable en la tercera caja que en la primera y, por tanto, la tercera caja es realmente menos probable que la primera. Por el teorema de Bayes, su probabilidad resulta ser 1/3. Joseph Bertrand, matemático francés, publicó esta paradoja en la obra *Calcul des probabilités* (1889).

Véase también PROBABILIDAD, TEOREMA DE BAYES.

PWE

PARADOJA DE LA FLECHA, véase **PARADOJAS DE ZENÓN.**

PARADOJA DE LA LOTERÍA, paradoja que involucra dos supuestos plausibles acerca de cierta justificación y que arroja la conclusión plausible de que un sujeto plenamente racional puede creer de forma justificada en un par de proposiciones contradictorias. Ante esta conclusión, los filósofos han intentado negar uno de los dos supuestos. La paradoja, que se debe a Henry Kyburg, se genera como sigue. Supóngase que nos encontramos ante una lotería no trucada que consta de *n* boletos (para algún número *n* suficiéntemente grande) y creemos con razón que sólo habrá un boleto que resulte ganador. Asumamos que si la probabilidad de *p*, relativa a la propia evidencia, supera un cierto umbral elevado muy próximo a 1, entonces tendremos una cierta justificación para creer que *p* (y no simplemente una justificación para creer que *p* es altamente probable). Esto se denomina en ciertas ocasiones una *regla de descarga* para hipótesis inductivas. A partir de aquí, suponiendo que el número *n* de boletos es suficientemente grande, esta regla lleva a concluir que tenemos razones para creer que (T_1) el primer boleto no será el premiado [ya que la probabilidad de T_1 (= (n-1 / *n*) superará el umbral considerado si *n* es lo suficientemente grande]. Un razonamiento similar lleva a considerar que (T_2) el segundo boleto no será premiado, y lo mismo cabe decir para cada uno de los boletos restantes. Supongamos ahora que si se tienen razones para creer que *p* y sucede lo propio para creer que *q*, entonces se tienen razones para creer que *p* y *q*. Esta afirmación es una consecuencia de lo que en ocasiones se ha denominado «clausura deductiva de la justificación», de acuerdo con la cual se tienen razones para creer las consecuencias deductivas de aquello

que uno tiene razones para creer. La clausura implica, entonces, que se tienen razones para creer que T_1 y T_2 y... T_n. Pero esta conjunción es equivalente a la proposición que afirma que ningún boleto ganará, y hay que recordar que se empezó asumiendo que exactamente un boleto ganaría.

Véase también **CLAUSURA, JUSTIFICACIÓN.**

AB

PARADOJA DE LA OMNISCIENCIA, objeción a la posibilidad de la omnisciencia desarrollada por Patrick Grim, que apela a una aplicación del teorema del conjunto potencia de Cantor. La omnisciencia requiere conocimiento de todas las verdades; según Grim, eso quiere decir conocer cada verdad del conjunto de todas las verdades. Pero ese conjunto de todas las verdades no existe. Supóngase que hubiera un conjunto *V* de todas las verdades. Considérense ahora todos los subconjuntos de *V*, es decir todos los miembros del conjunto potencia *P* (*V*). Tómese una verdad V_1. Para cada miembro de *P* (*V*), o T_1 es miembro de ese conjunto o no lo es. Así a cada miembro de *P* (*T*) le correspondería una verdad más que especificaría si V_1 es o no es miembro de ese conjunto. Por consiguiente, hay al menos tantas verdades como miembros tiene *P* (*V*). Por el teorema del conjunto potencia, hay más miembros de *P* (*V*) que de *V*. Así *V* no es el conjunto de todas las verdades. Un argumento paralelo establece que ningún otro conjunto lo es. Por tanto no hay ningún conjunto de todas las verdades, después de todo, y por consiguiente nadie conoce cada miembro de ese conjunto. Puede responderse a la objeción negando que la afirmación «para toda proposición *p*, si *p* es verdadera entonces Dios sabe que *p*» exija que haya un conjunto de todas las verdades.

Véase también **ATRIBUTOS DIVINOS, CANTOR.**

ERW

PARADOJA DE LA ROCA, véase **PARADOJAS DE LA OMNIPOTENCIA.**

PARADOJA DE LA TARJETA, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

PARADOJA DE LA VOTACIÓN, la posibilidad de que si hay tres candidatos, *A, B* y *C*, para una elección democrática, con al menos tres electores, y se pide a éstos que elijan secuencialmente entre pares de candidatos, *A* derrotase a *B* por un voto, *B* a *C*, y *C* a *A*. (Ese sería el resultado si las preferencias de los electores fueran *ABC, BCA* y *CAB.)* Por consiguiente, aunque cada votante individual puede tener un claro orden de preferencia entre los candidatos, el colectivo puede tener preferencias cíclicas, de manera que los órdenes de preferencia individual y colectivo mayoritario no sean análogos. Aunque este hecho no constituye una paradoja lógica, causa perplejidad en muchos analistas de la elección social. También puede causar perplejidad moral porque sugiere que la regla de la mayoría puede ser bastante caprichosa. Por ejemplo, supóngase que se votara secuencialmente a varios pares de candidatos, de manera que el ganador en cada ronda se enfrentase a un nuevo candidato. Si los candidatos fueran favorecidos por mayorías cíclicas, el último candidato en entrar en la lucha sería el que se alzase con el voto final. Por tanto, el control sobre la secuencia de votos puede determinar el resultado.

Es fácil encontrar preferencias cíclicas entre candidatos como películas y otras cuestiones de gusto. Por consiguiente, el problema de la paradoja de la votación es claramente real y no un mero artificio lógico. Pero ¿cuál es su importancia? Las instituciones pueden bloquear la formación de mayorías cíclicas con elecciones por pares y secuenciales, como arriba. Por otra parte, algunas de las cuestiones sobre las que votamos provocan patrones de preferencias que no pueden producir ciclos. Por ejemplo, si la cuestión enfrenta al liberalismo unidimensional con el conservadurismo a propósito de alguna cuestión política central como los programas de asistencia social, puede no haber nadie que prefiera gastar más y menos dinero simultáneamente que el que se viene gastando en la situación de partida. Así, todos pueden tener preferencias con una cumbre única que tienden a caer cuando nos alejamos en cualquiera de las dos direcciones (a más o menos dinero) de esa cumbre. Si todas las cuestiones y combinaciones de cuestiones importantes tuvieran esta estructura preferencial, la paradoja de la votación carecería de importancia. Son muchos los estudiosos de la elección pública que suponen que las preferencias colectivas no tienen una única cumbre para muchas cuestiones, ni, por tanto, para combinaciones de cuestiones. Así pues, las elecciones colectivas pueden ser bastante caóticas. El orden que muestren puede ser el resultado de la manipulación institucional. Si es así, puede dudarse que la democracia, en el sentido de soberanía del electorado, sea una noción coherente.

Véase también **PARADOJA DE ARROW, TEORÍA DE LA DECISIÓN, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL.**

RHA

PARADOJA DE LAS FILAS EN MOVIMIENTO, véase **PARADOJAS DE ZENÓN.**

PARADOJA DE LOS CUERVOS, véase **CONFIRMACIÓN.**

PARADOJA DE MOORE, debe su nombre a que fue discutida por primera vez por G. E. Moore; la per-

plejidad que supone la aserción de lo expresado por conjunciones como «Está lloviendo, pero creo que no» o «Está lloviendo pero no lo creo». La rareza de esos usos en presente y primera persona de «creer» parece una peculiaridad de esas conjunciones, porque se asume al mismo tiempo que cuando se aserta –más o menos, se representa como verdadera– una conjunción, también se asertan sus coyuntos, y que, *como regla*, el que aserta *cree* la proposición asertada. Así, no surge ninguna perplejidad de aserciones como, por ejemplo, «Hoy está lloviendo pero (equivocadamente) *creía* que no lo estaba hasta que me asomé al porche» y «Si está lloviendo pero creo que no, entonces el informe meteorológico me ha hecho equivocarme». Hay, sin embargo, razones para pensar que, si sólo confiamos en esas asunciones y ejemplos, nuestra caracterización del problema es indebidamente estrecha. En primer lugar, la aserción parece relevante sólo porque estamos interesados en lo que el asertor *cree*. En segundo lugar, esas conjunciones resultan perturbadoras sólo en la medida en que muestran que algunas de las creencias del asertor, *si bien contingentes, sólo pueden ser mantenidas irracionalmente*. En tercer lugar, las narraciones autobiográficas que pueden usarse justificadamente para acusar al narrador de irracionalidad no tienen por qué versar acerca de su sistema de creencias, ni ser conjuntivas, ni verdaderas (por ejemplo, «No existo», «No tengo creencias») ni falsas (por ejemplo, «Está lloviendo pero no tengo pruebas de que así sea»). Así, es mejor ver la paradoja de Moore como el problema que plantean las proposiciones *contingentes* que no pueden ser creídas justificadamente. Puede defenderse que al formar una creencia en esas proposiciones, el creyente adquiere *pruebas materiales no desdeñables* en contra de creerlas. Un análisis exitoso del problema a lo largo de estas líneas puede tener importantes consecuencias epistemológicas.

Véase también **CONTINGENTE, EPISTEMOLOGÍA, EVIDENCIA, JUSTIFICACIÓN, MOORE, PARADOJA, PROPOSICIÓN, RACIONALIDAD, RAZONES PARA LA CREENCIA.**

CDA

PARADOJA DE NEWCOMB, conflicto entre dos principios ampliamente aceptados de la decisión racional, que surge con el siguiente problema de decisión, conocido como el *problema de Newcomb*. Hay dos cajas. Una de ellas contiene 6.000 euros o nada. La segunda contiene 60 euros. Podemos elegir o sólo la primera caja o ambas. Alguien con dotes de predicción extraordinarias ha predicho nuestra elección y fijado el contenido de la primera caja en consonancia. Si ha predicho que elegiremos sólo la primera caja, ha puesto 6.000 euros en ella, y si ha predicho que elegiremos las dos la ha dejado vacía. La utilidad esperada de una opción suele obtenerse multiplicando la utilidad de sus posibles beneficios por su probabilidad dada la opción, añadiendo entonces los productos. Como el predictor es fiable, la probabilidad de que recibamos 6.000 euros si elegimos sólo la primera caja es grande, mientras que la probabilidad de recibir 6.060 euros si cogemos las dos cajas es pequeña. Por consiguiente, la utilidad esperada de la primera elección es mayor que la de la segunda. Así pues, *el principio de maximización de la utilidad esperada* recomienda elegir sólo la primera caja. Sin embargo, *el principio de dominación* dice que si los estados que determinan los resultados de las opciones son causalmente independientes de éstas, y hay una opción que es mejor que las demás en cada estado, hay que adoptarla. Dado que la elección no está causalmente influida por el contenido de la primera caja, y puesto que la elección de las dos cajas proporciona 60 euros más el contenido de la primera caja, sea el que sea, este principio recomienda elegir las dos cajas.

La paradoja de Newcomb recibe su nombre de su formulador, William Newcomb. Robert Nozick la popularizó en «Newcomb's Problem and Two Principles of Choice» (1969). La respuesta de algunos teóricos ha sido cambiar la definición de utilidad esperada de una opción para hacerla sensible a la influencia causal de la opción en los estados que determinan sus resultados, aunque la definición es insensible al comportamiento de la opción en esos estados.

Véase también **TEORÍA DE LA DECISIÓN, UTILITARISMO.**

PWE

PARADOJA DE RICHARD, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

PARADOJA DE RUSSELL, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

PARADOJA DE SAN PETERSBURGO, rompecabezas sobre el juego que motivó la distinción entre beneficio esperado y utilidad esperada. Daniel Bernoulli la publicó en una revista de San Petersburgo en 1738. Se refiere a un juego como éste: da 2 dólares si sale cara en la primera tirada de una moneda, 4 si no sale cara hasta la segunda, 8 si no sale cara hasta la tercera, y así sucesivamente. El beneficio esperado del juego es (1/2)2 + (1/4)4 + (1/8)8 +..., o 1 + 1 +..., es decir, es infinito. Pero nadie apostaría tanto y así parece que el beneficio esperado no rige las preferencias racionales. Bernoulli argumentó que las *utilidades esperadas* rigen las preferencias racionales. También mantuvo que la utilidad de la riqueza es proporcional al logaritmo de la cantidad

de riqueza. Dadas sus asunciones, el juego tiene una utilidad esperada finita y no habría de preferirse a grandes sumas de dinero. Sin embargo, una versión del siglo XX de la paradoja, atribuida a Karl Menger, reconstruye el juego, poniendo los pagos en utilidades en el lugar de los pagos monetarios, de modo que el nuevo juego tiene una utilidad esperada infinita. Como nadie atribuiría mucha utilidad al nuevo juego, parece que tampoco las utilidades esperadas rigen las preferencias racionales. La resolución de la paradoja sigue siendo debatida.

PWE

PARADOJA DE SKOLEM, véase **SKOLEM, TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM.**

PARADOJA DEL AHORCADO, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

PARADOJA DEL ANÁLISIS, argumento por el que es imposible que el análisis del significado de una palabra sea informativo, porque uno ya entiende su significado. Considérese «Un *F* es un *G*» (por ejemplo, «un círculo es una línea todos cuyos puntos son equidistantes de un punto»); esta oración da un análisis correcto del significado de *F* si y sólo si *G* significa lo mismo que «*F*»; pero, en tal caso, cualquiera que entienda ya ambos significados sabrá lo que la oración dice. En realidad, sería lo mismo que lo que dice la trivial «Un *F* es un *F*», porque al reemplazar una expresión por otra con el mismo significado se preserva lo que la oración dice. La conclusión de que «Un *F* es un *G*» no puede ser informativo (para alguien que entienda todos sus términos), es paradójica sólo en aquellos casos en los que *G* no es un simple sinónimo de *F*, sino lo bastante complejo como para dar un análisis de *F* («Un primo carnal es un hijo de un hermano de los padres» proporciona un análisis, pero «Un papá es un padre» no, y de hecho no puede ser informativo para quien conozca ya el significado de todas sus palabras). La paradoja parece no distinguir entre distintos tipos de conocimiento. Encontrarse por primera vez (y entender) un análisis correcto de un significado ya aprehendido nos lleva de un conocimiento meramente *tácito* a un conocimiento *explícito* de su verdad. Uno ve que captura el significado y con ello un modo de *articular* el significado en el que no había pensado antes.

Véase también ANÁLISIS, DEFINICIÓN, SIGNIFICADO.

CG

PARADOJA DEL AUTOENGAÑO, véase **AUTOENGAÑO.**

PARADOJA DEL BARBERO, véase **PARADOJA.**

PARADOJA DEL CABALLO BLANCO, véase **KUNG-SUN LUNG TZU.**

PARADOJA DEL CONOCEDOR, véase **PARADOJAS DEÓNTICAS.**

PARADOJA DEL CUERVO, véase **CONFIRMACIÓN.**

PARADOJA DEL ESTADIO, véase **PARADOJAS DE ZENÓN.**

PARADOJA DEL EXAMEN, véase **PARADOJA DEL EXAMEN INESPERADO.**

PARADOJA DEL EXAMEN INESPERADO, paradoja sobre la creencia y la predicción. Una versión es como sigue: parece que un profesor podría realizar y comportarse de acuerdo con el siguiente aviso: «La semana que viene les haré un examen, pero a la hora de la comida del día del examen no tendrán ninguna razón para creer que el examen será ese día». Si lo dice el viernes, ¿no podría llevarlo a cabo poniendo el examen el miércoles siguiente? La paradoja está en que hay un argumento que parece mostrar que no puede haber un examen inesperado de este tipo. Porque supongamos que el profesor cumple su amenaza, en sus dos partes; es decir, pone un examen y lo pone por sorpresa. Entonces no puede ponerlo el viernes (suponiendo que sea el último día lectivo de la semana), porque el viernes a la hora de comer, sabiendo que los días anteriores no ha habido examen, tendríamos toda la razón para esperar que el examen fuera el viernes. Así, dejar el examen para el viernes es inconsistente con la pretensión de poner un examen *inesperado*. Por razones similares, el examen tampoco podría ser el jueves. Dada la conclusión previa de que no puede dejarse el examen para el viernes, el jueves por la mañana sabríamos, no habiendo habido examen en los días anteriores, que tendría que ser el jueves. Así, si se realizase el jueves no sería inesperado. Por consiguiente, el examen no puede ponerse el jueves. Razonamientos semejantes mostrarían que no hay ningún día de la semana en el que pudiera celebrarse y por tanto, pretendidamente, que no puede aceptarse el supuesto de que el profesor pueda cumplir su amenaza. Es una paradoja porque parece claro que el profesor *puede* cumplir su amenaza.

Véase también PARADOJA.

RMS

PARADOJA DEL GATO DE SCHRÖDINGER, véase **MECÁNICA CUÁNTICA.**

PARADOJA DEL HIPÓDROMO, véase **PARADOJAS DE ZENÓN.**

PARADOJA DEL MIJO, véase **PARADOJA DEL SORITES.**

PARADOJA DEL MONTÓN, véase **PARADOJA DEL SORITES.**

PARADOJA DEL PREFACIO, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

PARADOJA DEL SOBRE, paradoja que se emplea en teoría de la decisión y que se formula del siguiente modo. Se muestran dos sobres, *M* y *N,* y se nos informa de que cada uno de ellos contiene una cantidad de dinero. Uno de los sobres contiene el doble de dinero que el otro y se nos permite elegir sólo uno de ellos. Sea *m* la cantidad que hay en el sobre *M* y sea *n* la que hay en *N*. Puede parecer que hay un 50 por 100 de posibilidades de que $m = n / 2$ de modo que el «valor esperado» de *m* es (1/2) (2*n*) + (1/2) (*n* / 2) = 1,25*n,* lo cual haría preferir el sobre *M*. Pero por un razonamiento similar también podría parecer que el valor esperado de *n* es 1,25*m* de tal modo que lo que deberíamos preferir es el sobre *N*.

Véase también TEORÍA DE LA DECISIÓN.

DAJ

PARADOJA DEL SORITES (del griego *soros,* «montón»), se aplica a algunas paradojas acerca de los montones y sus elementos, y con mayor generalidad acerca de graduaciones. Un único grano de arena no puede disponerse de manera que forme un montón. Además, parece que dado un número de granos insuficiente para formar un montón, añadir un grano más sigue siendo insuficiente para formar un montón. (Si no puede formarse un montón con un grano, no puede formarse con dos; si no puede formarse un montón con dos, no puede formarse con tres, y así sucesivamente.) Pero esto parece llevar al absurdo de que por grande que sea el número de granos, será insuficiente para formar un montón.

Puede desarrollarse una paradoja parecida en sentido opuesto. Está claro que un millón de granos de arena puede disponerse de manera que forme un montón, y siempre es posible quitar un grano de un montón de manera que lo que quede sea un montón. Esto parece llevar al absurdo de que puede formarse un montón con un único grano.

Tales paradojas acerca de los montones fueron conocidas en la Antigüedad (se asocian a Eubúlides de Mileto, siglo IV a.C.) y desde entonces han dado nombre a diversas paradojas similares. La pérdida de un único cabello no convierte a un hombre en calvo y desde luego un hombre con un millón de cabellos no está calvo. Esto parece llevar a la absurda conclusión de que incluso un hombre sin un solo cabello no es calvo. O considérese una larga valla pintada (de cientos de metros o kilómetros de longitud). Su parte izquierda está claramente pintada de rojo, pero hay una sutil graduación de sombras, y su parte derecha es claramente amarilla. Una pequeña ventana doble permite ver una reducida sección de la valla en cada ocasión. Se desplaza progresivamente hacia la derecha, de modo que tras cada movimiento posterior a la posición inicial la hoja izquierda de la ventana muestra el área que en la posición anterior mostraba la hoja derecha. La ventana es tan pequeña comparada con la valla que en ninguna posición puede apreciarse una diferencia de color entre las áreas expuestas. Cuando la ventana está en el extremo izquierdo, las dos áreas expuestas son claramente rojas. Cuando la ventana se desplaza hacia la izquierda, el área de la hoja derecha parece del mismo color que la de la izquierda, que ya se ha dicho que es roja. Parece que entonces habría que decir que también es roja. Pero en tal caso se llega al absurdo de llamar roja a un área que es claramente amarilla.

Como sugieren algunos de estos casos, hay una conexión con procesos dinámicos. Un renacuajo se convierte gradualmente en rana. Sin embargo, si se analiza una película del proceso, parece que no hay dos fotogramas adyacentes de los que pueda decirse que el primero muestra un renacuajo y el segundo una rana. Parece entonces que podría argüirse que si algo es un renacuajo en un momento dado, tiene que ser un renacuajo (y no una rana) una milésima de segundo después, llegándose así aparentemente a la conclusión absurda de que un renacuajo no puede convertirse nunca en rana.

Muchas réplicas a la paradoja intentan negar la «premisa mayor», la que corresponde a la afirmación de que si no puede formarse un montón con *n* granos de trigo tampoco puede formarse con $n + 1$ granos. La dificultad es que la negación de esa premisa equivale, según la lógica clásica, a la proposición de que hay una clara divisoria, de que, por ejemplo, hay un número *n* de granos que es insuficiente para formar un montón aunque $n + 1$ granos sí son suficientes. Postular una clara divisoria puede no ser tan implausible para montones (puede que, para cosas como los granos de arena, cuatro sea el número más pequeño que puede disponerse en un montón), pero es sumamente implausible para colores y renacuajos.

Hay dos respuestas principales a las paradojas del sorites. La primera es aceptar que en cada caso hay una clara divisoria, aunque normalmente no sabemos, y acaso no podamos saber, cuál. La segunda es adoptar una lógica no clásica que permita rechazar la premisa mayor sin comprometerse con una divisoria tajante. Por el momento ninguna de esas lógicas está libre de problemas. Por ello, los filósofos contemporáneos siguen tomándose muy en serio las paradojas del sorites.

Véase también LÓGICA MULTIVALUADA, VAGUEDAD.

RMS

PARADOJA DEL VERDUL, paradoja de la teoría de la inducción según la cual, *todo* argumento inductivo intuitivamente aceptable, *A*, puede ser imitado por

una cantidad indeterminada de otros argumentos –siendo cada uno de ellos bastante parecido a *A* y por ello aparentemente aceptable– los cuales resultan, sin embargo, inaceptables, arrojando, además, una conclusión contraria a la que se desprende de *A*, supuesto, eso sí, que existe aún un número y variedad suficiente de cosas sobre las que se ha realizado la inducción que todavía no han sido examinadas (lo que constituye la única circunstancia en la cual *A* es de cierto interés). Supóngase que lo siguiente es un argumento inductivo intuitivamente aceptable: A_1) «Todas las esmeraldas que han sido observadas hasta el momento son verdes; por tanto, todas las esmeraldas son verdes». Ahora se introduce el predicado de color «verdul», donde (para algún intervalo dado en el tiempo que aún pertenece enteramente al futuro) un objeto es verdul supuesto que tiene la propiedad de ser, o verde, si ya se ha examinado antes de *T*, o azul, si no se ha examinado antes de *T*. Considérese entonces el siguiente argumento inductivo: A_2) Todas las esmeraldas observadas hasta ahora son verdules; por tanto, todas las esmeraldas son verdules. La premisa es verdadera y A_2 es formalmente análoga a A_1. Sin embargo, A_2 es intuitivamente inaceptable. Si hay esmeraldas que no han sido examinadas antes del instante *T* entonces la conclusión de A_2 dice que esas esmeraldas son azules, mientras que la conclusión de A_1 afirma que son verdes.

Otros argumentos contraintuitivos del mismo tipo podrían ser, por ejemplo: A_3) «Todas las esmeraldas observadas hasta ahora son amariverdes; por tanto, todas las esmeraldas son amariverdes» (donde un objeto es amariverde si es verde y está en la tierra, siendo amarillo en otro caso).

Parece, por tanto, que es preciso imponer alguna *restricción* sobre la inducción. El nuevo enigma de la inducción presenta dos desafíos. El primero consiste en *establecer* la restricción –es decir, en *separar* las inducciones intuitivamente aceptables de las no aceptables de una forma suficientemente general y sin necesidad de apelar a la intuición–. El segundo hace referencia a la *justificación* de nuestras preferencias ante un determinado grupo de inducciones. Estos dos aspectos del nuevo enigma suelen estar relacionados. De todos modos, es imaginable una solución de la parte analítica y demarcatoria sin contar con una del apartado justificatorio, y, tal vez, viceversa.

Esto no descarta, a priori, la existencia de variantes del tipo «verdul» en la propia naturaleza. El agua (H_2O químicamente pura) presenta variaciones de su estado físico si se tiene en cuenta el factor de la temperatura. Pero si es así, ¿por qué no podrían variar las esmeraldas teniendo en cuenta el componente del momento en el que son examinadas por vez primera?

Un posible tratamiento del problema de la restricción consiste en concentrarse en las *conclusiones* de los argumentos inductivos (por ejemplo, «Todas las esmeraldas son verdes», «Todas las esmeraldas son verdules») y distinguir entonces aquellas que pueden resultar legítimas (las denominadas «hipótesis proyectables») de las que no lo son. El problema que se plantea es el de si *sólo* las hipótesis que no son del tipo verdul (aquellas que no contienen predicados del tipo verdul) son proyectables. Al margen de lo que es la tarea de definir «predicado del tipo verdul» (tarea que podría llevarse a cabo de forma estructural en relación a algún lenguaje escogido) la respuesta es *no*. El predicado «sólido y a menos de 0 ºC, o líquido y a más de 0 ºC pero menos de 100 ºC, o gaseoso a más de 100 ºC» es del tipo verdul para cualquier tratamiento estructural plausible de ese tipo predicados (nótese de hecho la similitud de este ejemplo con el original del predicado verdul). No obstante, si el agua, considerada al margen de sus transiciones, es H_2O pura, entonces es fácil proyectar la hipótesis de que toda el agua, al margen de esas transiciones, cae bajo el alcance de algún predicado del tipo de verdul.

Tal vez esto sea así porque si reconstruimos la proyección del caso del agua en términos de hipótesis que no son de tipo verdul –*a)* «El agua a menos de 0 ºC es sólida», *b)* «El agua a más temperatura que 0 ºC y menos que 100 ºC es líquida», y *c)* «El agua a más temperatura de 100 ºC es gaseosa»–, apreciamos que *a, b* y *c)* tienen todas ellas justificación (son casos suficientemente conocidos), mientras que si se reescribe la proyección correspondiente al caso de las esmeraldas como una conjunción de hipótesis que no son del tipo verdul –*a*)* «Las esmeraldas examinadas antes de *T* son verdes», y *b*)* «Las esmeraldas que no han sido examinadas antes de *T* son azules»– se observa que *b*)* carece todavía de apoyo.

Parece que, mientras que una hipótesis que no es del tipo verdul es proyectable supuesto que no ha sido desmentida y goza de apoyo, una hipótesis del tipo verdul es proyectable si se dan las condiciones anteriores y además resulta equivalente a una conjunción de hipótesis que no son de tipo verdul, cada una de las cuales posee su propia justificación.

La paradoja del verdul fue descubierta por Nelson Goodman. Su formulación más completa es la que figura en su *Fact, Fiction and Forecast* (1955).

Véase también **PREDICADO CUALITATIVO, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN.**

DAJ

PARADOJAS CONJUNTISTAS, colección de paradojas que ponen de manifiesto dificultades en algunas de las nociones centrales de la teoría de conjuntos. Las más conocidas son la paradoja de Russell, la paradoja de Burali-Forti y la paradoja de Cantor.

La paradoja de Russell, descubierta en 1901 por Betrand Russell es la más sencilla (y por ello la más problemática) de las paradojas conjuntistas. Usándola, podemos derivar una contradicción directamente del esquema de comprehensión irrestricto de Cantor. El esquema afirma que para cualquier fórmula *P(x)* con *x* como variable libre, hay un conjunto $\{x \mid P(x)\}$ cuyos miembros son exactamente los objetos que satisfacen *P(x)*. Para derivar una contradicción, sea *P(x)* la fórmula $x \in x$ y sea *z* el conjunto $\{x \mid \notin x\}$ cuya existencia queda garantizada por el esquema de comprehensión. Así, *z* es el conjunto cuyos elementos son exactamente los objetos que no son miembros de sí mismos. A continuación preguntamos si *z* es, a su vez, miembro de *z*. Si se responde sí, podemos concluir que *z* tiene que satisfacer el requisito para pertenecer a *z*, es decir, *z no* tiene que ser miembro de *z*. Pero si se responde no, como *z* no es miembro de sí mismo, satisface el criterio para pertenecer a *z*, y así *z es* miembro de sí mismo.

Todas las axiomatizaciones de la teoría de conjuntos evitan la paradoja de Russell restringiendo los principios que aseveran la existencia de conjuntos. La restricción más simple reemplaza el esquema de comprehensión por el esquema de separación. Éste afirma que, dados cualquier conjunto *A* y cualquier fórmula *P(x)*, hay un conjunto $\{x \in A \mid P(x)\}$, cuyos miembros son exactamente los miembros de *A* que satisfacen *P(x)*. Si ahora tomamos como *P(x)* la fórmula $x \notin x$, entonces el esquema de separación garantiza la existencia de un conjunto $z_A = \{x \in A \mid x \notin x\}$. Puede usarse entonces el razonamiento de Russell para demostrar que z_A no puede ser miembro del conjunto inicial *A*. (Si lo fuera, podríamos demostrar que es un miembro de sí mismo si y sólo si no es un miembro de sí mismo. Por tanto, no es miembro de *A*.) Como este resultado no es problemático, se evita la paradoja.

A las paradojas de Burali-Forti y Cantor se les llama a veces paradojas del tamaño porque muestran que algunas colecciones son demasiado grandes para poder ser consideradas conjuntos. La pardoja de Burali-Forti, descubierta por Cesare Burali-Forte, se refiere al conjunto de todos los números ordinales. En la teoría cantoriana de conjuntos, puede asignarse un número ordinal a cualquier conjunto bien ordenado. (Un conjunto está bien ordenado cuando cualquier subconjunto de ese conjunto tiene al menos un elemento.) Pero la teoría cantoriana de conjuntos también garantiza la existencia del conjunto de todos los ordinales, debido de nuevo al esquema de comprehensión irrestricto. Ese conjunto de los ordinales está bien ordenado y puede por consiguiente asignársele un número ordinal. Pero puede mostrarse que el ordinal asociado es mayor que cualquier ordinal en ese conjunto y, por consiguiente, mayor que cualquier número ordinal.

La paradoja de Cantor se refiere al cardinal del conjunto de todos los conjuntos. *Cardinalidad* es otra noción de tamaño usada en teoría de conjuntos: se dice que el cardinal de un conjunto *A* es mayor que el cardinal de un conjunto *B* si y sólo si hay una aplicación uno-a-uno de *B* en un subconjunto de *A* pero no hay ninguna aplicación semejante de *A* en *B* o en alguno de sus subconjuntos. Uno de los resultados fundamentales de Cantor fue que el conjunto de todos los subconjuntos de un conjunto *A* (o conjunto potencia de *A)* tiene un cardinal mayor que el conjunto *A*. Si se aplica este resultado al conjunto *V* de todos los conjuntos, puede concluirse que el conjunto potencia de *V* tiene un cardinal mayor que el de *V*. Pero todo conjunto en el conjunto potencia de *V* está también en *V* (ya que *V* contiene a todos los conjuntos) y así el conjunto potencia de *V* no puede tener un cardinal mayor que el de *V*, llegando así a una contradicción.

Como en el caso de la paradoja de Russell, estas dos paradojas resultan del esquema de comprehensión irrestricto y se evitan reemplazándolo por principios para la existencia de conjuntos más débiles. Se necesitan varios principios más potentes que el esquema de separación para tener una teoría de conjuntos razonable, y se han propuesto diversas axiomatizaciones alternativas. Pero la moraleja de estas paradojas es que ningún principio de existencia de conjuntos puede entrañar la existencia del conjunto de Russell, del conjunto de todos los ordinales o del conjunto de todos los conjuntos, so pena de contradicción.

Véase también PARADOJAS SEMÁNTICAS, TEORÍA DE CONJUNTOS.

JEt

PARADOJAS DE LA AUTORREFERENCIA, véase **RUSSELL, TEORÍA DE TIPOS.**

PARADOJAS DE LA CONFIRMACIÓN, véase **CONFIRMACIÓN.**

PARADOJAS DE LA IMPLICACIÓN ESTRICTA, véase **IMPLICACIÓN.**

PARADOJAS DE LA IMPLICACIÓN MATERIAL, véase **IMPLICACIÓN.**

PARADOJAS DE LA OMNIPOTENCIA, serie de paradojas de la teología filosófica que mantienen que Dios no puede ser omnipotente porque ese concepto es inconsistente, como pretendidamente se sigue de la idea intuitiva de que si Dios es onmipotente, debe ser capaz de hacer cualquier cosa.

1. ¿Puede realizar Dios tareas lógicamente contradictorias? Si puede, tendría que ser capaz de ser simultáneamente omnipotente y no omnipotente,

algo absurdo. Pero si no puede, entonces parece que hay algo que Dios no puede hacer. Algunos filósofos han tratado de evitar esta consecuencia afirmando que la noción de realizar una tarea lógicamente contradictoria es vacua y que la pregunta 1) no especifica ninguna tarea que Dios pueda realizar *o* dejar de realizar.

2. ¿Puede Dios dejar de ser omnipotente? Si Dios puede y lo hiciera, entonces en cualquier momento posterior Dios ya no sería completamente soberano sobre todas las cosas. Si Dios no puede, entonces Dios no puede hacer algo que otros sí pueden hacer, a saber, imponerse limitaciones a su poder. Una respuesta popular a la pregunta 2) es decir que la omnipotencia es un atributo esencial del ser necesariamente existente. De acuerdo con esta respuesta, aunque Dios no puede dejar de ser omnipotente como tampoco puede dejar de existir, tales hechos no son debilidades, sino más bien falta de debilidades en Dios.

3. ¿Puede Dios crear a otro ser omnipotente? ¿Es lógicamente posible que haya dos seres omnipotentes? Pudiera parecer que sí, si de hecho siempre estuvieran de acuerdo. Si, sin embargo, la omnipotencia exige el control de todas las situaciones posibles aun contrafácticas, sólo podría haber dos seres omnipotentes si fuera imposible que discrepasen.

4. ¿Puede Dios crear una roca que fuera demasiado pesada para que Él la moviera? Si puede, entonces hay algo que Dios no puede hacer –mover esa roca– y si no puede, entonces hay algo que Dios no puede hacer –crear– esa roca. Una réplica es mantener que «Dios no puede crear una roca demasiado pesada para que Él la mueva» es una consecuencia inocua de «Dios puede crear rocas de cualquier peso y Dios puede mover rocas de cualquier peso».

Véase también ATRIBUTOS DIVINOS, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WEM

PARADOJAS DE LA TEORÍA DE CONJUNTOS, véase PARADOJAS CONJUNTISTAS, TEORÍA DE CONJUNTOS.

PARADOJAS DE ZENÓN, cuatro paradojas referentes al espacio y al movimiento atribuidas a Zenón de Elea (siglo V a.C.): la pista de carreras, Aquiles y la tortuga, el estadio y la flecha. La obra de Zenón nos es conocida a través de fuentes secundarias, en concreto de Aristóteles.

Paradoja de la carrera pedestre. Si un corredor tiene que llegar a la meta, tiene que completar primero un número infinito de etapas distintas: recorrer primero la mitad de la pista, después la mitad de la distancia entre ese punto y la meta, después la mitad de la distancia entre ese otro punto y la meta, y así sucesivamente. Pero es lógicamente imposible que alguien complete una serie infinita de etapas. Por tanto, el corredor no puede llegar a la meta. Puesto que es irrelevante para el argumento la distancia a la que esté la meta –podría ser un metro, un centímetro o una micra–, el argumento, si es correcto, muestra que el movimiento es imposible. Moverse hasta un punto supone un número infinito de etapas y no puede completarse un número infinito de etapas.

Paradoja de Aquiles y la tortuga. Aquiles puede correr mucho más deprisa que la tortuga, así que cuando se acuerda una carrera entre ambos se da una ventaja a la tortuga. Zenón argumentaba que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga, sin que importe a qué velocidad corra ni la distancia a recorrer en la carrera. Porque lo primero que tiene que hacer Aquiles es llegar al punto del que partió la tortuga. Pero la tortuga, aunque lenta, avanza: mientras Aquiles estaba ocupado recuperando su desventaja, la tortuga ha avanzado un poco más. Así que lo siguiente que tiene que hacer Aquiles es llegar al nuevo sitio ocupado por la tortuga. Mientras lo hace, la tortuga habrá avanzado un poco más. Por pequeña que sea la distancia entre ambos, Aquiles tardará algo en recorrerla y en ese tiempo la tortuga habrá puesto más distancia de por medio. Así, por rápido que corra Aquiles, cuanto ha de hacer la tortuga para no ser derrotada es no detenerse.

Paradoja del estadio. Imagínense tres cubos iguales, *A*, *B* y *C*, con lados de la misma longitud *l*, dispuestos en línea. A es movido perpendicularmente hacia la derecha a una distancia igual a *l*. Al mismo tiempo, y en la misma proporción, *C* es movido perpendicularmente a la izquierda a una distancia igual a *l*. El tiempo empleado por *A* para desplazarse *l* / 2 (en relación a *B)* es igual al tiempo empleado por *A* para desplazarse a *l* (en relación a *C)*. Por tanto, en palabras de Aristóteles, «se sigue, según piensa él [Zenón], que la mitad del tiempo es igual al doble» (*Física*, 259b35).

Paradoja de la flecha. En un instante de tiempo, la flecha volante «ocupa un espacio igual a sí misma». Es decir, la flecha en un instante no puede estar en movimiento, porque el movimiento supone un periodo de tiempo y un instante temporal se concibe como un punto carente de duración. Se sigue que la flecha está inmovil en cada instante y por consiguiente no se mueve. Lo que vale para las flechas vale para todo: nada se mueve.

Los estudiosos discrepan acerca de qué es lo que creía Zenón que mostraban sus paradojas. No hay pruebas de que ofreciera «soluciones» para ellas. Un punto de vista es que formaban parte de un programa para mostrar que la multiplicidad es una ilusión, y que la realidad es un todo sin fisuras. El argumento podría reconstruirse así: si se admite que la realidad puede

dividirse sucesivamente en partes, se desemboca en estas inaceptables paradojas; por tanto hay que pensar en la realidad como una Unidad indivisible.

Véase también PARADOJAS, PRESOCRÁTICOS, TIEMPO.

RMS

PARADOJAS DEÓNTICAS, paradojas generadas en la lógica deóntica que surgen del siguiente modo: se toma cierto conjunto de enunciados expresados en un lenguaje natural relativos a obligaciones o actos permitidos y tal que además sea en apariencia consistente, entonces se procede a representar ese mismo conjunto en un determinado sistema de lógica deóntica, resultando que el conjunto se vuelve ahora inconsistente. Para ilustrarlo se ofrecen a continuación dos ejemplos de paradojas que afectan a la lógica deóntica estándar.

La *paradoja del imperativo contrario al deber,* que debe su fama a Roderick M. Chisholm *(Analysis,* 1963), aparece al contraponer dos enunciados verdaderos en apariencia: el primero, el que afirma que en ocasiones hacemos cosas que no deberíamos hacer; y el segundo, que afirma que cuando ocurre una cosa tal entonces es obligatorio que se haga lo que es mejor en esa situación desafortunada. Considérese este escenario. Juan y Pedro comparten un apartamento. Sin una razón aparente, Juan desarrolla una profunda animadversión hacia Pedro. Una tarde, la animadversión de Juan alcanza un límite y roba unas valiosas litografías propiedad de Pedro. Juan es posteriormente descubierto, detenido y conducido ante María, una agente debidamente elegida para administrar castigos y recompensas. Una investigación revela que Juan es un ladrón habitual con un largo historial de violación de su palabra. Dada esta situación, parece que los siguientes enunciados son verdaderos (y por tanto mutuamente consistentes):

1. Juan roba a Pedro.
2. Si Juan roba a Pedro, entonces María habrá de castigarle por ese hecho.
3. Es obligatorio que si Juan no roba a Pedro, entonces María se abstenga de aplicar ningún castigo.
4. Juan no debería robar a Pedro.

Si se elige ahora a la *lógica deóntica estándar,* o SDL (siglas del término original inglés), y se representa «Juan roba a Pedro» como s y «María castiga a Juan por robar a Pedro» por p, entonces, los enunciados 1, 2, 3 y 4 se pueden representar en SDL como sigue:

1a. s
2a. $s \supset Op$
3a. $O(\neg s \supset \neg p)$
4a. $O\neg s$

Sucede entonces que 1a y 2a implican en lógica proposicional clásica Op; del axioma de SDL que afirma que $O(A \supset B) \supset (OA \supset OB)$ junto con 3a se obtiene $O\neg s \supset O\neg p$; pero esto útltimo, puesto en conjunción con 4a, implica $O\neg p$ por simples principios de la lógica proposicional clásica. De la combinación de Op, $O\neg p$ y el axioma $OA \supset \neg O\neg A$ se obtiene un conjunto inconsistente.

La *paradoja del que sabe,* planteada originalmente por Lennart Aqvist *(Noûs,* 1976), surge de los siguientes enunciados en apariencia verdaderos: primero, algunos de nosotros hacemos en ocasiones lo que que no debemos; y segundo, hay personas que están obligadas a saber que tales cosas ocurren. Considérese ahora el siguiente escenario. Juan trabaja como guarda de seguridad en una tienda local. Una tarde, mientras Juan está de guardia, Pérez, un antiguo empleado que busca vengarse, prende fuego a la tienda tan sólo unos metros más allá del puesto de vigilancia de Juan. A partir de esto, los enunciados 1, 2 y 3 parecen todos ellos verdaderos (y por tanto, mutuamente consistentes):

1. Pérez prende fuego a la tienda mientras Juan está de guardia.
2. Si Pérez prende fuego a la tienda mientras que Juan está de guardia, entonces es obligatorio que Juan sepa que Pérez le ha prendido fuego a la tienda.
3. Pérez no debería prenderle fuego a la tienda.

Independientemente, y como una consecuencia del concepto de conocimiento, hay un teorema epistémico que establece que:

4. El enunciado que afirma que Juan sabe que Pérez le prendió fuego a la tienda implica que Juan le prendió fuego a la tienda.

A continuación, se tiene que los enunciados 1 y 2 implican en SDL que:

5. Es obligatorio que Juan sepa que Pérez le ha prendido fuego a la tienda.

Pero los enunciados 4 y 5 tomados conjuntamente arrojan:

6. Pérez está obligado a prenderle fuego a la tienda.

Y todo ello a partir tan sólo del teorema de SDL que afirma que si $A \supset B$ es un teorema, entonces $OA \supset OB$ también lo es. Y es ahí donde parece residir la paradoja: no sólo sucede que el enunciado 6 tenga una apariencia de falsedad, sino que la conjunción de los enunciados 3 y 6 resulta formal-

mente inconsistente con el axioma $OA \supset \neg O \supset A$ de SDL.

La opinión mayoritaria entre los lógicos deónticos es que SDL sucumbe ante las paradojas deónticas. Sin embargo, es muy controvertido qué otro tratamiento está suficientemente dotado para resolver estos rompecabezas. Dos de los desarrollos más atractivos son el sistema bivariado de Castañeda *(Thinking and Doing,* 1975) y el análisis relativo al agente-y-momento de Fred Feldman *(Philosophical Perspectives,* 1990).

Véase también DILEMA MORAL, LÓGICA DEÓNTICA, LÓGICA FORMAL, PARADOJAS CONJUNTISTAS.

JET

PARADOJAS LÓGICAS, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

PARADOJAS SEMÁNTICAS, colección de paradojas que involucran las nociones semánticas de verdad, predicación y definibilidad. La paradoja del mentiroso es la más antigua y más conocida de ellas, habiendo sido formulada por Eubúlides como objeción a la teoría aristotélica de la verdad como correspondencia. En su forma más sencilla, la paradoja surge cuando intentamos evaluar la verdad de una oración o proposición que afirma su propia falsedad, por ejemplo:

A) La oración *A* no es verdadera.

Podría parecer que la oración *A* no puede ser verdadera, puesto que sólo podría ser verdadera si lo que dice es el caso, es decir, si no es verdadera. Por tanto, la oración *A* no es verdadera. Pero entonces, como es justamente lo que afirma, tendría que ser verdadera.

Hay varias formulaciones alternativas de la paradoja del mentiroso que tienen su propio nombre específico. En la paradoja del prólogo se imagina un libro que comienza con la afirmación de que al menos una de las afirmaciones del libro es falsa. Esa afirmación es aproblemáticamente verdadera si alguna oración posterior es falsa, pero si en el resto del libro sólo hay verdades, la oración inicial parece ser verdadera si y sólo si es falsa. La paradoja del prólogo es uno de los muchos ejemplos de mentirosos contingentes, afirmaciones que pueden tener un valor de verdad aproblemático o ser paradójicas, dependiendo de los valores de verdad de otras aserciones (en este caso, las demás oraciones del libro). La paradoja de la tarjeta postal, conocida también como mentiroso cíclico, considera una tarjeta postal con la oración *B* en su anverso y la oración *C* en su reverso:

B) La oración del reverso es verdadera.
C) La oración del anverso es falsa.

Aquí no es posible ninguna asignación consistente de valores de verdad.

Otras paradojas semánticas son la paradoja de Berry, la de Richard y la de Grelling. Las dos primeras involucran la noción de definibilidad de números. La paradoja de Berry comienza observando que los nombres (o las descripciones) de los enteros consisten en secuencias finitas de sílabas. Así, la secuencia de cuatro sílabas «veinticinco» nombra al 25, y la secuencia de ocho sílabas «la suma de tres y siete» nombra al 10. Considérese ahora la colección de todas las secuencias de sílabas (del español) de menos de veintiuna sílabas. Algunas de ellas carecen de sentido («bababa») y otras tienen sentido pero no nombran números («alcachofa»), pero otras sí lo hacen («la suma de tres y siete»). Como el número de sílabas del español es finito, hay un número finito de tales secuencias y sólo finitos enteros nombrados por ellas. La paradoja de Berry surge cuando consideramos la secuencia de veinte sílabas «el menor entero no nombrable con menos de veintidós sílabas». Aparentemente la frase es una descripción intachable de un entero. Pero si es un nombre de un entero *n,* entonces *n* es nombrable con menos de veintidós sílabas, y por consiguiente no es descrito por la frase.

La paradoja de Richard construye una descripción paradójica similar usando lo que se conoce como construcción diagonal. Imagínese una lista de todas las secuencias finitas de letras del alfabeto (más espacios y signos de puntuación), dispuestas en orden lexicográfico. Depúrese la lista hasta que contenga únicamente definiciones en español de números reales entre 0 y 1. Considérese entonces la definición: «Sea r el número real entre 0 y 1 cuyo *k*-ésimo decimal es 0 si el *k*-ésimo decimal del número nombrado por el *k*-ésimo término de la lista es 1, y es 0 en caso contrario». Esta definición parece definir un número real distinto de cualquiera que aparezca en la lista. Por ejemplo, *r* no puede estar definido por el término 237 de la lista, porque *r* diferiría de ese número al menos en su decimal 237. Pero si realmente define un número real entre 0 y 1, la propia descripción tendría que aparecer en la lista. Sin embargo, está claro que no puede definir un número diferente del número que define de suyo. Aparentemente la definición define un número real entre 0 y 1 si y sólo si no aparece en la lista de definiciones.

La paradoja de Grelling, conocida también como paradoja del predicado heterológico, usa dos predicados definidos como sigue. Diremos que un predicado es «autológico» si se aplica a sí mismo. Así «polisílabo» y «corto» son autológicos, ya que «polisílabo» es polisílabo y «corto» es corto. Por el contrario, un predicado es «heterológico» si y sólo si no es autológico. La cuestión es si el predicado

«heterológico» es heterológico. Si la respuesta es sí, entonces «heterológico» se aplica a sí mismo y entonces es autológico y no heterológico. Pero si la respuesta es no, entonces no se aplica a sí mismo y en tal caso es heterológico, contradiciendo otra vez nuestra respuesta.

Las paradojas semánticas han promovido importantes trabajos, tanto en lógica como en filosofía del lenguaje, destacando Russell y Tarski. Russell desarrolló la teoría ramificada de tipos como un tratamiento unificado de todas las paradojas semánticas. La teoría de los tipos russelliana evita las paradojas introduciendo complejas condiciones sintácticas para las fórmulas y para la definición de nuevos predicados. En el lenguaje resultante, definiciones como las usadas en las formulaciones de las paradojas de Berry y Richard resultan mal formadas porque cuantifican sobre colecciones de expresiones que las incluyen, violando lo que Russell denominó principio del círculo vicioso. La teoría de tipos también elimina, sobre bases sintácticas, predicados que se aplican a sí mismos o a expresiones mayores que contienen esos mismos predicados. De esta manera, la paradoja del mentiroso y la de Grelling no pueden construirse en un lenguaje que se conforme a la teoría de tipos.

La atención de Tarski a la paradoja del mentiroso supuso dos contribuciones fundamentales a la lógica: su desarrollo de técnicas semánticas para definir el predicado de verdad para lenguajes formalizados y su demostración del teorema de Tarski. La semántica de Tarski evita la paradoja del mentiroso partiendo de un lenguaje formal, llamémosle *L*, en el que no pueden expresarse nociones semánticas y, por tanto, no puede formularse la paradoja del mentiroso. Usando entonces otro lenguaje, conocido como metalenguaje, Tarski aplica técnicas recursivas para definir el predicado *verdadero-en-L*, que se aplica exactamente a las oraciones verdaderas del lenguaje original *L*. La paradoja del mentiroso no surge en el metalenguaje porque la oración.

D) La oración *D* no es *verdadera-en-L*

es, si puede expresarse en el metalenguaje, sencillamente verdadera. (Es verdadera porque *D* no es una oración de *L*, y así *a fortiori* no es una oración verdadera de *L)*. Puede definirse entonces un *predicado de verdad* para el metalenguaje en otro lenguaje, el metametalenguaje, y así sucesivamente, dando como resultado una secuencia de predicados de verdad consistentes.

El teorema de Tarski usa la paradoja del mentiroso para demostrar un resultado significativo en lógica. El teorema enuncia que el predicado de verdad para el lenguaje de primer orden de la aritmética no es aritméticamente definible. Es decir, si diseñamos una manera sistemática de representar oraciones de la aritmética por medio de números, entonces es imposible definir un predicado aritmético que se aplique a todos y sólo los números que representan oraciones verdaderas de la aritmética. El teorema se demuestra mostrando que si fuera definible un predicado semejante, podríamos construir una oración de la aritmética que es verdadera si y sólo si no es verdadera: una versión aritmética de la oración *A*, la paradoja del mentiroso.

Las soluciones de Russell y Tarski a las paradojas semánticas no satisfacen a muchos filósofos, porque las soluciones son básicamente prescripciones para construir lenguajes libres de tales paradojas. Pero que las paradojas puedan evitarse en lenguajes artificialmente construidos no da ninguna explicación satisfactoria de qué está mal cuando nos encontramos con las paradojas en el lenguaje natural o en un lenguaje artificial en el que puedan formularse. Los trabajos más recientes sobre la paradoja del mentiroso, siguiendo a «Outline of a Theory of Truth» («Esbozo de una teoría de la verdad», 1975) de Saul Kripke, se ocupan de lenguajes en los que la paradoja puede formularse e intentan dar una explicación de la verdad consistente que conserve tanto como se pueda de la noción intuitiva.

Véase también **PARADOJAS CONJUNTISTAS, TEORÍA DE TIPOS, VERDAD.**

JET

PARADOJAS SOCRÁTICAS, colección de paradojas asociadas con Sócrates que contradicen opiniones sobre cuestiones morales o prácticas compartidas por mucha gente. Aunque no existe consenso sobre el número exacto de las paradojas socráticas, cada una de las que se enuncian a continuación es considerada como una de ellas. 1) Como nadie desea las cosas malas, quien pretende algo malo lo hace involuntariamente. 2) Como la virtud es conocimiento, quien hace algo moralmente equivocado lo hace involuntariamente. 3) Es mejor ser tratado injustamente que hacer algo injusto. Las dos primeras tesis están asociadas a la debilidad de la voluntad o *akrasia*. A veces se dice que el tópico de la primera es la debilidad prudencial mientras que en de la segunda es la debilidad moral; la referencia a «cosas malas» en la paradoja 1) no se limita a las cosas que son moralmente malas. Naturalmente, se han ofrecido interpretaciones contrapuestas de estas tesis.

Véase también ***AKRASIA*, PLATÓN, SÓCRATES.**

ARM

PARALELISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

PARALELISMO PSICOFÍSICO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

PARAPSICOLOGÍA, estudio de ciertos fenómenos anómalos y conexiones causales ostensibles que la ciencia tradicional ni reconoce ni rechaza claramente. Las principales áreas de investigación de la parapsicología son la *percepción extrasensorial*, la *psicokinesis* y los casos que sugieren la *supervivencia* del funcionamiento mental tras la muerte corporal. El estudio de la percepción extrasensorial se ha centrado tradicionalmente en dos tipos de fenómenos ostensibles: la *telepatía* (la influencia aparentemente anómala de los estados mentales de una persona en los de otra, que suele identificarse con una aparente comunicación entre dos mentes por medios extrasensoriales) y la *clarividencia* (la influencia aparentemente anómala de un estado de cosas físico sobre los estados mentales de una persona, que suele identificarse con una supuesta capacidad de percibir o conocer objetos o eventos no presentes a los sentidos). Las formas de percepción extrasensorial pueden verse o como tipos de cognición (por ejemplo, el conocimiento anómalo de los estados mentales de otra persona) o como una forma de influencia causal anómala (por ejemplo, un incendio lejano que causa en una persona pensamientos sobre el fuego –posiblemente incongruentes–). El estudio de la psicokinesis abarca la aparente capacidad de producir diversos efectos físicos con independencia de los tipos familiares o reconocidos de eslabones causales intermedios. Entre tales efectos, están el movimiento ostensible de objetos remotos, la materialización (la producción, aparentemente instantánea, de materia), la relocación (la reubicación aparentemente instantánea de un objeto) y (en experimentos de laboratorio) el comportamiento no aleatorio estadísticamente significativo de procesos microscópicos normalmente aleatorios (como la pérdida radiactiva). Las investigaciones en la supervivencia se centran en casos de *reencarnación* ostensible y de *mediación* (es decir, «transmisión» de información de un comunicante aparentemente muerto).

Los casos de *precognición* ostensible pueden verse como casos de telepatía y clarividencia y sugieren una influencia causal de un estado de cosas en un evento anterior (la experiencia precognitiva ostensible de un agente). No obstante, quienes no aceptan la causación retrospectiva pueden interpretar la precognición ostensible o como una forma de inferencia inconsciente basada en información contemporánea adquirida por percepción extrasensorial, o también como una forma de psicokinesis (posiblemente en conjunción con influencias telepáticas) por la que el preconocedor produce los eventos aparentemente preconocidos.

Los datos de la parapsicología plantean dos cuestiones muy profundas. Las pruebas materiales que sugieren una supervivencia son un desafío directo a las teorías materialistas de lo mental. Además, las pruebas en favor de la percepción extrasensorial y la psicokinesis sugieren la viabilidad de una visión «mágica» del mundo, asociada normalmente con las llamadas sociedades primitivas, en la que tendríamos un acceso e influencia directos e inmediatos a los pensamientos y estados corporales de los demás.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA.

SEB

PARECIDO DE FAMILIA, véase **WITTGENSTEIN.**

PARFIT, DEREK (n. 1942), filósofo británico, internacionalmente conocido por sus destacadas aportaciones a la metafísica de la persona, la teoría moral y el razonamiento práctico. Inicialmente Parfit adquirió notoriedad por desafiar la tesis predominante de que la identidad personal es un «hecho profundo» que sólo puede ser todo o nada y que es de la mayor importancia en las deliberaciones racionales y morales. Explorando complicados casos de fisión y fusión, Parfit propuso una explicación reduccionista de la identidad personal, alegando que lo que importa en la supervivencia son las continuidades física y psicológica. Esas continuidades admiten grados y a veces puede no haber respuesta a la pregunta de si una persona futura sería idéntica a mí.

La gran obra de Parfit, *Reasons and Persons* (1984), es un libro de una originalidad deslumbrante, rebosante de conclusiones inquietantes que han modificado significativamente la agenda filosófica. La primera parte trata de distintas teorías de la moral, la racionalidad y el bien. También trata del mal comportamiento inocente, la irracionalidad racional, los perjuicios y beneficios imperceptibles, los torturadores inofensivos y de la autorrefutabilidad de ciertas teorías. La segunda parte presenta una teoría crítica orientada por objetivos presentes y ataca la teoría estándar basada en el propio interés. También discute la racionalidad de distintas actitudes hacia el tiempo, como el predominio de la preocupación por el futuro sobre la preocupación por el pasado, y más por lo próximo que por lo remoto. Abordando el viejo conflicto entre el propio interés y la moral, Parfit muestra que, contrariamente a las demandas de la teoría del propio interés, puede resultar racional preocuparse tanto o más por otros objetivos que por nuestro bienestar futuro. Parfit observa además que la teoría del propio interés es una posición híbrida, neutral con respecto al tiempo pero parcial con respecto a las personas. Así, puede ser atacada desde la moral, que es neutral con respecto a las personas y al tiempo, y desde una teoría de objetivos presentes, que es parcial con respecto a las personas y al tiempo. La parte

tercera precisa las ideas de Parfit sobre la identidad personal y vuelve a criticar la teoría del propio interés: la identidad personal no es lo importante; por tanto, las razones para preocuparse especialmente por nuestro futuro no provienen del hecho de que vaya a tratarse de *nuestro* futuro. La cuarta parte presenta enigmas sobre las generaciones futuras y argumenta que los principios morales necesarios al considerar a las personas futuras han de adoptar una forma impersonal. Los argumentos de Parfit desafían abiertamente nuestra comprensión de los ideales morales y, en opinión de algunos, ponen en cuestión la posibilidad de comparar resultados.

Parfit prepara tres manuscritos, provisionalmente titulados *Rediscovering Reasons*, *The Mataphysics of the Self* y *On What Matters*. Su principal centro de atención es la normatividad de la razón. Aunque es reduccionista con respecto a las personas, no lo es con respecto a las razones. Cree en creencias normativas irreducibles que son verdaderas en un sentido riguroso. Es realista acerca de las razones para actuar y prever, ataca las concepciones naturalistas, no cognitivistas y constructuvistas. Parfit pretende que el internalismo asimila normatividad y fuerza motivadora, que contra la idea predominante *todas* las razones provienen de los deseos, *ninguna* razón es, y que Kant es una amenaza para el racionalismo mayor que Hume.

Parfit es Senior *Fellow* del All Souls College de Oxford y profesor visitante de las universidades de Harvard y Nueva York. Es legendario por sus extensas críticas de manuscritos de libros y es editor de la colección Oxford Ethics Series, cuyo objetivo es hacer progresos morales claros, objetivo que muchos piensan que el propio Parfit ha alcanzado.

Véase también ÉTICA, EXTERNALISMO, IDENTIDAD PERSONAL, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, RAZÓN PRÁCTICA, REALISMO MORAL.

LST

PARMÉNIDES (principios del siglo V a.C.), filósofo griego, el más influyente de los presocráticos; desarrolló su actividad en Elea (la Velia romana y moderna), una pequeña colonia griega del sur de Italia. Fue el primer pensador griego al que cabe considerar propiamente un ontólogo o metafísico. Platón se refiere a él como «venerable e imponente», «dotado de una profundidad magnífica» (*Teeteto* 183e-184a), y le presenta en el diálogo *Parménides* como un investigador crítico –en una trasposición ficticia y dialéctia– de la propia teoría platónica de las formas.

Se han conservado unas ciento cincuenta líneas de un poema didáctico de Parménides, reunidas en unos veinte fragmentos. La primera parte, «Verdad», proporciona el primer ejemplar en la historia intelectual griega de un argumento deductivo desarrollado. Basándose en intuiciones sobre el pensar, el conocer y el lenguaje, Parménides argumenta que «lo real» o «lo-que-hay» o el «ser» *(to eon)* tiene que ser ingénito e imperedero, indivisible e inmutable. Según una tradición de inspiración platónica, Parménides mantuvo que «todo es uno», pero la frase no aparece en los fragmentos. Parménides ni siquiera habla del «Uno» y es posible que un Uno holista o una pluralidad de mónadas absolutas pueda conformarse a la deducción de Parménides. No obstante, es difícil no sucumbir a la impresión de que el argumento converge en una entidad única, a la que podemos referirnos indistintamente como el Ser, el Todo o el Uno.

Parménides asume plenamente la consecuencia paradójica de que el mundo de la experiencia ordinaria no cumple los requisitos de «lo-que-hay». Pese a todo, en «Opiniones», la segunda parte del poema, expone una cosmología dualista. No está claro si esta parte pretende ser una fenomenología inocente –una doctrina de las apariencias– o un apéndice irónico a «Verdad». Hay que destacar que Parménides probablemente fuera un físico profesional. Los informes antiguos a este respecto se ven reforzados por fragmentos (de «Opiniones») de temas embriológicos, así como por los hallazgos arqueológicos en Velia que vinculan la memoria de Parménides con lo que durante el periodo romano quedaba allí de una escuela médica. Cualquiera que fuera la actitud del propio Parménides, las «Opiniones» registran cuatro importantes avances científicos, de los que alguno sin duda fue un descubrimiento del mismo Parménides: la Tierra es una esfera; los dos trópicos, el círculo polar ártico y el antártico dividen la Tierra en cinco zonas; la Luna toma su luz del Sol, y el lucero del alba y el lucero del atardecer son un mismo planeta.

El término «escuela eleática» resulta confundente cuando se usa para sugerir una doctrina común que compartirían Parménides, Zenón de Elea, Meliso de Samos y (anticipándose a Parménides) Jenófanes de Colofón. El hecho es que varios grupos y movimientos filosóficos a partir del siglo V estuvieron influidos, de maneras distintas, por Parménides; entre otros, los «pluralistas» Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Las deducciones de Parménides, que Zenón transformó en una colección de chocantes paradojas, suministraron un modelo tanto a la erística de los sofistas como al elenco de Sócrates. Además, el criterio parmenideo para «lo-que-hay» es inconfundible en el trasfondo no sólo de la teoría platónica de las Formas, sino también de destacados rasgos del sistema de Aristóteles: sobre todo, la prioridad del acto sobre la potencia, el motor inmóvil y el principio hombre-engendra-hombre. En realidad, todos los sistemas filosóficos y científicos que postulan principios de conserva-

ción (de la substancia, la materia, la materia-energía) son herederos inalienables de la deducción de Parménides.

Véase también **ESCUELA ELEÁTICA, MELISO DE SAMOS, PRESOCRÁTICOS.**

APDM

PAROUSÍA, véase **PLATÓN.**

PARTE DEL MENOR COSTE, en el análisis económico de la ley, la parte que podría haber estado dispuesta a evitar la disputa, o a minimizar las pérdidas que de ella pudieran surgir asegurándose los menores costes. El término abarca diversos tipos de conducta. Entendido como el partidario del menor coste en un accidente, se aplica a aquella parte que podría haber evitado el accidente al menor coste. Entendido como el asegurador partidario del menor coste, se aplica a aquella parte que podría haber estado asegurada contra las pérdidas derivadas de la disputa. En este caso puede tratarse de la parte que podría haber adquirido un seguro al menor coste o de haberse autoasegurado o, también, la parte mejor preparada para apreciar las pérdidas esperadas y la probabilidad de su ocurrencia. Entendida como el que negocia al menor coste, es la parte menos dispuesta a asumir costes en la transacción. Esta parte es la más dispuesta a corregir cualesquiera errores legales en la asignación de un título por adquisición a la otra parte. Como el recopilador de información al menor coste, se trata de la parte mejor dispuesta a emitir un juicio informado acerca de los costes y beneficios de una acción.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA, TEOREMA DE COASE.**

MSM

PARTICIÓN, división de un conjunto en subconjuntos mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivos. Derivadamente, «partición» puede referirse a cualquier conjunto p cuyos miembros sean subconjuntos mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivos de un conjunto S. Cada subconjunto de una partición p recibe el nombre de *clase de partición* de S con respecto a p. Las particiones están estrechamente asociadas a las relaciones de equivalencia –es decir, relaciones transitivas, simétricas y reflexivas–. Dada una relación de equivalencia R definida sobre un conjunto S, R induce una partición p de S de manera natural: los elementos s_1 y s_2 pertenecen a una misma clase de partición de p si y sólo si s_1 tiene la relación R con s_2. A la inversa, dada una partición p de un conjunto S, p induce una relación de equivalencia R definida sobre S como sigue: el elemento s_1 tiene la relación R con s_2 si y sólo si s_1 y s_2 pertenecen a la misma clase de partición de p. Por razones obvias, entonces, las clases de partición reciben también el nombre de *clases de equivalencia*.

Véase también **RELACIÓN, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

RWB

PARTICIPACIÓN, véase **PLATÓN.**

PARTICULAR, véase **CONCEPTUALISMO, INDIVIDUACIÓN, METAFÍSICA.**

PARTICULAR NUDO, véase **METAFÍSICA.**

PARTICULAR PURO, véase **METAFÍSICA.**

PARTICULARES EGOCÉNTRICOS, palabras cuya denotación está determinada por la identidad del hablante y/o el momento, lugar y audiencia de su proferencia. Los ejemplos habituales incluyen palabras como «yo», «tú», «aquí», «esto», «eso» «ahora», «pasado», «presente», «futuro». Este término fue introducido por Russell en *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940). En una obra anterior, «The Philosophy of Logical Atomism» *(Minist,* 1918-1919), Russell había denominado a estos términos «particulares enfáticos».

Los particulares egocéntricos suscitan algunas preguntas importantes. ¿Son algunos de estos particulares más básicos que otros de modo que es posible definir los demás en términos de éstos, pero no es posible definir correctamente estos más básicos en términos de los restantes? Russell consideró que todos los particulares egocéntricos podían ser definidos en términos de «éste»; así, por ejemplo, «yo» tiene el mismo significado que «la biografía que corresponde a éste», donde «éste» denota un dato sensorial experimentado por el hablante. De todos modos, y al mismo tiempo, «éste» puede ser definido por el combinado «lo que yo-ahora advierto». ¿Es preciso contar con ciertos particulares egocéntricos para dar una descripción completa del mundo? Nuestra capacidad para describir el mundo desde una perspectiva neutral para el hablante de modo tal que las denotaciones de los términos en nuestra descripción sean independientes del cuándo, dónde y por quién sean usados, depende de nuestra habilidad para describir el mundo sin usar particulares egocéntricos. Russell consideró que los particulares egocéntricos no son precisos en niguna porción de la descripción del mundo.

Véase también **INDÉXICO, INSTANCIO-REFLEXIVO, TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.**

PMAR

PARVA NATURALIA, véase **ARISTÓTELES.**

PASCAL, BLAISE (1623-1662), filósofo francés, conocido por su brillantez como matemático, físico,

inventor, teólogo, polemista y estilista de la prosa francesa. Nacido en Clermont-Ferrand (Auvernia), fue educado por su hermano Étienne y destacó primero por su contribución a la matemática cuando a los dieciséis años escribió, bajo la influencia de Desargues, una obra sobre la geometría proyectiva del cono. Esta obra se publicó en 1640 con el título *Essai pour les coniques* e incluye lo que desde entonces se conoce como teorema de Pascal. Otros logros matemáticos de Pascal son el desarrollo original de la teoría de la probabilidad, elaborado en su correspondencia con Fermat, y un método de análisis infinitesimal que Leibniz reconoció que había inspirado su propio desarrollo del cálculo. La fama científica inicial de Pascal también se debe a sus trabajos de física, que incluyen un tratado de hidrostática *(Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air)* y sus experimentos con el barómetro, que pretendían establecer la posibilidad del vacío y el peso del aire como causa de la suspensión del mercurio.

La fama de Pascal como estilista descansa básicamente en sus *Cartas provinciales* (1656-1657), que fueron una contribución anónima a la discusión de los jansenistas, encabezados por Arnauld, y los jesuitas. El jansenismo era un movimiento religioso católico que hacía hincapié en una postura agustiniana en cuestiones de gracia y libre albedrío. Pascal, que no era jansenista, escribió una serie de mordaces cartas satíricas ridiculizando la casuística jesuítica y la persecución de los jansenistas por su pretendida adherencia a las cinco proposiciones del *Augustinus* de Jansen.

Las contribuciones filosóficas de Pascal están distribuidas en toda su obra, pero se encuentran principalmente en sus *Pensées (Pensamientos)* (1670), una apología del cristianismo que dejó incompleta y fragmentaria al morir. La influencia de *Pensées* en el pensamiento religioso y el existencialismo posterior ha sido profunda por su extraordinaria intuición, pasión y profundidad. En el momento de la muerte de Pascal, algunos de los fragmentos fueron cosidos en cuadernillos y otros quedaron sin organizar, pero la reciente investigación erudita ha recuperado buena parte del plan original de organización. Los *Pensamientos* plantea argumentos escépticos que se han convertido en parte del lenguaje filosófico desde Montaigne. Si esos argumentos fueron originalmente construidos para negar la posibilidad del conocimiento, Pascal, como Descartes, en las *Meditaciones*, trata de utilizarlos para un fin positivo. Argumenta que lo que el escéptico muestra no es que el conocimiento es imposible, sino que hay una cierta paradoja en la naturaleza humana: tenemos conocimiento aunque reconocemos que ese conocimiento no puede ser justificado racionalmente y que incluso puede ser atacado con argumentos racionales (fragmentos 109, 131 y 110). Esta peculiaridad sólo puede explicarse por medio de la doctrina cristiana de la caída (por ejemplo, fragmento 117).

Pascal extiende sus consideraciones escépticas atacando la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios. Tal conocimiento es imposible sobre un fundamento filosófico, porque semejante prueba sólo tendría éxito si se siguiese un absurdo de negar la existencia de Dios, y la naturaleza no proporciona ningún conocimiento incompatible con la ausencia de creencia (fragmentos 429 y 781). Además, una demostración de la existencia de Dios sería incompatible con las afirmaciones epistemológicas del cristianismo, que hacen de la actuación personal de Dios algo esencial para el conocimiento religioso (fragmentos 460, 449). El uso de Pascal del escepticismo y su negativa a admitir demostraciones de la existencia de Dios han llevado a algunos comentaristas, como Richard Popkin («Fideísmo», 1967) y Terence Penelhum («Skepticism and Fideism», 1983), a interpretar a Pascal como un fideísta, es decir, como alguien que niega que la creencia religiosa pueda basarse en razones no pragmáticas. Esta interpretación deja de lado los intentos de Pascal de mostrar que la creencia cristiana es racional por la capacidad explicativa de sus doctrinas, sobre todo su doctrina de la caída (por ejemplo, fragmentos 131, 137, 149, 431, 449 y 482). Estas pretendidas demostraciones de la superioridad explicativa del cristianismo preparan el terreno para la famosa «apuesta» de Pascal (fragmento 418).

La apuesta está entre los fragmentos que Pascal no había clasificado al morir, pero la evidencia textual muestra que la habría incluido en la sección 12, titulada «Commencement», tras las demostraciones de la superior capacidad explicativa del cristianismo. La apuesta es una aplicación directa de los principios desarrollados en el trabajo anterior de Pascal sobre probabilidad, en el que descubrió un cálculo que podía usarse para determinar la acción más racional cuando nos enfrentamos con la incertidumbre de los eventos futuros, o lo que hoy se conoce como teoría de la decisión. En este caso, lo incierto es la verdad del cristianismo y sus afirmaciones sobre la vida después de la muerte; y las acciones a considerar son si creerlo o no. La elección de la acción más racional depende de lo que hoy llamaríamos su «valor esperado». El valor esperado de una acción se determina 1) asignando un valor s a cada resultado posible de la acción 2) sustrayendo el coste de la acción c de ese valor, y 3) multiplicando la diferencia por la probabilidad de los respectivos resultados y sumando todos esos productos. Pascal invita al lector a considerar la fe cristiana y la no creencia como si fueran actos en

una apuesta sobre la verdad del cristianismo. Si uno cree, entonces hay dos posibles resultados: o Dios existe o no existe. Si Dios existe, el premio a ganar es la vida eterna. Si Dios no existe, no hay ganancias. Como las ganacias potenciales son infinitas, la creencia religiosa es más racional que la no creencia por su mayor valor esperado.

La apuesta ha sido objeto de múltiples críticas. William James alegó que no es concluyente, porque se aplicaría igualmente a cualquier religión que prometiera infinitas recompensas *(The Will to Believe,* 1897). Pero esto ignora el cuidadoso intento de Pascal de mostrar que sólo el cristianismo tiene una capacidad explicativa adecuada, por lo que la elección se plantearía entre el cristianismo y la no creencia. Una objeción más fuerte a la apuesta surge de los trabajos contemporáneos en teoría de la decisión que prohíben la introducción de valores infinitos porque tienen el resultado antiintuitivo de hacer irracionales los eventos con mínimo riesgo. Pero aunque estas objeciones sean válidas, no refutan la estrategia de Pascal en los *Pensamientos*, en la que las pruebas de la capacidad explicativa del cristianismo y la apuesta tienen únicamente el papel preliminar de inducir al lector a buscar la certeza religiosa que proviene únicamente de una experiencia salvífica religiosa que él llama «inspiración» (fragmentos 110, 381, 382, 588, 808).

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBABILIDAD, TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

DF

PASIÓN, véase **EMOCIÓN, HUME, RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

PASIONES, véase **EMOCIÓN.**

PASIONES, LAS SEIS, véase ***CH'ING.***

PASIONES, LAS SIETE, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

PASIONES DIRECTAS, véase **HUME.**

PASIONES INDIRECTAS, véase **HUME.**

PATERNALISMO, interferencia con la libertad o autonomía de otra persona, con justificaciones referentes a la promoción del bien de esa persona o a la prevención de daños. Más exactamente, *P* actúa paternalistamente hacia *Q* si y sólo si: *a) P* actúa con la intención de prevenir algún daño u obtener algún beneficio para *Q, b) P* actúa en contra de (o con indiferencia ante) las preferencias, deseos o valores normales de *Q,* y *c)* el acto de *P* es una limitación de la autonomía o libertad de *Q*.

La presencia tanto de la autonomía como de la libertad en la cláusula *c)* pretende dar cuenta del hecho de que mentir no interfiere claramente con la libertad de alguien. Adviértase que alguien puede actuar con paternalismo diciéndole la verdad a la gente (como cuando un médico insiste en que el paciente sepa la naturaleza exacta de su enfermedad, contra sus deseos). Adviértase, asimismo, que la definición no zanja cuestión alguna sobre la legitimidad o ilegitimidad de las intervenciones paternalistas.

Los ejemplos típicos de acciones paternalistas son 1) las leyes que imponen a los motoristas la obligación de llevar casco, 2) las órdenes de los tribunales para permitir que los médicos realicen transfusiones de sangre a testigos de Jehová en contra de sus deseos, 3) los engaños del médico al paciente para evitar que éste se desanime, 4) la vigilancia civil de las personas consideradas peligrosas para sí mismas, y 5) las leyes que prohíben bañarse cuando no hay socorristas.

El paternalismo *moderado* es la tesis de que el paternalismo está justificado sólo cuando una persona no está actuando voluntariamente *o* cuando se precisa tiempo para determinar si esa persona está actuando voluntariamente o no. El paternalismo *estricto* es la tesis de que el paternalismo está justificado en ocasiones, aunque la persona con la que se interfiere esté actuando voluntariamente.

El análisis del término es relativo a algún conjunto de problemas. Si nos interesase la conducta organizativa de las grandes empresas podríamos adoptar una definición diferente de si nos interesasen los límites de la coerción del Estado. Los típicos problemas normativos acerca de las acciones paternalistas son si, y en qué medida, el bienestar de los individuos puede anteponerse a la necesidad de respetar sus deseos de llevar su propia vida y tomar sus propias decisiones (aunque sean erróneas). J. S. Mill es el mejor ejemplo de un antipaternalismo virtualmente absoluto, por lo menos con respecto al derecho del Estado a actuar paternalistamente. Alegó que a menos que tengamos razones para creer que una persona no está actuando voluntariamente, como en el caso de un hombre que está atravesando un puente que, sin que él lo sepa, está a punto de hundirse, hemos de respetar la libertad de actuar de los adultos, aunque sus actos sean perjudiciales para nosotros.

Véase también **DERECHOS; FILOSOFÍA POLÍTICA; LIBERTAD POSITIVA Y NEGATIVA; MILL, J. S.; PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

GD

PATRIARCALISMO, véase **FILMER.**

PEANO, GIUSEPPE, véase **FORMA LÓGICA, POSTULADOS DE PEANO.**

PECADO, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

Pedro Abelardo, véase **Abelardo.**

Pedro Hispano, nombre que actualmente se piensa que corresponde a dos autores diferentes. El prelado y filósofo español *(ca.* 1205-1277) nació en Lisboa, estudió en París y enseñó medicina en Siena (1248-1250). Ocupó distintos cargos eclesiásticos en Portugal e Italia (1250-1273) antes de ser elegido papa con el nombre de Juan XXI en 1276. El *Tractatus* de Pedro, llamado después *Summulae logicales,* fue objeto de 166 ediciones en los siglos siguientes. Su *Syncategoremata* también fue influyente. Escribió varios libros de psicología filosófica y recopiló la famosa obra médica *Thesaurus pauperim.*

Su *Tractatus* presenta lo esencial de la lógica de Aristóteles (proposiciones, universales, categorías, silogismo, tópicos dialécticos y falacias sofísticas) y mejora los versos mnemotécnicos de William Sherwood. A continuación introduce los temas de la llamada *parva logicalia* (suposición, relativos, ampliación, apelación, restricción, distribución), que fueron ampliamente desarrollados en la baja Edad Media. No hay pruebas suficientes para concluir que Pedro escribiera un tratado específico sobre las consecuencias, pero su comprensión de los condicionales como aserciones de conexiones necesarias sin duda desempeñó un papel importante en las reglas de la consecuencia simple, en oposición a la consecuencia como-de-ahora.

IBo

Pedro Lombardo *(ca.* 1095-1160), teólogo italiano, autor del *Liber sententiarum,* un renovado libro de consulta de teología a finales de la Edad Media. Pedro se educó en Bolonia, Reims y París antes de enseñar en la escuela de Notre Dame de París. Se convirtió en canónigo de Notre Dame en 1144-1145 y fue elegido obispo de París en 1159. Sus restantes obras incluyen comentarios de los salmos (escritos a mediados de la década de 1130) y de las epístolas de San Pablo *(ca.* 1139-1141), una colección de sermones y su sumario en un volumen de la doctrina cristiana, las *Sentencias* (completado hacia 1158).

Las *Sentencias* constan de cuatro libros: Libro I, *De la Trinidad,* Libro II, *De la creación de las cosas,* Libro III, *De la encarnación,* y Libro IV, *De la doctrina de los signos* (o *sacramentos*). Su discusión está organizada en torno a cuestiones o problemas particulares –por ejemplo, «Sobre el conocimiento, la presciencia y la providencia» (Libro I), «¿Es Dios la causa del mal y del pecado?» (Libro II)–. Al tratar un problema determinado, Pedro suele presentar un breve resumen, acompañado de breves citas, de las principales posiciones que se encuentran en las Escrituras y en los escritos de los padres y doctores de la Iglesia, al que sigue su propia determinación o adjudicación de la cuestión. Siendo un teólogo conservador, Pedro parece haber concebido esta recopilación de enseñanzas doctrinales de la escritura y la Antigüedad como un contrapeso a la popularidad, alimentada por la reciente recuperación de importantes partes de la lógica de Aristóteles, de la aplicación de la dialéctica a cuestiones teológicas.

Las *Sentencias* gozaron desde el principio de una amplia difusión y admiración y en el siglo que siguió a su composición se convirtió en un texto estándar del currículum teológico. Desde mediados del siglo XIII hasta mediados del siglo XIV, se exigía a los estudiantes de teología, como último paso para la obtención del más alto grado académico, la exposición y comentario del texto de Pedro. Los pensadores medievales posteriores se refieren a menudo a Pedro como «el Maestro» *(magister),* testimoniando así la preeminencia de las *Sentencias* en la educación teológica. En exposiciones y comentarios, las mayores mentes del periodo usan el libro de Pedro como armazón para desarrollar sus propias posiciones originales y discutir con sus contemporáneos. Como resultado, la tradición de comentarios de las *Sentencias* es un almacén extraordinariamente rico del pensamiento filosófico y teológico de la baja Edad Media.

SMa

Peirce, Charles S(anders) (1839-1914), filósofo, científico y matemático estadounidense, fundador del movimiento filosófico llamado pragmatismo. Peirce nació en Cambridge, Massachusets, siendo el segundo hijo de Benjamin Peirce, profesor de Matemáticas y Astronomía en Harvard y uno de los matemáticos norteamericanos más destacados. Charles Peirce estudió en la Universidad de Harvard y en 1863 se licenció en Química. En 1861 empezó a trabajar con la U. S. Coast and Geodesic Survey, servicio en el que permaneció treinta años. Simultaneándolo con su carrera profesional como científico, Peirce trabajó en lógica y filosofía. Dio clases de filosofía y lógica en varias universidades e institutos, pero nunca alcanzó una posición académica estable como profesor de Filosofía. En 1887 se retiró a Milford, Pennsilvania, y dedicó el resto de su vida al trabajo filosófico. Obtuvo magros ingresos de conferencias ocasionales y de escribir artículos para periódicos y diccionarios. Pasó sus últimos años en una pobreza extrema y con mala salud.

Pragmatismo. Peirce formuló los principios básicos del pragmatismo en dos artículos: «The Fixation of Belief» y «How to Make Our Ideas Clear» (1877-1878). El título del segundo artículo se refiere a la doctrina de Descartes de las ideas *claras* y *distintas*. Según Peirce, el criterio de claridad y distinción tiene que ser completado con una tercera condición de significatividad, que enuncia que el significado de una proposición o de una «concep-

ción intelectual» estriba en sus «consecuencias prácticas». En su artículo «Pragmatism» (1905) formuló el «principio del pragmatismo» o «máxima pragmática» como sigue:

> Para afirmar el significado de una concepción intelectual tenemos que considerar qué consecuencias prácticas resultarían necesaria y concebiblemente de la verdad de esa concepción; y la suma de esas consecuencias constituirá todo el significado de la concepción.

Por «consecuencias prácticas» entiende Peirce proposiciones condicionales de la forma «si *p* entonces *q*», donde el antecedente describe una acción o condición experimental y el consecuente un fenómeno observable o un «efecto sensible». De acuerdo con la máxima pragmática, el significado de una proposición (o de una «concepción intelectual») puede expresarse como el conjunto de esas «condiciones prácticas».

Podría criticarse la máxima pragmática alegando que hay oraciones significativas (por ejemplo, las hipótesis teóricas) que no entrañan ninguna «consecuencia práctica» por sí mismas, sino únicamente en conjunción con otras hipótesis. Peirce se adelantó a esta objeción observando que la «máxima del pragmatismo es que una concepción puede no diferir por su efecto o importe lógico de una segunda concepción excepto en la medida en que, tomada en conexión con otras concepciones e intenciones, podría concebiblemente modificar nuestra conducta práctica de manera distinta que la segunda concepción» («Pragmatism and Abduction», 1903).

Teoría de la investigación y filosofía de la ciencia. Peirce adoptó la definición de Bain de la creencia como «aquello a partir de lo cual el hombre está preparado para actuar». La creencia guía la acción y, como contenido de la creencia, la proposición puede ser vista como una máxima de conducta. Según Peirce, la creencia es un estado satisfactorio y deseable, mientras que lo opuesto a la creencia, el estado de *duda,* es un estado insatisfactorio. El punto de partida de la investigación es normalmente un fenómeno sorprendente que es inconsistente con las creencias previamente afectadas, y que, por tanto, crea un estado de duda. El propósito de la investigación es sustituir ese estado por el de creencia: «el único objetivo de la investigación es el establecimiento de una opinión». Una investigación con éxito lleva a una opinión *estable,* un estado de creencia que no habrá de ser abandonado después. Peirce contempló la estabilidad última de la opinión como un *criterio* de verdad y realidad: «lo real [...] es aquello a lo que, tarde o temprano, llevan la información y el razonamiento y que, por tanto, es independiente de sus caprichos y los míos.» Aceptó, sin embargo, una *concepción* objetivista de la verdad y la realidad: el carácter definitorio de la realidad es su independencia de las opiniones de los individuos.

En «The Fixation of Belief», Peirce aduce que el método científico, un método en el que dejamos que nuestras creencias sean determinadas por la realidad externa, «por algo en lo que nuestro pensamiento no tiene efecto», es el mejor modo de establecer una opinión. Una buena parte de sus trabajos filosóficos están dedicados al análisis de las distintas formas de inferencia y argumentación usadas en la ciencia. Estudió el concepto de probabilidad y el razonamiento probabilístico en la ciencia, adoptando una concepción objetivista, según la cual la probabilidad puede definirse como frecuencia relativa a la larga.

Peirce distinguió tres tipos principales de inferencia, que corresponden a tres etapas de la investigación: 1) *abducción,* una aceptación tentativa de una hipótesis explicativa que, si fuera verdadera, haría inteligibles los fenómenos investigados; 2) *deducción,* la derivación de consecuencias contrastables de la hipótesis explicativa, y 3) *inducción,* la evaluación de la hipótesis a la luz de esas consecuencias. Llamó *método inductivo* a este método de investigación, aunque en la filosofía de la ciencia contemporánea suele llamársele *método hipotético-deductivo.* Según Peirce, el método científico puede verse como una aplicación de la máxima pragmática: las consecuencias contrastables derivadas de una hipótesis explicativa constituyen su «significado» concreto en el sentido de la máxima pragmática. Así, la máxima determina la admisibilidad de una hipótesis como posible explicación (significativa).

Para Peirce, la investigación depende siempre de creencias no sujetas a duda en el momento de emprenderla, pero que pueden ser cuestionadas en otras ocasiones. Nuestro conocimiento no descansa en «primeras premisas» indubitables, sino en creencias que dependen de otras creencias. Según la doctrina *falibilista* de Peirce, las conclusiones de la ciencia son siempre tentativas. La racionalidad del método científico no depende de la certeza de sus conclusiones, sino de su carácter *autocorrectivo:* la ciencia puede detectar y corregir sus errores por aplicación continuada de su método, llevando así eventualmente al descubrimiento de la verdad.

Lógica, teoría de los signos y filosofía del lenguaje. En «The Logic of Relatives», publicado en 1883 en una recopilación de artículos de Peirce y sus alumnos de la Johns Hopkins University *(Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University),* Peirce formalizaba los enunciados relacionales usando subíndices para los individuos (variables individuales) y construía los cuantificadores «algún» y «todos» como operadores que li-

gan variables; por ello Peirce puede ser considerado (conjuntamente con el lógico alemán Frege) como uno de los fundadores de la teoría de la cuantificación (lógica de predicados). En su artículo «On the Algebra of Logic – A Contribution to the Philosophy of Notation» (1885) interpretaba la lógica proposicional como un cálculo de valores de verdad, y definía la verdad (lógicamente) necesaria (en lógica proposicional) como verdad para cualquier asignación de valores de verdad a las letras sentenciales. Estudió la lógica de las modalidades y en la década de 1890 inventó un sistema de *grafos lógicos* (denominados «grafos existenciales») basado en la representación diagramática de las proposiciones, que anticipaba algunas de las ideas básicas de la semántica de mundos posibles de la lógica modal. Las cartas y cuadernos de notas de Peirce contienen intuiciones lógicas y filosóficas significativas. Por ejemplo, examinó las tablas trivalentes *(Triadic Logic)* y descubrió (en 1886) la posibilidad de representar las conectivas veritativo-funcionales de la lógica proposicional por medio de circuitos eléctricos de interruptores.

Peirce consideraba a la lógica como una parte de un área de investigación más general, *la teoría de los signos*, a la que también denominaba *semeiotica* (hoy en día se escribe normalmente «semiótica»). Según Peirce, las relaciones sígnicas son triádicas, interviniendo el signo mismo, su *objeto* (o aquello por lo que está el signo) y un *interpretante* que determina cómo representa el signo al objeto; el interpretante puede verse como el *significado* del signo. El interpretante de un signo es otro signo que a su vez tiene su propio interpretante (o interpretantes); esa secuencia de interpretantes termina en un «último interpretante lógico» que es «un cambio de los hábitos de conducta».

Sobre la base del carácter triádico de la relación sígnica, Peirce distinguía tres divisiones de los signos. Las divisiones se basaban en: 1) el carácter del propio signo, 2) la relación entre el signo y su objeto y 3) el modo en que el interpretante representa al objeto. La división refleja el sistema de Peirce de tres categorías ontológicas fundamentales, para las que usó los términos *Cualidad* o *Primariedad, Relación* o *Secundariedad,* y *Representación* o *Terceridad*. De acuerdo con la primera división, un signo puede ser: *a)* un *cualisigno*, una mera cualidad o apariencia (un *primero*), *b)* un *sinsigno* o *ejemplar*, un objeto o evento individual (un *segundo),* o *c)* un *legisigno* o *tipo* general (un *tercero).* En segundo lugar, los signos pueden dividirse en *iconos, índices* y *símbolos* por su relación con sus objetos: un icono se refiere a un objeto por su semejanza con él (a algún respecto); un índice está en una relación dinámica o causal con su objeto, mientras que un símbolo funciona como signo de un objeto en virtud de una regla o hábito de interpretación. La tercera división de Peirce divide a los signos en *remas* (signos predicativos), *signos proposicionales* (proposiciones) y *argumentos*. Algunos de los conceptos y distinciones introducidos por Peirce –por ejemplo, la distinción entre «tipos» y «ejemplares» y la división de los signos en «iconos», «índices» y «símbolos»– se han convertido en parte del repertorio conceptual estándar de la filosofía y la semiótica. En su filosofía del lenguaje, Peirce estableció una distinción entre proposición y aserción y estudió el carácter lógico de los actos de habla asertivos.

Metafísica. Pese a su actitud crítica hacia la metafísica tradicional, Peirce creía que las cuestiones metafísicas pueden discutirse con sentido. Para Peirce, la metafísica estudia los rasgos más generales de la realidad y aquellos «tipos de fenómenos que saturan la experiencia de cada hombre hasta el punto de que normalmente no les presta ninguna atención especial». Las categorías básicas de *Primariedad, Secundariedad y Tercereidad* antes mencionadas ocupan un lugar central en la metafísica peirceana. Subraya, sobre todo en sus últimos escritos, la realidad e irreductibilidad metafísica de la *Tercereidad*, defendiendo la tesis de que los fenómenos generales (por ejemplo, las leyes generales) no pueden entenderse como la mera conjunción de sus instancias individuales. Esta concepción estaba asociada con el *sinequeísmo* de Peirce, la doctrina de que el mundo contiene fenómenos genuinamente continuos. Contemplaba el sinequeísmo como una nueva forma del realismo escolástico. En el terreno de las modalidades, las categorías básicas de Peirce aparecen como *posibilidad, actualidad* y *necesidad*. Aquí argumenta que la realidad no puede identificarse con la existencia (o actualidad), sino que contiene también posibilidades reales (objetivas). Esta concepción se basaba en parte en su conciencia de que algunos enunciados condicionales, como los condicionales «prácticos» que expresan el importe empírico de una proposición (en el sentido de la máxima pragmática), no pueden construirse como condicionales materiales o veritativo-funcionales, sino que han de verse como condicionales modales (subjuntivos). En su cosmología, Peirce propuso la doctrina del tijismo, según la cual en el universo hay un azar absoluto y las leyes básicas de la naturaleza son probabilistas e inexactas.

El lugar de Peirce en la filosofía contemporánea. Peirce tuvo pocos discípulos, pero algunos de sus alumnos y colegas fueron figuras influyentes de la filosofía y la ciencia norteamericanas –como los filósofos James, Royce y Dewey y el economista Thorstein Veblen–. El pragmatismo de Peirce fue ampliamente difundido por las conferencias y

escritos de James, aunque a Peirce no le satisfacía la versión del pragmatismo de James y rebautizó su propia versión como «pragmaticismo», término que consideraba «lo bastante feo como para estar a salvo de ladrones». El pragmatismo se convirtió en un movimiento filosófico influyente durante el siglo XX gracias a la obra de Dewey (filosofía de la ciencia y filosofía de la educación), C. I. Lewis (teoría del conocimiento), Ramsey, Ernest Nagel y W. V. Quine (filosofía de la ciencia). La obra lógica de Peirce influyó, básicamente a través de sus contactos con el lógico alemán Ernst Schröder, en la tradición modelo-teorética del siglo XX.

Hay tres colecciones comprehensivas de los escritos de Peirce: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce (*1931-1958), vols. 1-6, Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.) y vols. 7-8 en Arthur Burkes (ed.); *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* (1976), Carolyn Eisele (ed.); y *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* (1982).

Véase también DEWEY, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, JAMES, PRAGMATISMO, VERDAD.

RHI

PELAGIANISMO, doctrina de la teología cristiana según la cual, por el ejercicio del libre albedrío, el hombre puede alcanzar la perfección moral. El amplio movimiento centrado en esa proposición sólo tiene una vaga conexión con su inspirador epónimo, Pelagio *(ca.* 354-*ca.* 425), un teólogo laico de Bretaña o Irlanda, que estudió en Roma antes de su saqueo en el 410. Él y su discípulo Celestino encontraron un poderoso adversario en san Agustín, a quien hicieron reforzar su postura sobre el pecado original, las limitaciones de la voluntad y la total dependencia de la humanidad para su salvación de la gracia de Dios y la predestinación. Para Pelagio, eso era fatalismo e incentivaba la apatía moral. Dios no pediría la perfección, como a veces sugiere la Biblia, si fuera imposible alcanzarla. Más bien sucede que la gracia facilita la lucha por la santidad, que no sería inalcanzable aunque faltase. Con el hábito de pecar, a consecuencia de la caída, no hemos perdido la capacidad de superarlo ni nos hemos liberado del imperativo de hacerlo. Por su severidad moral esta doctrina parece chocar con buena parte del Nuevo Testamento, sobre todo en la interpretación de san Agustín y fue condenada como herética en el 418. La limitación de la voluntad ha sido reafirmada a menudo, de forma descollante por Lutero en su discusión con Erasmo. Sin embargo, en la teología y la práctica cristianas siempre ha habido simpatizantes del pelagianismo y su resistencia a dar fe de la pérdida del libre albedrío, la inevitabilidad del pecado y la necesidad ineludible de la gracia de Dios.

AEL

PELAGIO, véase **PELAGIANISMO.**

PER ACCIDENS (latín, «por accidente»), por, como, o ser un accidente o rasgo no esencial. Una *predicación per accidens* es aquella en la que se predica un accidente de una substancia. (La terminología es medieval. Adviértase que el accidente y la substancia mismos, y no las palabras que los designan, son los términos de la relación de predicación.) Un *ens* (entidad) *per accidens* es o un accidente o la «unidad accidental» de una substancia y un accidente (Descartes, por ejemplo, insiste en que una persona *no* es una unión *per accidens* de cuerpo y mente).

Véase también ACCIDENTE, ESENCIALISMO, PROPIEDAD.

SJW

***PER GENUS ET DIFFERENTION*,** véase **DEFINICIÓN.**

PER SE, véase **ESENCIALISMO, *PER ACCIDENS*.**

PERCEPCIÓN, extracción y uso de información sobre el propio entorno (exterocepción) y el propio cuerpo (interocepción). Los distintos sentidos externos (vista, oído, tacto, olfato y gusto) se distinguen por el tipo de información (por ejemplo, acerca de la luz, el sonido, la temperatura, la presión) que proporcionan. La propiocepción es la percepción del yo y se refiere a los estímulos provinientes del propio cuerpo y que transmiten información sobre él –por ejemplo, aceleración, posición y orientación de los miembros.

Hay estadios distinguibles en la extracción y uso de la información sensorial. Uno de ellos (un estado inicial) corresponde a nuestra percepción de objetos (y eventos); otro, un estado posterior, a la percepción de hechos sobre esos objetos. Vemos, por ejemplo, el gato encima del sofá (un objeto) y *que* el gato está encima del sofá (un hecho). Ver un objeto (o evento) –un gato encima del sofá, una persona en la calle o el movimiento de un vehículo– no requiere el reconocimiento o identificación del objeto (o evento) de ningún modo particular (quizá, aunque es controvertido, de ningún modo). Uno puede, por ejemplo, ver un gato encima del sofá y confundirlo con un jersey arrugado. Las luces de los aviones se confunden muchas veces con estrellas, y puede verse el movimiento de un objeto como un movimiento de uno mismo (bajo determinadas condiciones visuales) o como una expansión (o contracción). Ver objetos y eventos es, en este sentido, *noepistémico:* uno puede ver *O* sin saber (o creer) que está viendo *O*. Ver hechos, por otra parte, es *epistémico;* uno no puede ver *que* hay un gato encima del sofá sin, por ello, saber que hay un gato encima del sofá. Ver un hecho es pasar a co-

nocer el hecho de una manera visual. Uno puede ver *objetos* –una mosca en la sopa, por ejemplo– sin darse cuenta de que hay una mosca en la sopa (pensando acaso que es una judía o un picatoste); pero ver un hecho, el hecho de *que* hay una mosca en la sopa, es, necesariamente, saber que es una mosca. Esta distinción se aplica también a las restantes modalidades sensoriales. Uno puede oír sonar al teléfono sin darse cuenta de que es el teléfono (puede ser la televisión o el timbre de la puerta), pero oír un hecho, *que* es el teléfono el que está sonando, es, necesariamente, saber que es el teléfono el que está sonando.

Los demás modos que tenemos de describir lo que percibimos son primariamente variaciones de estos temas fundamentales. Al ver *dónde* (fue), *cuándo* (se fue), *quién* (vino con él) y c*ómo* iba vestido, por ejemplo, estamos describiendo la percepción de *algún* hecho de un cierto tipo sin revelar exactamente qué hecho es. Si Marta vio adónde fue, entonces Marta vio (y por consiguiente pasó a conocer) un hecho que tiene que ver con adónde fue, un hecho de la forma «fue *allí*». Al hablar de estados y aspectos (el aspecto de esta habitación, su herida) y propiedades (el color de su lazo, la altura del edificio), a veces, como en el caso de los objetos, queremos describir un acto perceptual no epistémico, que no conlleva ninguna implicación acerca de lo que se conoce (si es que se conoce algo). En otros casos, como con los hechos, queremos describir la adquisición de una porción de conocimiento. Uno puede ver u oír una palabra sin reconocerla como palabra (podría tratarse de un idioma extranjero), ¿pero podemos ver una errata de imprenta sin saber que es una errata? Depende obviamente de a qué nos referimos con «errata»: a un objeto (una palabra mal escrita) o a un hecho (el hecho de que está mal escrita).

Al examinar y evaluar teorías (filosóficas o psicológicas) de la percepción es esencial distinguir la *percepción de hechos* de la *percepción de objetos*. Una teoría puede ser plausible como teoría de la percepción de objetos (como las teorías psicológicas de la «primera vista») y no serlo en absoluto para la percepción de hechos. La percepción de hechos, que supone el conocimiento (y, por tanto, la creencia), hace intervenir al sistema cognitivo entero (memoria, conceptos, etc.) de una manera en que la primera no lo hace. La relatividad perceptual –por ejemplo, la idea de que lo que percibimos es relativo a nuestro lenguaje, a nuestro esquema conceptual o a las teorías científicas de que disponemos para «interpretar» los fenómenos– es sumamente implausible como teoría de la percepción de objetos. Una persona que carezca de una palabra para, digamos, las naranjas chinas, y que carezca de ese concepto y de un modo científico de clasificar esos objetos (¿son frutas? ¿vegetales? ¿animales?), puede, con todo, ver, tocar, oler y saborear las naranjas chinas. La percepción de *objetos* no depende, y por tanto no es relativa a ellos, de los activos o las deficiencias científicas, cognitivas, conceptuales y lingüísticas del observador. La percepción de hechos, sin embargo, es otra cuestión. Está claro que uno no puede ver que hay naranjas chinas en la bolsa (en tanto que distinto a ver los objetos, las naranjas chinas, en la bolsa) si no tiene ni idea, si no dispone del concepto, de qué sea una naranja china. Ver hechos es mucho más sensible (y por consiguiente relativo) a los recursos conceptuales, el trasfondo de conocimiento y teorías científicas del observador, y no hay que perder de vista esta diferencia cuando se evalúan afirmaciones sobre la relatividad perceptual. Aunque no hace a los *objetos* invisibles, la ignorancia tiende a hacer a los hechos perceptuales inaccesibles.

Hay experiencias características asociadas con los distintos sentidos. Degustar una naranja china no se parece en nada a verla, aunque el objeto percibido es el mismo (en realidad puede percibirse el mismo hecho –que es una naranja china–). La diferencia, por supuesto, está en la experiencia subjetiva que uno tiene al percibir la naranja china. Las *teorías causales de la percepción* (de objetos) mantienen que el objeto perceptual, lo que se ve, degusta, huele o lo que sea, es el objeto que causa en nosotros esa experiencia subjetiva. Percibir un objeto es que ese objeto nos cause (del modo adecuado) una experiencia del tipo apropiado. Veo una judía en mi sopa si, de hecho (si lo *sé* o no es irrelevante) hay una judía en mi sopa que causa en mí esa experiencia visual. Degusto una judía si, de hecho, es una judía lo que me está causando el tipo de experiencia gustativa que estoy experimentando. Si, sin que yo lo sepa, es un bicho y no una judía lo que causa en mí esas experiencias, entonces estoy (inconscientemente) viendo y degustando un bicho –puede que sea un bicho que parece y sabe como una judía–. Qué objeto veamos (degustemos, olamos, etc.) es determinado por los hechos causales en cuestión. Lo que sepamos y creamos, cómo interpretemos la experiencia es irrelevante, aunque naturalmente determinará lo que *digamos* que vemos y degustamos. Lo mismo hay que decir, con los cambios pertinentes, de nuestra percepción de hechos (siendo el cambio más significativo la sustitución de la creencia por la experiencia). Veo *que* hay un bicho en mi sopa si el hecho de que hay un bicho en mi sopa me hace creer que hay un bicho en mi sopa. Puedo experimentar a través del *gusto* que hay un bicho en mi sopa cuando ese hecho me causa esa creencia a través de alguna sensación gustativa.

Una teoría causal de la percepción es más que la afirmación de que los objetos físicos que percibimos causan en nosotros experiencias y creencias.

Eso es obvio. Es la afirmación de que esa relación causal es *constitutiva* de la percepción, de que, *necesariamente,* si *S* ve *O,* entonces *O* causa determinado tipo de experiencia en *S*. Es, según esta teoría, imposible, por razones conceptuales, percibir algo con lo que no tengamos contacto causal. Si, por ejemplo, los eventos futuros no causan los eventos presentes, si no hay retrocausación, entonces no podemos percibir los eventos y objetos futuros. Si se puede o no percibir *hechos* futuros (o conocerlos) depende de cuán liberalmente se interprete la condición causal del conocimiento.

Aun concediendo que *hay* un mundo de objetos independientes de la mente (árboles, estrellas, gente) que son la causa de que tengamos experiencias, algunos filósofos –llamados tradicionalmente *realistas representativos*– alegan que, no obstante, no percibimos directamente esos objetos externos. Lo que percibimos directamente son los efectos que esos objetos tienen en nosotros –una imagen interna, idea o impresión, una representación más o menos fiel (dependiendo de las condiciones de observación) de la realidad externa que ayuda a producirla. A este objeto subjetivo, directamente aprehendido, se le han dado varios nombres: sensación, percepto, dato sensorial, *sensum* y, a veces, para enfatizar su aspecto representacional, *Vorstellung* (alemán, «representación»). Del mismo modo que las imágenes que aparecen en la pantalla de un televisor representan sus causas remotas (los eventos que ocurren en una distante sala de conciertos o estadio), las imágenes (visuales, auditivas, etc.) que ocurren en la mente, los datos sensoriales de los que somos directamente conscientes en la percepción normal, representan (o, a veces, cuando las cosas no funcionan bien, representan distorsionadamente) sus causas físicas externas.

El realista representativo suele invocar argumentos que mencionan la ilusión, hechos sobre alucinaciones y consideraciones temporales en favor de su concepción. Se supone que las alucinaciones ilustran el modo en que podemos tener el mismo *tipo* de experiencia cuando (como suele decirse) vemos un bicho real sin que haya un bicho real (en nuestra sopa o en cualquier otro sitio) que causa en nosotros la experiencia. Cuando tenemos alucinaciones, el bicho que «vemos» es, de hecho, un producto de nuestra imaginación, una imagen (es decir, un dato sensorial) en la mente que, al compartir *algunas* de las propiedades de un bicho real (forma, color, etc.), podemos confundir con un bicho real. Puesto que las experiencias subjetivas pueden ser indistinguibles de las que tenemos cuando (como suele decirse) vemos realmente un bicho, es razonable inferir (argumenta el realista representativo) que en la percepción normal, cuando consideramos que estamos viendo un bicho real, también somos directamente conscientes de una imagen mental similar al bicho. Una alucinación difiere de una percepción normal no por *aquello* de lo que somos conscientes (en ambos casos es un dato sensorial), sino por la causa de esas experiencias. En la percepción normal es un bicho auténtico; en la alucinación es, por ejemplo, la presencia de drogas en el flujo sanguíneo. En ambos casos, sin embargo, se causa en nosotros lo mismo: la conciencia de un dato sensorial semejante al bicho, un objeto que, en la percepción normal, tomamos ingenuamente por un bicho real (diciendo, así, y enseñando a nuestros hijos a decir que vemos un bicho).

El argumento a partir de la ilusión apunta al hecho de que nuestra experiencia de un objeto cambia aunque el objeto que percibimos (o *decimos* percibir) no cambie. Aunque el objeto físico (el bicho o lo que sea) sigue siendo del mismo color, forma y tamaño, lo que experimentamos (según este argumento) cambia de color, forma y tamaño cuando cambia la iluminación, el ángulo de visión y la distancia. Por consiguiente, se concluye, lo que experimentamos no puede ser el objeto físico mismo. Puesto que varía con los cambios *tanto* del objeto *como* de las condiciones de visibilidad, lo que experimentamos tiene que ser un resultado causal, un efecto, *tanto* del objeto que normalmente decimos ver (el bicho) *como* de las condiciones en las que lo vemos. Ese efecto interno, se concluye, es un dato sensorial.

Los realistas representativos también apelan al hecho de que percibir un objeto físico es un proceso causal que lleva tiempo. Ese desajuste temporal es más dramático en el caso de objetos distantes (por ejemplo, estrellas), pero existe con cualquier objeto físico (la transmisión de una señal neural de las superficies receptoras al cerebro lleva un tiempo). Por consiguiente, en el momento (un poco *después* de que la luz deje la superficie del objeto) en que vemos un objeto físico, el objeto *podría* no existir ya. Podría haber dejado de existir mientras la luz era transmitida al ojo o mientras el ojo se comunicaba con el cerebro. Sin embargo, aunque el objeto deje de existir antes de que seamos conscientes de nada (antes de que ocurra una experiencia visual), somos, o eso parece, conscientes *de algo* cuando el proceso causal llega a su clímax en el cerebro. Ese algo de lo que tenemos consciencia, puesto que no puede ser el objeto físico (ya no existe), tiene que ser un dato sensorial. El representacionalista concluye en este argumento del «desajuste temporal», por tanto, que incluso cuando el objeto físico no deja de existir (es, por supuesto, la situación normal), somos directamente conscientes, no de él, sino de su representación (que ocurre ligeramente después).

Los realistas represantativos discrepan entre sí con respecto a cuánto (si es que se parecen en algo)

se parecen los datos sensoriales de los que somos conscientes de los objetos externos (de los que no somos conscientes). Algunos piensan que la causa externa tiene algunas de las propiedades (las llamadas propiedades primarias) del dato (como la extensión) y no otras (las llamadas propiedades secundarias, como el color).

El *realismo directo (*o *ingenuo*) comparte con el realismo representativo el compromiso con un mundo de objetos existentes independientemente. Las dos teorías son formas de realismo perceptual. Difiere, sin embargo, por su manera de entender la relación de esos objetos en la percepción ordinaria. Los realistas directos niegan que seamos conscientes de intermediarios mentales (datos sensoriales) cuando, como solemos decir, vemos un árbol u oímos sonar el teléfono. Aunque los realistas directos difieren por su grado de ingenuidad acerca de cómo (y a qué respecto), se supone que la percepción es directa, no tienen por qué ser tan ingenuos (como a veces se dice) como para negar los hechos científicos concernientes a los procesos causales que subyacen en la percepción. Los realistas directos pueden admitir fácilmente, por ejemplo, que los objetos físicos causan en nosotros experiencias de un tipo particular y que esas experiencias son privadas, subjetivas o mentales. Pueden admitir incluso que es esa relación causal (entre objeto y experiencia) la que constituye nuestra visión o audición de objetos físicos. No necesitan, en otras palabras, negar una teoría causal de la percepción. Lo que tienen que negar, si han de seguir siendo realistas *directos*, sin embargo, es un análisis de la experiencia subjetiva (que los objetos causan en nosotros) como conciencia *de* un objeto. Porque para entender esa experiencia como consciencia de un objeto es, dado el carácter enteramente subjetivo (mental) de la experiencia misma, interponer una entidad mental (de la que la experiencia consistiría en ser consciente) entre el perceptor y el objeto físico que causa esa experiencia, el objeto físico que se supone que es *directamente* percibido.

El realismo directo, por tanto, evita analizar una experiencia perceptual en un acto (sentir, ser consciente de, tratar con) y un objeto (el *sensum*, dato sensorial, sensación, representación mental). La experiencia causada en nosotros cuando percibimos un objeto físico o evento ha de entenderse, por el contrario, de algún otro modo. Una posibilidad es la *teoría adverbial*. Como su nombre sugiere, la teoría toma su punto de partida del modo en que nombres y adjetivos pueden convertirse a veces en adverbios sin pérdida de contenido descriptivo. Así, por ejemplo, es prácticamente lo mismo describir una conversación como animada (adjetivo) o decir que se conversó animadamente (adverbio). Así, también, según un adverbialista, cuando, como suele decirse, vemos una pelota roja, la pelota roja causa en nosotros (un momento después) una experiencia, sí, pero no (como dice el realista representativo) una conciencia (acto mental) de un dato sensorial (objeto mental) que es rojo y circular (adjetivos). La experiencia se entiende mejor como una experiencia en la que no hay ningún objeto, como sintiendo roja y circularmente (adverbios). El teórico adverbial insiste en que podemos experimentar circular y rojamente sin que haya, en la mente ni en otro lugar, círculos rojos (de hecho, eso es lo que él piensa que sucede en los sueños y alucinaciones de círculos rojos). Experimentar rojamente *no* es tener una experiencia roja, ni experimentar la rojez (en la mente). Es, dice el adverbialista, un *modo* o una *manera de percibir* objetos ordinarios (en concreto, los rojos con luz normal). Del mismo modo que bailar rápidamente no es bailar algo, percibir rojamente no es una cosa –y desde luego no una cosa roja en la mente– que experimentemos.

La teoría adverbialista es sólo una opción del realista directo para reconocer las bases causales de la percepción manteniendo, al mismo tiempo, el carácter directo de nuestra relación perceptual con objetos independientemente existentes. Lo importante no es que la experiencia se construye adverbialmente, sino que no se interpreta, como sí hace el realista representativo, como consciencia de algún objeto interno. Para un realista directo, las apariencias, aunque son subjetivas (dependientes de la mente) *no* son objetos que se interpongan entre la mente consciente y el mundo externo.

Entendidos clásicamente, el realismo ingenuo y el realismo representativo son teorías de la percepción de *objetos*. Difieren acerca de si es un objeto externo o un objeto interno (una idea mental) lo que aprehendemos (más directamente) en la percepción sensorial ordinaria. Pero no tienen por qué (aunque normalmente lo hacen) diferir en su análisis de nuestro conocimiento del mundo que nos rodea, en su descripción de la percepción de hechos. Un realista directo con respecto a la percepción de objetos puede, por ejemplo, ser un realista indirecto con respecto a los hechos que conocemos acerca de esos objetos. Para ver no sólo una pelota roja frente a mí, sino *que* hay una pelota roja frente a mí, puede ser necesario, aun en una teoría directa de la percepción (de objetos), inferir (o derivar de algún modo) ese hecho de hechos conocidos más directamente concernientes a mis experiencias de una pelota. Como un teórico directo puede, por ejemplo, ser un teórico causal, puede pensar que ver una pelota roja consiste (en parte) en tener ciertos tipos de experiencias y puede insistir en que el conocimiento de la causa de esas experiencias debe derivarse del conocimiento de la experiencia misma. Si se es adverbialista, se insistirá en que el cono-

cimiento de los objetos físicos se deriva del conocimiento de cómo (¿rojamente?, ¿azulmente?, ¿circularmente?) se experimenten esos objetos.

Del mismo modo, un realista representativo podría adoptar una teoría directa de la percepción de hechos. Aunque los *objetos* que vemos directamente son mentales, los hechos que conocemos *al* experimentar esas entidades subjetivas son hechos acerca de objetos físicos ordinarios. No inferimos (al menos conscientemente) que hay un bicho en la sopa de hechos (más directamente conocidos) sobre nuestras experiencias conscientes (de hechos sobre las sensaciones que el bicho causa en nosotros). Más bien, nuestras sensaciones causan en nosotros, directamente, creencias sobre la sopa. No hay ninguna creencia intermedia; por consiguiente, ninguna percepción de hechos intermedia. La percepción de hechos es, en este sentido, directa, o así puede postularlo un realista representativo, aunque defienda la percepción indirecta de los objetos (bicho y sopa) que intervienen en este hecho. Esto sólo ilustra, una vez más, la necesidad de distinguir la percepción de objetos de la percepción de hechos.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, ESCEPTICISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, REALISMO DIRECTO, REALISMO METAFÍSICO, TEORÍA DE LA APARIENCIA.

FD

PERCEPCIÓN EXTRASENSORIAL, véase PARAPSICOLOGÍA.

PERCEPCIONES PEQUEÑAS, TEORÍA DE LAS, véase LEIBNIZ.

PERCEPTO, véase PERCEPCIÓN.

PERCIVAL, THOMAS (1740-1804), físico inglés, autor de *Medical Ethics* (1803). Desempeñó un papel central en el tránsito de las tradiciones occidentales de ética médica de las plegarias y los juramentos (por ejemplo, el juramento hipocrático) a códigos más detallados y modernos de conducta profesional. Sus escritos sobre los aspectos normativos de la práctica médica eran en parte éticos, en parte consejos prudenciales, en parte etiqueta profesional, y en parte jurisprudencia. *Medical Ethics* establecía normas para la conducta profesional de los físicos frente a cirujanos y apotecarios (farmacéuticos y practicantes en general), y también con respecto a los hospitales, el ejercicio privado y la ley. Las cuestiones que trataba Percival incluyen la intimidad, cuándo decir la verdad, reglas para la consulta profesional, la experimentación humana, la confianza pública y privada, la compasión, la prudencia, el suicidio, el aborto, la pena capital y las molestias ambientales. Percival ejerció su mayor influencia en Inglaterra y Norteamérica. Cuando la American Medical Association fue fundada en 1847, se sirvió de *Medical Ethics* para elaborar su primer código de ética médica.

MJM

PERDURACIÓN, según un sentido filosófico común, la propiedad de ser temporalmente continuo y tener partes temporales. Hay al menos dos teorías rivales sobre las substancias temporalmente continuas. Según la primera, las substancias temporalmente continuas tienen partes temporales *(perduran)*, mientras que para la segunda no lo hacen. En un uso filosófico corriente, la *persistencia* es la propiedad de ser temporalmente continuo y *no* tener partes temporales. Hay versiones modales de las dos teorías mencionadas: por ejemplo, una versión de la primera teoría es que las substancias temporalmente continuas tienen *necesariamente* partes temporales, mientras que una segunda versión implica que *posiblemente* no las tengan. Algunas versiones de la primera teoría mantienen que una substancia temporalmente continua está compuesta por partes temporales instantáneas o «estadios objetuales», mientras que en otras versiones esos estados objetuales no son *partes* sino *límites*.

Véase también IDENTIDAD, IDENTIDAD PERSONAL, METAFÍSICA.

JHo y GRo

PERFECCIONISMO, concepción ética según la cual los individuos y sus acciones son juzgados con arreglo a un criterio máximo de consecución –específicamente, el grado en que se aproximan a ideales de «perfección» estética, intelectual, emocional o física–. El perfeccionismo, entonces, puede alejarse, e incluso prescindir, de los criterios de la moral convencional en favor de criterios basados en lo que parecen ser valores no morales. Esos criterios reflejan la admiración por niveles muy raros de realización humana. Quizá el más característico de esos criterios sea la creatividad, tanto artística como de otros tipos; pero incluyen también de forma destacada otras actividades y estados emocionales tenidos por «nobles» –por ejemplo, la resistencia heroica al sufrimiento–. El perfeccionista, por tanto, tenderá a una concepción no igualitaria –incluso aristocrática– del género humano. Los raros genios, los pocos inspirados, el artista que sufre valientemente: estos ejemplos de perfección humana son genuinamente dignos de nuestra estima, según esta concepción.

Aunque no se ha propuesto ningún sistema totalmente acabado de «filosofía perfeccionista», pueden encontrarse aspectos de todas estas doctrinas en filósofos como Nietzsche. También Aristóteles parece suscribir una idea perfeccionista en su caracterización del bien humano. Así como el

buen intérprete de lira no sólo exhibe las actividades características de su profesión, sino que alcanza la excelencia en ellas, el ser humano bueno debe, para Aristóteles, alcanzar la excelencia en la virtud o virtudes distintivas de la vida humana en general.

JAM

PERFECCIONISMO EMERSONIANO, véase **CAVELL.**

PERIPATOS, véase **ESCUELA PERIPATÉTICA, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.**

PERMISIBILIDAD, véase **EPISTEMOLOGÍA, LÓGICA DEÓNTICA.**

PERMISIBILIDAD EPISTÉMICA, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

PERRY, RALPH BARTON (1876-1958), filósofo estadounidense; enseñó en la Universidad de Harvard y cubierta con una extensa obra de ética, filosofía social y teoría del conocimiento. En 1936 recibió un premio Pulitzer por *The Thought and Character of William James,* una biografía de su maestro y colega. Otras de las obras más importantes de Perry son: *The Moral Economy* (1909), *General Theory of Value* (1926), *Puritanism and Democracy* (1944), y *Realms of Value* (1954). Probablemente, es conocido sobre todo por sus opiniones sobre el valor. Escribe en *General Theory of Value:* «Cualquier objeto, sea el que sea, adquiere valor cuando con él va asociado un interés, sea el que sea; del mismo modo que cualquier cosa se convierte en un blanco cuando alguien apunta hacia ella». Que algo tenga valor no es sino que sea objeto de algún interés, y para saber si tiene valor sólo hay que saber si es objeto del interés de alguien. La moral se orienta a la promoción del bien moral, que él define como «felicidad armoniosa». Ésta consiste en la reconciliación, armonización y realización de todos los intereses.

Las opiniones epistemológicas y metafísicas de Perry se encuadran en una revuelta en contra del idealismo y el dualismo. Con otros cinco filósofos escribió *The New Realism* (1912). Los «nuevos realistas» mantienen que los objetos de la percepción y la memoria están directamente presentes en la conciencia y son exactamente lo que parecen; nada interviene entre el conocedor y el mundo externo. La tesis de que los objetos de la percepción y la memoria se hacen presentes por medio de ideas lleva, alegan, al idealismo, al escepticismo y al absurdo. Perry también es conocido por haber desarrollado, conjuntamente con E. B. Holt, la teoría de la «respuesta específica», que es una tentativa de construir la creencia y la percepción en términos de ajustes corporales y comportamiento.

Véase también NUEVO REALISMO, VALOR.

NML

PERSONALIDAD, condición o propiedad de ser una persona, especialmente cuando se considera que eso entraña una importancia moral y/o metafísica. Se ha considerado que la personalidad supone diversos rasgos, como la *agencia* (moral), la *razón* o racionalidad, el *lenguaje,* o las aptituides cognitivas que el lenguaje puede sustentar (como la *intencionalidad* o la *autoconciencia),* y la capacidad de establecer *relaciones* apropiadas con otras personas (entendidas como miembros de un grupo que se autodefine). Buber subrayó la diferencia entre la relación yo-ello que se da entre uno mismo y un *objeto* y la relación yo-tú, que sólo se da entre uno mismo y otra *persona* (a la que es posible dirigirse). Dennett ha construido las personas en términos de una «postura intencional» que comporta explicar el comportamiento del otro en términos de creencias, deseos, intenciones, etcétera.

Las cuestiones referentes a cuándo empieza la persona y cuándo termina han ocupado una posición central en los debates sobre el aborto, el infanticidio y la eutanasia, puesto que a menudo se ha considerado que la personalidad es el signo, si no la base, de la posesión de un *status* moral especial por parte de un ser.

Véase también CARÁCTER, ÉTICA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, IDENTIDAD PERSONAL, NIETZSCHE, ORTEGA Y GASSET, PERSPECTIVISMO, *STATUS* MORAL, TEICHMÜLLER.

EJ

PERSONALISMO, versión del idealismo personal que floreció en los Estados Unidos (sobre todo en la Universidad de Boston) desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Sus principales exponentes fueron Borden Parker Bowne (1847-1910) y tres de sus discípulos: Albert Knudson (1873-1953), Ralph Flewelling (1871-1960), que fundó *The Personalist,* y, el más importante de ellos, Edgar Sheffield Brightman (1884-1953). Su personalismo era idealista y teísta al mismo tiempo e influyó en filosofía y teología. El personalismo remontaba su genealogía filosófica a Berkeley y Leibniz, y tenía su intuición fundacional en la tesis de que toda la realidad es personal en última instancia. Dios es la persona trascendente y el fundamento o creador de todas las demás personas; la naturaleza es un sistema de objetos para o en la mente de otras personas.

Bowne y Brightman se consideraban empiristas en la tradición de Berkeley. La experiencia inmediata es el punto de partida, pero esa experiencia supone un conocimiento fundamental del yo como ser personal con estados cambiantes. Dado este pluralismo, la coherencia, el orden y la inteligibili-

dad del universo se ven como algo derivado de Dios, la persona increada. El Dios de Bowne es el ser eterno y omnipotente del teísmo clásico, pero Brightman aducía que si Dios es una persona real tiene que construirse como algo temporal y finito. Dado el hecho del mal, se ve a Dios como adquiriendo un control gradual de su mundo creado, con respecto al cual está intrínsecamente limitado.

Otra versión del personalismo se desarrolló en Francia a partir de la tradición neoescolástica. E. Mounier (1905-1950), J. Maritain (1882-1972) y E. Gilson (1884-1978) se identificaron como personalistas en la medida en que entendían a la persona infinita (Dios) y a las personas finitas como fuente y lugar del valor intrínseco. No entendieron, sin embargo, el orden natural como algo intrínsecamente personal.

Véase también IDEALISMO, NEOTOMISMO.

CFD

PERSONALISMO FRANCÉS, doctrina defensora de un socialismo cristiano dedicada a promover el activismo social y la responsabilidad personal. Constituye, asimismo, la base teórica del movimiento de trabajadores cristianos, *Esprit,* puesto en marcha en la década de 1930 por Emmanuel Mounier (1905-1950), activista y filósofo cristiano. Influido tanto por el existencialismo religioso de Kierkegaard como por la acción social radical propugnada por Marx y adoptando, al menos en parte, las directrices presentes en los primeros trabajos de Charles Péguy, este movimiento se opuso durante las décadas de 1930 y 1940 al fascismo demandando la solidaridad entre los trabajadores. También exigió un tratamiento más humanitario de las colonias francesas. Esta doctrina pugnaba por un socialismo cristiano independiente de los grupos cristianos más conservadores e indepediente también de los sindicatos y del Partido Comunista. La obra más conocida en este terreno es *Personalismo,* de Mounier. La revista *Esprit* ha venido publicando con regularidad contribuciones de líderes frances y de pensadores de talla internacional. Filósofos cristianos del reconocimiento de Henry Duméry, Marcel Maritain y Ricoeur fueron atraídos en su día por este movimiento.

Véase también **MARCEL, MARITAIN, PERSONALISMO, RICOEUR.**

JBI

PERSPECTIVISMO, véase **NIETZSCHE, ORTEGA Y GASSET, TEICHMÜLLER.**

PETITIO PRINCIPII, véase **FALACIA INFORMAL, RAZONAMIENTO CIRCULAR.**

PHILOSOPHES, véase ***ENCICLOPEDIA.***

PHILOSOPHIA PERENNIS (latín, «filosofía perenne»), supuesto cuerpo de verdades que aparece en los escritos de los grandes filósofos, o las verdades comunes a concepciones filosóficas opuestas. El término se deriva del título de un libro *(De perenni philosophia)* publicado por Agostino Steuco de Gubbio en 1540. Sugiere que las diferencias entre filósofos son inesenciales y superficiales y que la verdad común esencial emerge, aunque parcialmente, en las principales escuelas filosóficas. Aldous Huxley lo empleó como título. L. Lavelle, N. Hartmann y K. Jaspers también emplean la frase. M. de Wulf y otros usan la frase para caracterizar al neotomismo como vehículo elegido de las verdades filosóficas esenciales.

RM

PI, término chino que significa «pantalla», «refugio» o «techo». *Pi* es la metáfora de Hsün Tzu para la ofuscación o ceguera de la mente. Cuando se encuentra en esta condición, la mente es obstruida en su funcionamiento propio, por ejemplo, pensar, recordar, imaginar y juzgar. Resumidamente, un *pi* es cualquier cosa que obstruya el ejercicio cognitivo de la mente. Cuando la mente está en el estado de *pi,* la razón, por así decir, no opera correctamente. Lo opuesto al *pi* es la claridad mental, que es una precondición para la búsqueda del conocimiento.

ASC

PIAGET, JEAN (1896-1980), psicólogo y epistemólogo suizo; ha ejercido una profunda influencia en las cuestiones, teorías y métodos del estudio del desarrollo cognitivo. La interpretación e implicaciones filosóficas de su trabajo, sin embargo, siguen siendo controvertidas. Piaget se consideraba dedicado a la epistemología genética, el estudio de en qué consiste el conocimiento a través de una investigación empírica de cómo se perfeccionan nuestras relaciones epistémicas con los objetos. La hipótesis de Piaget era que nuestras relaciones epistémicas se construyen a través de la organización progresiva de interacciones comportamentales crecientemente complejas con los objetos físicos. El sistema cognitivo del adulto no es ni aprendido, en el sentido de Skinner, ni está genéticamente preprogramado. Resulta, más bien, de la organización de interacciones específicas cuyo carácter es determinado tanto por las características de los objetos con los que se interactúa (proceso llamado *acomodo)* como por el sistema cognitivo actual del niño (proceso llamado *asimilación).* La tendencia al *equilibrio* da lugar a un cambio en la naturaleza de la interacciócm y del sistema cognitivo. De especial importancia para el campo del desarrollo cognitivo fueron las detalladas descripciones y categorizaciones de Piaget de los cambios en la organización del

sistema cognitivo desde el nacimiento hasta la adolescencia. Esos trabajos se centraron en los cambios en la comprensión del niño de cosas como espacio, tiempo, causa, número, longitud, peso y moral. Entre sus obras destacan *La concepción del número del niño* (1941), *Biología y conocimiento* (1967), *Epistemología genética* (1970) y *Psicología e epistemología* (1970).

Véase también EPISTEMOLOGÍA.

RASA

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI (1463-1494), filósofo italiano; en 1486, escribió una serie de 900 tesis esperando que fueran discutidas públicamente en Roma. Trece de ellas fueron criticadas por una comisión papal. Cuando Pico se defendió en su *Apología*, el papa condenó las 900 tesis. Pico huyó a Francia, aunque allí fue encarcelado durante un breve periodo en 1488. Cuando fue liberado, volvió a Florencia y se dedicó a estudiar en privado. Esperaba escribir una *Concordancia de Platón y Aristóteles*, pero la única parte que fue capaz de acabar fue *Del ser y el uno* (1492), en la que se sirve de Tomás de Aquino y el cristianismo para reconciliar las ideas de Platón y Aristóteles sobre el ser y la unidad de Dios.

A menudo se le describe como sincretista, pero de hecho deja claro que la verdad del cristianismo tiene prioridad con respecto a la *prisca theologia* o sabiduría antigua del corpus hermético y la cábala. Aunque se interesaba por la magia y la astrología, en el *Heptaplus* (1489), que contiene una interpretación mística del Génesis, adopta una actitud cauta hacia ellas, y en sus *Discusiones contra la astrología,* publicadas póstumamente, las rechaza. El tratado es muy técnico y la cuestión de la libertad humana, dejada a un lado por no ser directamente relevante. Esto hace dudar de la popular tesis de que la filosofía de Pico era una exaltación de la libertad y dignidad del hombre. Se ha dado mucha importancia a la obra más famosa de Pico, *De la dignidad del hombre* (1486). Se trata de una breve oración concebida como introducción a la discusión de sus 900 tesis, cuyo título fue inventado después de su muerte. Se ha atribuido a Pico la aserción de que el hombre está aparte del resto de la creación y es completamente libre para formar su propia naturaleza. De hecho, como muestra el *Heptaplus,* Pico veía al hombre como un microcosmos que contendría elementos de los mundos angélico, celestial y elemental. El hombre está así firmemente anclado en la jerarquía de la naturaleza, y es un vínculo y un nexo entre los mundos. En la oración, el énfasis es moral: el hombre es libre de elegir entre el bien y el mal.

EJA

PIEDRA FILOSOFAL, véase **ALQUIMIA.**

PIEN, término técnico mohísta chino para la discusión, definida como «discutir afirmaciones opuestas». Supone discriminar entre lo que se «ajusta a los hechos» y lo que no. En Hsün Tzu, *pien,* como discriminación, se refiere especialmente a la capacidad de distinguir entre estados mentales (como la ira, la pena, el amor, el odio y los deseos), también como objetos propios de diferentes sentidos. *Pien* se usa significativamente en el contexto de la justificación para designar una fase de la argumentación ética. Entre otras cosas, el *pien* como justificación se refiere a la proyección de la significación de experiencias éticas pasadas comparables con «casos difíciles» presentes de la vida humana.

ASC

PIEN CHE, véase **ESCUELA DE LOS NOMBRES.**

PIERRE D'AILLY, véase **AILLY, PIERRE D'.**

PIRRÓN DE ELIS *(ca.* 365-*ca.* 270 a.C.), filósofo griego, considerado el fundador del escepticismo. Como Sócrates, no escribió nada, aunque impresionó a muchos por sus ideas provocativas y su porte sereno. Su ecuanimidad fue admirada por Epicuro, su actitud indiferente influyó en el primer estoicismo posterior, su ataque al conocimiento fue retomado por la Academia escéptica y dos siglos después un rebrote del escepticismo adoptó su nombre. Muchas de sus ideas fueron anticipadas por pensadores anteriores, sobre todo por Demócrito. Pero al negar la veracidad de todas las sensaciones y creencias, Pirrón llevó la duda a extremos nuevos y radicales. Según una anécdota antigua, que le presenta como un excéntrico redomado, prestaba tan poca atención a las sensaciones normales que sus amigos tuvieron que rescatarle muchas veces de graves peligros; algunos insistían, no obstante, en que llegó hasta los noventa años. También se dice de él que emuló a los «maestros desnudos» (como llamaban los griegos a los brahmanes hindúes) que encontró en el curso de sus viajes en el entorno de Alejandro Magno.

El principal intérprete y difusor de Pirrón fue Timón de Fliunte *(ca.* 325-*ca.* 235 a.C.). Su obra mejor conservada, los *Silloi (Sátiras),* es una parodia en verso épico homérico que se burla de las pretensiones de numerosos filósofos en una visita imaginaria al submundo. Según Timón, Pirrón fue un «dogmático negativo» que afirmaba la imposibilidad del conocimiento, no porque nuestro aparato cognitivo sea defectuoso, sino porque el mundo está fundamentalmente indeterminado: las cosas mismas «no están más» frías que calientes ni son más buenas que malas. Pero Timón deja claro que la clave del escepticismo pirroniano, y una de las principales causas de su impacto, fue el objetivo ético que pretendía alcan-

zar: aidestrándose para despreciar cualquier percepción y valor, esperaba alcanzar la serenidad mental.

Véase también ACADEMIA, DEMÓCRITO, EPICUREÍSMO, ESCEPTICISMO, ESTOICISMO.

SAW

PISTIS, véase **LÍNEA DIVIDIDA.**

PITÁGORAS (¿570?-¿495? a.C.), el más famoso de los filósofos presocráticos griegos. Emigró de la isla de Samos (frente al Asia menor) a Crotona (Italia meridional) en el año 530. Allí fundó sociedades basadas en un modo de vida estricto. Tuvo una gran influencia política en el sur de Italia, suscitando una oposición que llevó a la quema de sus casas de reunión y, en última instancia, a la desaparición de las sociedades en el siglo IV a.C.

La fama de Pitágoras creció exponencialmente con el paso del tiempo. Los sucesores inmediatos de Platón en la Academia vieron la auténtica filosofía como un despliegue de la intuición original de Pitágoras. En tiempos de Yámblico (finales del siglo III d.C.), el pitagorismo y el platonismo eran virtualmente idénticos. Aparecieron escritos espurios atribuidos a Pitágoras y otros pitagóricos desde el siglo III a.C. Con el tiempo, cualquier pensador que viera en el mundo natural un orden que siguiera relaciones matemáticas armónicas (por ejemplo, Kepler) fue calificado de pitagórico.

Los estudios modernos han mostrado que Pitágoras no fue ni un científico ni un matemático ni un filósofo sistemático. Al parecer no escribió nada. Las pruebas materiales iniciales muestran que se hizo famoso por introducir la doctrina de la *metempsícosis,* según la cual el alma humana es inmortal y renace en encarnaciones humanas y animales. Se establecieron reglas para purificar el alma (entre otras, la prohibición de comer alubias y la insistencia en el ejercicio de la memoria). Las reflexiones de carácter general como «el número es lo más sabio» o «la más bella armonía» se conservaron oralmente. También se percibe una creencia en el poder místico del número en la veneración por el *tetractis (tétrada:* los números del 1 al 4, que sumados dan como resultado el número sagrado 10). La doctrina de la armonía de las esferas –los cielos se mueven según el número y producen música– puede remontarse a Pitágoras.

Se asume a menudo que en el pensamiento de Pitágoras tiene que haber algo más, dada su fama en la tradición posterior. Sin embargo, Platón sólo se refiere a él como fundador de un modo de vida (*República* 600a 9). En su descripción de los filósofos presocráticos, Aristóteles no menciona a Pitágoras, sino a «los llamados pitagóricos» que sitúa en el siglo V.

Véase también ARQUITAS, FILOLAO.

CAH

PITAGORISMO, véase **PITÁGORAS.**

PLACER FALAZ, placer que se experimenta a partir de algo que es falso. Si es falso que Juan sea una persona honesta, pero Pedro cree que sí lo es encontrando satisfacción en ello, el placer de Pedro es falaz. Si el placer se considera como una actitud intencional, entonces la verdad o la falsedad asociadas a un placer resultan ser una función del hecho de que se dé el objeto intencional involucrado. Desde este punto de vista, el hecho de que un sujeto *S* se sienta complacido por un hecho *p* resulta un placer verídico si y sólo si *S* se siente realmente complacido de que *p* y *p* es verdadero. El hecho de que un sujeto *S* se sienta complacido por un hecho *p* resulta un placer falaz si y sólo si *S* se siente realmente complacido de que *p* y *p* es falso. Platón utiliza esta expresión para hacer referencia a cosas tales como el alivio de un dolor o ciertos estados neutrales que no son en sí mismos ni dolorosos ni placenteros, pero que es posible confundir con placeres genuinos o verídicos. De este modo, el ser liberado de unas esposas muy apretadas podría ser juzgado falazmente como algo placentero cuando sólo constituye el cese de un dolor.

Véase también HEDONISMO, VALOR.

PLANTINGA, ALVIN (n. 1932), uno de los filósofos de la religión estadounidenses más importantes del siglo XX. Sus ideas han determinado la dirección del debate en varios aspectos de la disciplina. También ha hecho contribuciones substanciales a la epistemología analítica y a la metafísica de la modalidad. Plantinga es director del Centro de Filosofía de la Religión y John O'Brien Professor de filosofía en la Universidad de Notre Dame.

La filosofía de la religión de Plantinga se ha centrado en la epistemología de la creencia religiosa. Su *God and Other Minds* (1967) presentó una tesis definitoria de su trayectoria: que la creencia en Dios puede ser racional aunque no esté apoyada por argumentos exitosos de la teología natural. El desarrollo de esta tesis se completó en una serie de artículos publicados en la década de 1980, en los que argumentó en favor de la postura que denomina «epistemología reformada». Recurriendo a la obra de teólogos como Calvino, Bavinck y Barth, Plantinga razona que la creencia teísta es «propiamente básica», se justifica no por otras creencias, sino por la experiencia inmediata. Esta posición fue tratada detenidamente en su artículo «Reason and Belief in God» (PLANTINGA y WOLTERSTORFF [comps.], *Faith and Rationality,* 1983).

En sus primeros trabajos Plantinga asumía una concepción internalista de la justificación epistémica. Después cambió al externalismo, argumentando que la creencia teísta básica se consideraría conocimiento si fuese verdadera y adecuadamente producida. Desarrolló este enfoque en «Justification and

Theism» *(Faith and Philosophy,* 1987). Estas ideas llevaron al desarrollo de una teoría epistemológica externalista a gran escala, presentada por primera vez en sus conferencias Gifford de 1989 y publicada después en los dos volúmenes *Warrant: The Current Debate* y *Warrant and Proper Function* (1993). Esta teoría se ha convertido en el punto central de buena parte del debate contemporáneo de la epistemología analítica.

Plantinga es también un destacado teórico en metafísica de la modalidad. *The Nature of Necessity* (1974) desarrolló una semántica de mundos posibles que se ha convertido en estándar en la literatura especializada. Su análisis de los mundos posibles como estados de cosas máximamente consistentes ofrece un compromiso realista entre las concepciones nominalistas y las reificacionistas extremas. En los dos últimos capítulos Plantinga aplica su metafísica modal a dos tópicos clásicos de la filosofía de la religión. Presentó lo que muchos consideran la versión definitiva del libre albedrío frente al argumento del mal y una versión modal del argumento ontológico que puede haber provocado más respuestas que cualquier otra versión desde la formulación original de Anselmo.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, EVIDENCIALISMO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, MUNDOS POSIBLES.

JFS

PLATÓN (427-347 a.C.), preeminente filósofo griego; su principal contribución consiste en su concepción del mundo observable como una imagen imperfecta de un reino de «Formas» inobservables e inmutables y en su concepción de la vida óptima como aquella que está centrada en el amor de esos objetos divinos.

Vida e influencias. Nacido en Atenas en el seno de una familia políticamente poderosa y aristocrática, Platón cayó bajo la influencia de Sócrates en su juventud y abandonó sus ambiciones de realizar una carrera política tras la ejecución de Sócrates por impiedad. Sus viajes al sur de Italia y a Sicilia le pusieron en contacto con los seguidores de Pitágoras, cuyas investigaciones matemáticas desempeñaron un importante papel en su desarrollo intelectual. También estaba familiarizado con Cratilo, un seguidor de Heráclito, y le influyó su doctrina de que el mundo está en un constante fluir. Escribió para oponerse al relativismo de Protágoras y al modo de explicación puramente materialista adoptado por Demócrito. A instancia de un devoto seguidor, Dión, intervino en la política de Siracusa, la más rica de las ciudades del mundo griego, pero sus esfuerzos por moldear las ideas de su tirano, Dionisio II, fueron fracasos sin paliativos. Estos dolorosos eventos se describen en las *Epístolas* de Platón, de las que la más larga e importante es la séptima, y aunque la autenticidad de estas cartas es objeto de controversia, no cabe duda de que su autor conocía bien la vida de Platón. A la vuelta de su primera visita a Sicilia en el año 387, Platón fundó la Academia, una fraternidad dedicada a la investigación y la enseñanza, que debió su nombre al del paraje sagrado de los alrededores de Atenas en el que se ubicó. Como centro de preparación política, rivalizó con la escuela de Isócrates, que se centraba exclusivamente en la retórica. El más célebre de los alumnos de la Academia fue Aristóteles, quien ingresó en ella con diecisiete años (Platón tenía entonces sesenta) y permaneció veinte.

Cronología de las obras. Las obras de Platón, de las que muchas adoptan la forma de diálogos entre Sócrates y otros interlocutores, fueron compuestas a lo largo de un periodo de unos cincuenta años, y esto ha llevado a los estudiosos a buscar en ellas algún patrón de desarrollo filosófico. Se han desarrollado pruebas estilométricas cada vez más sofisticadas para calcular las semejanzas lingüísticas entre los diálogos. Las fuentes antiguas indican que las *Leyes* fueron la última obra de Platón, y en la actualidad hay consenso en que existen varias afinidades entre el estilo de esta obra y el de otras, que por ello pueden considerarse con seguridad obras tardías. Entre ellas están el *Sofista,* el *Político* y el *Filebo* (que acaso fueran escritas en ese orden). Las pruebas estilométricas también apoyan la división aproximada de las restantes obras platónicas en sendos periodos temprano y medio. Por ejemplo, la *Apología,* el *Cármides,* el *Critón,* el *Eutifrón,* el *Hipias Menor,* el *Ion,* el *Laques* y el *Protágoras* (enumerados en orden alfabético) se suelen considerar tempranos, mientras que se está de acuerdo en que el *Fedón,* el *Banquete,* la *República* y el *Fedro* (que pudieron haber sido escritos en este mismo orden) son del periodo medio. Pero en algunos casos es difícil o imposible determinar cuál de dos obras pertenecientes al mismo periodo general precede a la otra; así sucede sobre todo con los primeros diálogos. La cuestión cronológica más controvertida se refiere al *Timeo*: las pruebas estilométricas la colocan muchas veces entre los diálogos posteriores, aunque algunos estudiosos creen que sus doctrinas filosóficas son rechazadas en los diálogos posteriores, y por ello lo asignan al periodo medio de Platón. La cuestión que está detrás es la de si abandonó algunas de sus doctrinas principales del periodo medio.

Diálogos tempranos y medios. Los diálogos tempranos suelen describir un encuentro entre Sócrates y su interlocutor, que asume con complacencia que entiende un concepto valorativo común, como el coraje, la piedad o la belleza. Por ejemplo, Eutifrón, en el diálogo que lleva su nombre, quiere perseguir a su padre por impiedad, pero el conti-

nuado interrogatorio de Sócrates muestra que no puede decir qué es lo que tienen en común todos los actos piadosos y permite calificarlos correctamente de tales. Sócrates mantiene no tener respuesta para esos «¿Qué es *X?*», en concordancia con la afirmación que hace en la *Apología* de que su forma de sabiduría peculiarmente humana consiste en darse cuenta de lo poco que sabe. En estos primeros diálogos, Sócrates intenta sin éxito encontrar una teoría filosóficamente defendible que fundamente nuestro uso de términos normativos.

El *Menón* es similar a estos primeros diálogos –pregunta en qué consiste la virtud y no consigue encontrar una respuesta–, pero va más allá de ellos y marca una transición en el pensamiento platónico. Por primera vez plantea una cuestión metodológica: si uno no tiene conocimiento, ¿cómo puede adquirirlo planteando meramente las cuestiones de Sócrates en los diálogos tempranos? Para demostrar que es posible, Platón demuestra que incluso un esclavo ignorante en geometría puede empezar a aprender la materia por medio de preguntas. El diálogo propone entonces una explicación de nuestra capacidad de aprender de esa manera: el alma adquirió los conocimientos antes de entrar en el cuerpo, y cuando aprendemos en realidad estamos *recordando* lo que una vez supimos y olvidamos. Esta especulación pura sobre el alma y nuestra capacidad de aprendizaje contrasta con la posición poco comprometida de Sócrates en la *Apología,* en donde se muestra indeciso acerca de si los muertos pierden toda conciencia o prosiguen su actividad en el Hades. La confianza en la inmortalidad evidente en el *Menón* es corroborada por los argumentos ofrecidos en el *Fedón,* la *República* y el *Fedro.* En estos diálogos, Platón se sirve de consideraciones metafísicas sobre la naturaleza del alma y su capacidad de aprendizaje para sustentar una concepción de en qué consiste la vida buena. Mientras el Sócrates de los primeros diálogos se centra casi exclusivamente en cuestiones éticas y es pesimista con respecto a en qué medida podamos darles respuesta, Platón, empezando en el *Menón* y prosiguiendo a lo largo del resto de toda su carrera, afirma con confianza que podemos responder a las cuestiones socráticas si emprendemos conjuntamente investigaciones éticas y metafísicas.

Las Formas. El *Fedón* es el primer diálogo en el que Platón postula decididamente la existencia de los objetos abstractos a los que suele llamar «Formas» o «Ideas». (El segundo término ha de usarse con cautela, puesto que estos objetos no son creaciones de la mente, sino que existen con independencia del pensamiento; los términos griegos, en singular, que Platón suele usar para nombrar esos objetos abstractos son *eidos* e *idea).* Esas Formas son eternas, inmutables e incorpóreas; como son imperceptibles, sólo podemos llegar a conocerlas por medio del pensamiento. Platón insiste en que sería erróneo identificar dos bastones iguales con la Igualdad misma o los cuerpos bellos con lo que es la Belleza misma. Después de todo, dice, podríamos creer erróneamente que dos bastones iguales son desiguales, pero nunca podríamos equivocarnos pensando que la Igualdad misma es desigual. La Forma inmutable e incorpórea es el tipo de objeto que presupone la indagación socrática; lo que tienen en común todos los actos piadosos es que mantienen una cierta relación –llamada «participación»– con una misma cosa, la Forma de la Piedad. En este sentido, lo que hace piadoso a un acto piadoso e iguales a un par de bastones iguales son las Formas de la Piedad y la Igualdad. Cuando decimos que los bastones son iguales o los actos piadosos, estamos apelando implícitamente a un criterio de igualdad o piedad, del mismo modo que lo hace quien dice que un retrato pictórico de alguien es un hombre. Naturalmente, la pigmentación del lienzo no es un hombre; sucede más bien que se llama «hombre» porque mantiene cierta relación con un objeto de un tipo muy distinto. Precisamente de esta manera, afirma Platón, muchas de nuestras palabras se refieren a las Formas, aunque sean tipos de objetos radicalmente distintos de los revelados a nuestros sentidos.

Amor. Para Platón las Formas no son meros ítems que añadir a nuestra lista de objetos existentes. Por el contrario, son una fuente de inspiración moral y religiosa y por tanto su descubrimiento es un punto de inflexión decisivo en nuestra vida. Ese proceso es descrito por una sacerdotisa ficticia llamada Diótima en el *Banquete,* diálogo que contiene una serie de discursos de alabanza del amor y que concluye con una notable descripción de la apasionada respuesta de Sócrates inspirada por Alcibíades, su admirador más destacado. Según la descripción de Diótima, quienes aman buscan algo que sin embargo aún no entienden; se den cuenta o no, buscan la posesión eterna del bien y sólo pueden alcanzarla por medio de algún tipo de actividad productiva. El amor físico perpetúa la especie y permite obtener una forma inferior de inmortalidad frente a la que alcanzan quienes gobiernan ciudades y moldean las características morales de las futuras generaciones. El tipo de amor óptimo es el que se refiere a la Forma de la Belleza, puesto que ésta es el más bello de los objetos y proporciona la máxima felicidad al amante. El amor a esa forma se desarrolla al ascender a través de distintos estados de vinculación y comprensión emocionales. Comenzando por la atracción por la belleza del cuerpo de una persona, se desarrolla gradualmente la estima por la belleza presente en todos los demás cuerpos hermosos; entonces, el reconocimiento de

la belleza en las almas de la gente cobra fuerza creciente y lleva a una vinculación más estrecha con la belleza de las costumbres, leyes y sistemas de gobierno. Este proceso de crecimiento emocional y profundización de la comprensión culmina eventualmente en el descubrimiento de la belleza eterna e inmutable de la Belleza misma.

La teoría platónica de la pasión erótica no suscribe el «amor platónico» si por tal se entiende una relación puramente espiritual desprovista por completo de atracción o expresión física. En lo que insiste es en que los deseos de contacto físico se restrinjan de manera que no subviertan el mayor bien que cabe alcanzar en las relaciones humanas. Su orientación sexual (como la de muchos de sus contemporáneos atenienses) es claramente homosexual, y valora el crecimiento moral que puede darse cuando un hombre se siente atraído físicamente por otro, aunque en el Libro I de las *Leyes* condena la actividad genital homosexual aduciendo que esa actividad tendría que servir para propósitos puramente procreativos.

Las ideas de Platón sobre el amor se desarrollan ulteriormente en el *Fedro*. El interés y la atracción física del amante por otro le hacen desdeñar las normas de las relaciones humanas habituales y desapasionadas: el amor del tipo adecuado es por ello uno de los cuatro tipos de locura divina. Este esquema clasificatorio cuatripartito sirve entonces como modelo para una metodología propiamente dicha. Desde el *Fedro,* la clasificación –lo que Platón llama la «colección y división de los tipos»– se convierte en la principal metodología filosófica, enfoque empleado más sistemáticamente en obras tardías como el *Sofista,* el *Político* y el *Filebo*. Presumiblemente contribuyó al interés de Aristóteles por las clasificaciones categorial y biológica.

La *República*. La teoría moral y metafísica centrada en las Formas encuentra una expresión más acabada en la *República,* un diálogo que pretende determinar si ser justo responde a nuestro propio interés. Suele asumirse que podemos beneficiarnos de la injusticia y que una conducta justa sólo sirve a los intereses de los demás. Platón trata de mostrar que por el contrario la justicia, bien entendida, es un bien tan grande que merece cualquier sacrificio. En apoyo de su sorprendente tesis, retrata una comunidad política ideal: en ella veremos imperar la justicia y así nos será más fácil encontrar la justicia en el alma individual. Una ciudad ideal, argumenta, tiene que hacer innovaciones radicales. Tiene que ser gobernada por filósofos especialmente adiestrados, puesto que su comprensión de la Forma del Bien les permitirá una mejor comprensión de los asuntos cotidianos. Su educación se compara con la de un prisionero que tras haber estado sumido en la oscuridad de una cueva, sin ver más que sombras, es liberado de su cautiverio, sale de la cueva, aprende a ver el Sol y está entonces en disposición de volver a la cueva y tomar las imágenes que ve en ella por lo que realmente son. Todo en la vida de los gobernantes está concebido para promover su adhesión a la comunidad: tienen prohibida la propiedad privada, sus vidas sexuales están reguladas por consideraciones eugenéticas y no saben cuáles son sus hijos. Las posiciones de poder político están abiertas a las mujeres, puesto que las diferencias físicas entre ellas y los hombres no las privan en todos los casos de las aptitudes intelectuales y morales que requiere el ejercicio de la política. El trabajo de los poetas ha de regularse cuidadosamente, porque las falsas nociones morales de los poetas tradicionales han tenido una influencia poderosa y deletérea en el público en general. La reflexión filosófica reemplazaría a la poesía popular como fuerza rectora de la educación moral.

Lo que hace idealmente justa a esta ciudad, según Platón, es la dedicación de cada uno de sus integrantes a una tarea para la que está naturalmente dotado y especialmente adiestrado. Los gobernantes están idealmente preparados para gobernar, los soldados están en condiciones óptimas para hacer cumplir sus órdenes y la clase económica, compuesta por campesinos, artesanos, albañiles y demás, está contenta con hacer su trabajo y dejar las tareas de hacer y hacer cumplir las leyes a otros. En consonancia, lo que hace que el alma de un ser humano sea justa es el mismo principio: cada uno de sus componentes debe realizar correctamente la tarea que le corresponde. La parte de nosotros que es capaz de entender y razonar es la parte que debe gobernar; la parte asertiva que nos hace capaces de sentir ira y de tener espíritu competitivo debe dar a nuestro entendimiento la fuerza que necesita; y nuestros apetitos de alimento y sexo deben educarse de manera que busquen únicamente los objetos que la razón aprueba. No basta con educar la razón de alguien, porque a menos que se adiestren adecuadamente los apetitos y emociones, se impondrán a aquélla. Los individuos justos son quienes han integrado plenamente todos estos elementos del espíritu. No siguen irreflexivamente una lista de normas; antes bien, tratan justamente a los demás como consecuencia de su propio equilibrio psicológico. El paradigma de persona justa es el filósofo, porque la razón es quien le guía cuando se vincula apasionadamente a los objetos más inteligibles que hay: las Formas. Resulta que la justicia es beneficiosa porque la vinculación a esos objetos máximamente valiosos forma parte de lo que es la justicia del alma. El valor de nuestras vidas depende del valor de los objetos a los que nos dedicamos. Quienes piensan que la injusticia rinde beneficios asu-

men que la riqueza, el poder o los placeres del apetito físico son valores supremos; su error reside en su limitada concepción de qué tipos de objetos son dignos de ser amados.

Diálogos tardíos. La *República* no contiene las últimas ideas de Platón sobre cuestiones morales o metafísicas. Por ejemplo, aunque en su última obra, las *Leyes,* sigue manteniendo que la familia y la propiedad privada tendrían que ser idealmente abolidas, describe minuciosamente una segunda comunidad óptima que conserva esas y otras instituciones de la vida política ordinaria. El imperio de la ley en ese estado se refuerza continuamente; los puestos políticos se cubren recurriendo a elecciones y cupos y los magistrados están sometidos a un escrutinio y una inspección cuidadosos. El poder está dividido entre varios consejos y gabinetes, y la preparación filosófica no es un prerrequisito para la participación política. Este segundo estado óptimo está muy lejos de una democracia liberal moderna –las obras poéticas están cuidadosamente reguladas, lo mismo que otros aspectos de la vida privada, y el ateísmo se castiga con la muerte– pero no deja de ser destacable que Platón, que no hacía ninguna concesión a la participación popular en la *República,* dedicara tantas energías a encontrarle un lugar en su obra final.

Las ideas de Platón sobre la metafísica también siguieron evolucionando, y quizá el problema de interpretación del conjunto de su obra más serio sea captar la dirección de los desarrollos ulteriores. El *Parménides* representa un obstáculo notable para comprender su metafísica tardía, porque en él encontramos una serie de críticas no contestadas a su teoría de las Formas. Por ejemplo, se dice que si hay razones para postular una Forma de la Anchura (por coger un ejemplo arbitrario) también hay buenas razones para postular un número ilimitado de Formas de ese tipo. La «primera» Forma de la Anchura tiene que existir porque, según Platón, cuando varias cosas son anchas, hay una Forma de la Anchura que las hace anchas; pero entonces, prosigue el argumento, si consideramos esa forma junto con las demás cosas anchas, tendríamos que reconocer otra Forma más, que hace anchas a las cosas anchas y a la propia Anchura. El argumento puede iterarse indefinidamente, pero parece absurdo que haya un número ilimitado de Formas de este tipo determinado. (En la Antigüedad, el argumento era conocido como del *tercer hombre,* por afirmar que además de un segundo tipo de objeto llamado «hombre» –la Forma del Hombre– hay un tercero.)

¿Cuál es la réplica de Platón a esta y otras críticas a su teoría? En el *Parménides* dice que hay que seguir afirmando la existencia de tales objetos porque así lo exigen el lenguaje y el pensamiento; pero en vez de responder directamente a las críticas, se embarca en un prolongado examen del concepto de unidad, llegando aparentemente a conclusiones enfrentadas. Si esas contradicciones son meramente aparentes o si su tratamiento de la unidad contiene una respuesta a la crítica precedente de las Formas son difíciles cuestiones de interpretación. En cualquier caso, está claro que Platón continúa adhiriéndose a la existencia de realidades inmutables; la auténtica dificultad es si y cómo modifica sus anteriores concepciones de ellas.

En el *Timeo* no parece haber modificación alguna –hecho que ha llevado a algunos estudiosos a creer, pese a las pruebas estilométricas contrarias, que esta obra fue escrita antes de que Platón compusiera la crítica de las Formas del *Parménides*–. Este diálogo es una descripción de cómo un hacedor divino, aunque no omnipotente, transformó los materiales desordenados del universo en un cosmos armonioso mirando a las Formas inmutables como paradigmas y creando, con lo mejor de sus limitadas capacidades, imágenes fluctuantes de esos paradigmas. El cosmos creado es visto como un único organismo vivo regido por su propia alma divinamente inteligente; el tiempo advino a la existencia con el cosmos, al ser éste una imagen de la naturaleza intemporal de las Formas; el espacio, sin embargo, no es creado por el divino hacedor, sino que es el receptáculo neutro en el que tienen lugar todos los cambios. Los ingredientes básicos del universo no son tierra, aire, fuego y agua, como habían creído algunos; por el contrario, esos elementos se componen de planos, que a su vez están constituidos por formas triangulares elementales. El *Timeo* es un intento de mostrar que aunque hay que apelar a muchos otros tipos de objetos además de las Formas para entender la naturaleza ordenada del universo cambiante –almas, triángulos, espacio–, la mejor explicación científica representará el mundo físico como una aproximación intencionada y excelente a un patrón perfecto inherente a esos objetos inmutables y eternos.

Pero las Formas no desempeñan un papel importante en el *Filebo,* un diálogo tardío que contiene la respuesta más detallada de Platón a la pregunta «¿Qué es el bien?». Argumenta que ni el placer ni la inteligencia pueden identificarse por sí mismos con el bien, puesto que nadie quedaría satisfecho con una vida que contuviera uno de ellos pero de la que el otro estuviera ausente por completo. La bondad ha de identificarse, pues, con la proporción, la belleza y la verdad; y la inteligencia es considerada un bien superior al placer por su mayor afinidad con aquéllos. Aquí, como en los diálogos intermedios, Platón insiste en que una comprensión adecuada de la belleza exige un fundamento metafísico. Para evaluar el papel del placer en la vida humana necesitamos una metodología que se aplique también a

todas las demás áreas del entendimiento. Más en concreto, hemos de reconocer que todo cae en alguna de las cuatro categorías siguientes: lo limitado, lo ilimitado, la combinación de ambos y la creación inteligente de esa combinación. Dónde hay que situar las Formas en este esquema es algo que está poco claro. Aunque se apela a la metafísica para responder a cuestiones prácticas, lo mismo que en la *República,* no es exactamente la misma metafísica que antes.

Aunque pensamos en Platón principalmente como en un autor de obras filosóficas, él considera que la palabra escrita es inferior al intercambio oral como instrumento de aprendizaje y enseñanza. Las deficiencias inherentes a la composición escrita se exponen con más detalle en el *Fedro*. No hay duda de que en la Academia participó activamente en los debates filosóficos y en al menos una ocasión habló para una audiencia general. Aristójeno, un discípulo de Aristóteles, nos cuenta que muchos de los oyentes de Platón se sorprendieron y sintieron incómodos por una conferencia en la que mantuvo que Dios es uno. Podemos asumir sin temor a equivocarnos que en sus conversaciones Platón expuso ideas filosóficas importantes que, sin embargo, no están recogidas en sus escritos. Aristóteles se refiere en la *Física* IV. 2 a una doctrina no escrita de Platón, y las enigmáticas posiciones que atribuye a Platón en la *Metafísica* I. 6 –que las Formas han de explicarse en términos de los números, que a su vez son generados a partir del Uno y de la díada de lo grande y lo pequeño– parecen haber sido expuestas únicamente de forma oral. Algunos estudiosos han insistido en la afirmación de la séptima epístola de que las cuestiones filosóficas fundamentales no han de escribirse y, sirviéndose de testimonios posteriores sobre las doctrinas no escritas de Platón, leen los diálogos como signos de una verdad más profunda y oculta. No obstante, la autenticidad de la séptima epístola es motivo de controversia. En cualquier caso, como el mismo Aristóteles trata los diálogos medios y tardíos como exposiciones indisociables de la filosofía de Platón, pisamos terreno firme al adoptar la misma aproximación.

Véase también ARISTÓTELES, COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, SÓCRATES.

RKR

PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE, grupo de filósofos-teólogos del siglo XVII que se desarrolla en torno a la Universidad de Cambridge y que incluye, principalmente, a Benjamin Whichcote (1609-1683), reconocido con frecuencia como el padre de los platónicos cantabrigenses, a Henry More, a Ralph Cudworth (1617-1688) y a John Smith (1616-1652). Whichcote, Cudworth y Smith recibieron su educación superior en el Emmanuel College, un bastión del calvinismo, doctrina en el que se forman y contra la que se rebelan desde posiciones erasmistas, arminianas o neoplatónicas. Otras personalidades de Cambridge que en diversa medida también compartieron sus ideas y actitudes fueron Nathanael Culverwel (¿1618?-1651), Peter Sterry (1613-1672), George Rust (m. 1670), John Worthington (1618-1671) y Simon Patrick (1625-1707).

La etiqueta de «platónicos de Cambridge» sirve más como un rótulo genérico que como un signo de unidad doctrinal o afiliación reconocible como tal. Los platónicos cantabrigenses no fueron un grupo formalmente constituido y articulado en torno a algún manifiesto explícito; rara vez compartían las mismas doctrinas y valores. Su platonismo no consistía exclusivamente en las enseñanzas originales de Platón, sino que estaba formado más bien a partir de ideas platónicas supuestamente prefiguradas en Hermes Trimegistro, en los oráculos caldeos y en Pitágoras, y que nuestros autores creyeron encontrar en Orígenes y otros padres de la Iglesia, en el neoplatonismo de Plotino y Proclo y en el neoplatonismo florentino de Ficino. Adoptaron posiciones contrapuestas y cambiantes en torno a la importante creencia (procedente de Florencia con Pico della Mirandola) de que Pitágoras y Platón debían en última instancia su sabiduría a Moisés y la cábala. Nunca estuvieron igualmente comprometidos con los diversos asuntos filosóficos ni poseyeron un conocimiento parejo de los nuevos filósofos y de los avances científicos de la época.

Las preocupaciones de los platónicos de Cambridge eran, en última instancia, de tipo religioso y teológico más que genuinamente filosófico. Filosofaron en tanto que teólogos, haciendo un uso ecléctico de las doctrinas filosóficas (platónicas o no) con fines apologéticos. Ellos deseaban defender la «religión verdadera», a saber, una visión latitudinaria de la cristiandad anglicana, ante una gran variedad de enemigos: la doctrina calvinista de la predestinación, el sectarismo, la iluminación religiosa, el fanatismo, el «espíritu atado y predeterminado» del interregno puritano, el espíritu de persecución que siguió a la Restauración, el ateísmo y la irreligiosidad incipiente en ciertos desarrollos de la ciencia y la filosofía de la época. Entre estos últimos son notables las doctrinas de la filosofía mecánica, especialmente el materialismo y el determinismo mecánico de Hobbes y las pretensiones mecanicistas de los cartesianos.

La existencia de Dios, la existencia, inmortalidad y dignidad del alma humana, la existencia de un espíritu que anima el mundo natural, el libre albedrío y la primacía de la razón están entre las principales enseñanzas de los platónicos de Cam-

bridge. Enfatizaron el papel positivo de la razón en todos los aspectos de la filosofía, la religión y la ética, insistiendo, en concreto, en que es la *ir*racionalidad lo que causa daño a la vida cristiana. La razón y el entendimiento humanos son «la luz del Señor» (en palabras de Whichcote), tal vez una de las imágenes más apreciadas por este grupo. Continuando con Whichcote, se afirma que «ir contra la razón es ir contra Dios [...]. La razón es la divina rectora de la vida humana, es la auténtica voz de Dios». De acuerdo con esto, «no hay conflicto real entre cualquier aspecto característico del cristianismo y lo que la verdadera filosofía y la recta razón establecen o admiten» (More). La razón nos conduce a la autoevidencia de los primeros principios, los cuales «deben ser vistos bajo su propia luz y son percibidos a través de un poder interno de la naturaleza». Siguiendo la tendencia de su pensamiento al misticismo plotiniano encontraron en el interior del alma humana «la divina sagacidad» (un término de More) que es la causa primera de la razón humana y, por tanto, superior a ella. Al negar la doctrina calvinista que considera la revelación como la única fuente de luz para el espíritu, nos enseñaron que la «luz natural» es lo que nos permite conocer a Dios e interpretar las Escrituras.

El platonisno cantabrigense fue declaradamente innatista. La razón humana ha heredado nociones intelectuales, morales y religiosas inmutables, «anticipaciones del alma», lo cual niega las tesis del empirismo. Fueron escépticos con respecto a ciertos tipos de conocimiento y reconocieron el papel del escepticismo como una herramienta de crítica para la epistemología. Se deshicieron, sin embargo, de la idea de que el pirronismo pudiera ser tomado en serio en los asuntos prácticos de la filosofía y especialmente en lo que respecta a la búsqueda cristiana del conocimiento y el entendimiento divinos. La verdad no se ve comprometida por nuestra torpeza para idear demostraciones apodícticas. De hecho, Whichcote censuró moralmente a aquellos que sostuvieron «la inseguridad y falta de certeza de la razón».

El innatismo y la doctrina de la luz natural de la razón conformaron la filosofía moral de los platónicos de Cambridge. Las ideas inmutables y eternas del bien y del mal en la mente divina son los ejemplares de los axiomas éticos o noématas que permiten a la mente humana efectuar juicios morales. More defendió la existencia de una «capacidad para la bondad», una facultad superior a la razón por la cual el alma se congratula del juicio que la razón hace del bien.

Los autores más sistemáticos y con mayor compromiso filosófico del grupo fueron More, Cudworth y Culverwel. Smith, tal vez el mejor dotado intelectualmente y el más prometedor de todos ellos (murió con treinta y seis años), defendió la doctrina cristiana de Whichcote insistiendo en que la teología es más «una vida de Dios que una ciencia de Dios». Demuestran una orientación casi exclusivamente teológica Whichcote, quien escribió muy poca cosa con un interés filosófico sólido, Rust, que adoptó la filosofía moral de Cudworth y finalmente Sterry. Sólo Patrick, More y Cudworth (*fellow*s todos ellos de la Royal Society) se mostraron suficientemente atraídos por la nueva ciencia (especialmente por el trabajo de Descartes) como para discutir sus contenidos con cierto detalle y obtener de ella rendimientos filosóficos o teológicos. Aunque ha sido frecuentemente caracterizado como platónico, Culverwel fue, en realidad, un neoaristotélico con veleidades platonizantes y, al igual que Sterry, un calvinista. Negó la existencia de ideas innatas apoyando la doctrina de la *tabula rasa* y recomendando a «los platónicos [...] que viesen el espíritu humano como la llama del Señor aunque resultasen decepcionados en el momento en que ésta se encendiera».

Los platónicos de Cambridge fueron influyentes como latitudinarios y también como defensores de la teología racional, como críticos severos del mecanicismo desatado y como los promotores en Inglaterra de la tradición intuicionista en ética. En la Inglaterra de Locke constituyen un llamativo contraejemplo de innatismo y filosofía no empírica.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN; MORE, HENRY; NEOPLATONISMO; PLATÓN.

AG

PLATONISMO MEDIO, periodo del pensamiento platónico que se desarrolla entre Antíoco de Ascalón (*ca.* 130-68 a.C.) y Plotino (204-270 d.C.); se caracteriza por un rechazo de las posiciones escépticas de la Academia Nueva y por un avance gradual, con numerosas variantes individuales, hacia una posición dogmática general acerca de los principios metafísicos, mientras que exhibe una cierta laxitud, a medio camino entre las posiciones estoicas y peripatéticas, en la esfera de la ética.

El propio Antíoco se vio influido en buena medida por el materialismo estoico, pero es ya en la siguiente generación cuando se deja sentir una influencia neopitagórica que es la que produce la mezcla de doctrinas a la que se puede denominar propiamente como platonismo medio. A partir de Eudoro de Alejandria (fl. *ca.* 25 a.C.) empieza a prevalecer una metafísica dualista y transcendental caracterizada por un dios supremo o mónada, un dios creador secundario, y un alma del mundo, todo lo cual supone un cambio significativo en ética al sustituir la «asimilación a la naturaleza» estoizante de Antíoco por «una tendencia hacia el

bien» *(telos)* o por una «aproximación a Dios» (Platón, *Teeteto* 176b).

Nuestras opiniones sobre este periodo se ven entorpecidas por la ausencia de textos de esa época que hayan sobrevivido. No obstante, parece claro que, en ausencia de una autoridad centralizada (la Academia como institución parece declinar en torno a la época en que tiene lugar la conquista de Atenas por parte de Mitríades en el 88 a.C.), prevaleció una considerable variedad doctrinal entre los diversos pensadores y escuelas neoplatónicos, especialmente en relación a la preferencia por principios aristotélicos o platónicos en ética.

El periodo de actividad mejor conocido es el que se desarrolla a finales del siglo I d.C. y durante el siglo II. Las figuras principales de este periodo son Plutarco de Caeronea *(ca.* 45-125), Calveno Tauro (fl. *ca.* 145) y Ático (fl. *ca.* 175), cuya actividad se centra en Atenas (aunque Plutarco permaneció leal a Queronea, en Beocia); Gayo (fl. *ca.* 100) y Albino (fl. *ca.* 130) –que no ha de ser confundido con Alcino, autor del *Didaskalikos*–; el retórico Apuleyo de Madaura (fl. *ca.* 150), el cual compuso también un útil tratado sobre la vida y obra de Platón; y el neopitagórico Moderato de Gades (fl. *ca.* 90), Nicómaco de Gerasa (fl. *ca.* 140) y Numenio (fl. *ca.* 150), los cuales, pese a todo, nunca llegaron a constituir algo así como una «escuela». El filósofo judío Filón de Alejandría *(ca.* 25 a.C.-50 d.C.) suministra evidencias de una etapa anterior del platonismo medio.

Es posible que la figura individual más importante para el platonismo posterior de Plotino y de sus sucesores sea Numenio, de cuyas obras se conservan sólo algunos fragmentos. Sus especulaciones sobre la naturaleza del primer principio parecen haber supuesto un estímulo para el postulado de Plotino acerca del Uno supraesencial. Plutarco resulta importante como figura literaria, ya que la mayoría de sus obras filosóficas se han perdido. Las obras de referencia escritas por Alcino y Apuleyo son relevantes para la comprensión del platonismo del siglo II.

Véase también COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, ESCUELA PERIPATÉTICA, ESTOICISMO, NEOPLATONISMO, PLATÓN.

JMD

PLEJANOV, GEORGY VALENTINOVICH (1856-1918), destacado teórico del movimiento revolucionario ruso, padre del marxismo ruso. Exilado de su Rusia nativa durante la mayor parte de su vida adulta, fundó en 1883 en Suiza la primera asociación marxista rusa –la Emancipación del Trabajo, precursora del Partido Socialdemócrata de los Trabajadores rusos. En filosofía intentó sistematizar y difundir el punto de vista de Marx y Engels, para el que acuñó el término «materialismo dialéctico». La mayor parte de su comprensión de la historia se ajusta a la ortodoxia marxista, y Plejanov argumenta que los desarrollos históricos no pueden dirigirse o acelerarse a voluntad. Creía que Rusia no estaba preparada en las primeras décadas del siglo XX para una revolución proletaria, y consecuentemente se opuso a la afección bolchevique en la escisión (1903) del Partido Socialdemócrata. Al mismo tiempo tampoco era un determinista económico simplista: aceptaba el papel de los factores geográficos, psicológicos y otros no económicos en el cambio histórico. En epistemología, Plejanov estaba de acuerdo con Kant en que no podemos conocer las cosas en sí, pero alegaba que nuestras sensaciones pueden concebirse como «jeroglíficos», que se corresponden punto por punto con los elementos de la realidad sin parecerse a ellos. También en ética Plejanov trató de completar a Marx con Kant, atemperando el análisis de clase de la moral con la tesis de que hay principios éticos universalmente vinculantes, como el principio de que los seres humanos han de ser tratados como fines y no como medios. Como la versión del marxismo de Plejanov a estos y otros respectos chocaba con la de Lenin, su filosofía fue desdeñosamente rechazada por los marxistasleninistas doctrinarios durante la era de Stalin.

Véase también FILOSOFÍA RUSA.

JPSc

PLOTINO (204-270 d.C.), filósofo neoplatónico grecorromano. Nacido en Egipto, aunque de indudable ascendencia griega, estudió filosofía platónica en Alejandría con Ammonio Saccas (232-43); entonces, tras una breve aventura en el séquito del emperador Gordiano III en una fracasada expedición contra los persas, se trasladó a Roma en el 244 y continuó enseñando filosofía hasta su muerte. Gozó del apoyo de varios personajes importantes, incluso del emperador Galieno y su mujer. Sus discípulos más destacados fueron Amelio y Porfirio, quien recopiló y editó sus escritos filosóficos, las *Enéadas* (así llamadas porque Porfirio los dispuso en seis grupos de nueve). Los tres primeros grupos tratan del mundo físico y nuestra relación con él, el cuarto trata del Alma, el quinto de la Inteligencia y el sexto del Uno. La disposición de Porfirio aún sigue empleándose, aunque quizá fuera preferible una disposición cronológica de los tratados, que también da en su introductoria *Vida de Plotino*. Los tratados más importantes son I. 1, I. 2, I. 6; II. 4, II. 8; III. 2-3, III. 6, III. 7; IV. 3-4; V. 1, V. 3; VI. 4-5, VI. 7, VI. 8, VI. 9; y el grupo III. 8, V. 8, V. 5 y II. 9 (un único tratado, dividido por Porfirio, que es una amplia descripción de la posición filosófi-

ca de Plotino, que culmina con un ataque al gnosticismo).

Plotino se consideraba a sí mismo un fiel expositor de Platón (véase, sobre todo, *Enéadas* V. 1), pero está lejos de serlo. El platonismo se desarrolló considerablemente en los cinco siglos que separan a Platón de Plotino, adoptando muchas cosas del aristotelismo y el estoicismo, y Plotino es el heredero de ese proceso. También añade mucho de su cosecha.

Véase también NEOPLATONISMO.

JMD

PLURALIDAD DE CAUSAS, como lo usa J. S. Mill, más de una causa de un único efecto; es decir, que los ejemplares de distintos tipos de eventos causen distintos ejemplares de un mismo tipo de evento. La pluralidad de las causas es distinta de la sobredeterminación de un evento por más de una causa ejemplar actual o potencial. Por ejemplo, la muerte de un animal tiene una pluralidad de causas: puede morir de inanición, al desangrarse o de un paro cardiaco, etc. Mill pensaba que estos casos eran importantes porque advirtió que la existencia de una pluralidad de causas crea problemas para sus cuatro métodos para determinar las causas. El método de concordancia de Mill es especialmente vulnerable al problema: el método no puede revelar la causa de un evento cuando el evento tiene más de un tipo de causa, porque el método presupone que las causas son necesarias para sus efectos.

En realidad, la pluralidad de causas es un hecho tópico sobre el mundo porque son muy pocas las causas necesarias para sus efectos. A menos que se especifiquen muy detalladamente las condiciones de trasfondo o que se defina de forma muy restrictiva la identidad del tipo de efecto, casi todos los casos suponen una pluralidad de causas. Por ejemplo, girar la llave de la luz es una causa necesaria para que se encienda la luz sólo si se asume que no se producirá un cortocircuito al girarla, que la instalación eléctrica no experimentará cambios, etc., o si se asume que «la luz se encenderá» quiere decir que la luz se encenderá *normalmente.*

Véase también CAUSALIDAD; DISTINCIÓN TIPO-INSTANCIA; MÉTODOS DE MILL; MILL, J. S.

BE

PLURALISMO, visión filosófica del mundo que insiste en la diversidad más que en la homogeneidad, en la multiplicidad más que en la unidad, en la diferencia más que en la identidad. Las consecuencias filosóficas del pluralismo fueron abordadas en la Antigüedad griega al hilo de su preocupación por el problema del uno y lo múltiple. Los partidarios del pluralismo, representados principalmente por Empédocles, Anaxágoras y los atomistas (Leucipo y Demócrito), mantenían que la realidad está formada por una multiplicidad de entidades. Su adhesión a esta doctrina les oponía al monismo de la Escuela de Elea (Parménides), que enseñaba que la realidad era una unidad impermeable y una solidaridad sin fisuras. Así fue como el pluralismo se convirtió en la alternativa filosófica al monismo.

En el desarrollo del pensamiento occidental, el pluralismo se opone no sólo al monismo, sino también al dualismo, la doctrina filosófica de que hay dos, y sólo dos, tipos de existentes. Suele considerarse a Descartes, por su doctrina de las dos substancias, la substancia extensa no pensante y la substancia pensante inextensa, como el mejor ejemplo de dualismo filosófico. El pluralismo ha de ser entendido por ello como una alternativa filosófica tanto al monismo como al dualismo.

El pluralismo como doctrina metafísica exige que distingamos un pluralismo sustantivo de un pluralismo atributivo. El *pluralismo sustantivo* ve al mundo como compuesto por una multiplicidad de substancias irreductibles entre sí. El *pluralismo atributivo* encuentra la multiplicidad de las cosas no en el repertorio de substancias que forman el mundo, sino en la diversidad de los atributos y propiedades distintivas. Sin embargo, el pluralismo se define no sólo como una doctrina metafísica, sino también como un principio regulativo de la explicación que apela a principios explicativos y esquemas conceptuales diferentes para dar cuenta de los variopintos eventos de la naturaleza y de la diversidad de la experiencia humana.

El pensamiento filosófico reciente atestigua un resurgimiento del interés por el pluralismo. Es manifiesto en el desarrollo del pragmatismo norteamericano, en el que el pluralismo recibe una afilada expresión en *A Pluralistic Universe* (1909) de James. Más recientemente, el pluralismo ha encontrado un portavoz en el pensamiento del segundo Wittgenstein, con su marcada insistencia en la pluralidad de los juegos de lenguaje que exhibe el discurso ordinario. También dentro del desarrollo en curso del posmodernismo filosófico (Jean-François Lyotard) hay una orientación explícitamente pluralista. Aquí el énfasis está puesto en la multiplicidad de los significantes, regímenes de frases, géneros de discurso y estrategias narrativas. Las pretendidas unidades y totalidades de pensamiento, discurso y acción son subvertidas en aras del interés en la reivindicación del mundo diversificado y heterogéneo de la experiencia humana.

El pluralismo se encamina en el pensamiento contemporáneo a una edad posmetafísica. Se interesa menos por las cuestiones metafísicas y epistemológicas tradicionales, que buscan respuestas a cuestiones referentes a la naturaleza y los tipos de substancias y atributos, y se siente más atraído por

la diversidad de las prácticas sociales y los múltiples papeles del lenguaje, el discurso y la narrativa en la panoplia de los asuntos humanos.

Véase también **DEWEY, FILOSOFÍA ESPECULATIVA, FILOSOFÍA POSMODERNA, PRAGMATISMO.**

COS

PLURALISMO ATRIBUTIVO, véase **PLURALISMO.**

PLURALISMO SUSTANTIVO, véase **PLURALISMO.**

PLUSVALÍA, véase **MARX.**

POBREZA DEL ESTÍMULO, fenómeno psicológico que se pone de manifiesto cuando el comportamiento no está determinado por el estímulo y, por consiguiente, el estímulo inmediato caracterizado en términos estrictamente físicos no controla completamente la conducta. Los seres humanos agrupan los estímulos de diversas maneras y parecen intervenir montones de influencias en cuándo, por qué y cómo respondemos –nuestras creencias de base, la capacidad lingüística, las hipótesis sobre los estímulos, etc.–. Supongamos que una persona que visita un museo repara en una pintura que no había visto nunca. Ponderando la nueva pintura, dice: «una ambiciosa síntesis visual de la música de Mahler y la poesía de Keats». Si el estímulo (la pintura) controlase la respuesta, entonces su emisión sería un producto de respuestas previas a estímulos semejantes. Dada la pobreza del estímulo, semejante control no es ejercido por el estímulo (la pintura). Naturalmente, hay que reconocer alguna influencia en la respuesta a la pintura, puesto que sin ella no habría habido emisión. Sin embargo, bien podría suceder que la emisión se aleje de la historia de condicionamiento y aprendizaje del visitante. Puede que nunca antes hubiera hablado de pintura en términos de música y poesía. El lingüista Noam Chomsky hizo de la pobreza del estímulo algo central en su crítica a *Verbal Behavior (Conducta verbal,* 1957) de B. F. Skinner. Chomsky argumentaba que no hay predicción, ni desde luego control crítico del estímulo, de buena parte de la conducta humana.

GAG

PODER, disposición, aptitud o capacidad para producir algún resultado. Una tradición (que incluye a Locke) distingue entre poderes activos y pasivos. Un cuchillo tiene el poder activo de cortar una manzana, que tiene el poder pasivo de ser cortada por el cuchillo. La distinción parece, sin embargo, gramatical en buena medida. Los poderes actúan concertadamente: el poder del grano de sal de disolverse en agua y el poder del agua de disolver la sal son recíprocos y sus manifestaciones mutuas.

En ocasiones se piensa que los poderes o disposiciones son propiedades relacionales de los objetos, propiedades poseídas sólo en virtud de que los objetos mantengan la relación adecuada con otros objetos. Sin embargo, si distinguimos, como se debe, entre un poder y su manifestación y si admitimos que un objeto puede poseer un poder que nunca manifieste (un grano de sal sigue siendo soluble aunque nunca se disuelva), parece que un objeto podría poseer un poder aunque no existiera ninguno de los pares apropiados para su manifestación. Tal parece haber sido la idea de Locke *(Ensayo sobre el conocimiento humano,* 1690) de las «cualidades secundarias» (colores, sonidos y demás), que entendió como poderes de los objetos de producir determinados tipos de experiencia sensorial en los observadores.

Los filósofos que se toman en serio los poderes no se ponen de acuerdo en si los poderes son intrínsecos, están «construidos en» las propiedades (esta tesis, defendida por C. B. Martin parece haber sido la de Locke), o si la conexión entre las propiedades y los poderes que sustentan es contingente, quizá dependiente de leyes contingentes de la naturaleza (posición suscrita por Armstrong). ¿Es la solubilidad de la sal una característica sita en la sal o es una propiedad de «segundo orden» poseída por la sal en virtud de *a)* la posesión de alguna propiedad de «primer orden» por parte de la sal y *b)* las leyes de la naturaleza?

Los análisis reductivos de los poderes, aunque influyentes, no han resultado del todo. Supongamos que un grano de sal es soluble en agua. ¿Significa eso que si la sal se pusiera en agua se disolvería? No. Imagínese que hubiera sal en el agua y un técnico interviniera imponiendo un campo electromagnético e impidiendo así que la sal se disolviera. Los intentos de excluir «condiciones de bloqueo» –añadiendo por ejemplo, cláusulas *ceteris paribus*– dan lugar a acusaciones de circularidad: al exigir que todo lo demás sea igual estamos apelando a poderes. Los poderes son evidentemente rasgos fundamentales de nuestro mundo.

Véase también **CUALIDADES, DISPOSICIÓN, RELACIÓN, SUPERVENIENCIA.**

JFH

PODER ACTIVO, véase **PODER.**

PODER PASIVO, véase **PODER.**

PO-HU TUNG *(Consultas del pabellón del tigre blanco),* importante obra confuciana china de la última dinastía Han, que es el resultado de discusiones sobre los clásicos y sus comentarios que tuvieron lugar en el palacio imperial en 79 d.C.. Se divide en 49 secciones y resume las enseñanzas

predominantes del confucianismo afirmando la posición absoluta del monarca, una cosmología y una psicología moral basadas en la teoría del yin y el yang y una filosofía política y social comprehensiva. Al tiempo que insiste en el gobierno benevolente, legitima el derecho del gobernante a usar la fuerza para sofocar el desorden. Un sistema de «tres vínculos y seis relaciones» define la estructura jerárquica de la sociedad. La naturaleza humana, identificada con la fuerza cósmica del yang, ha de ser cultivada, y los sentimientos (yin) controlados especialmente por medio de rituales y de la educación. La ortodoxia confuciana afirmada supone también el fin del debate entre la escuela del texto antiguo y la escuela del texto nuevo, que había dividido a los estudiosos Han anteriores.

Véase también CONFUCIANISMO; YIN, YANG.

AKLC

POIESIS (griego, «producción»), conducta orientada a un fin externo. En Aristóteles *poiesis* se opone a *praxis* («acción»). Es característica de las artes –por ejemplo, la construcción, cuyo fin son los edificios–. Es así una *kinesis* («proceso»). Para Aristóteles, el ejercicio de las virtudes, como ha de ser realizado por sí mismo, no puede ser una *poiesis*. El conocimiento que supone la virtud, por tanto, no es el mismo que el supuesto por las artes.

RC

POINCARÉ, JULES HENRI (1854-1912), matemático e influyente filósofo de la ciencia francés. Nacido en una prominente familia de Nancy, mostró un extraordinario talento para las matemáticas desde temprana edad. Estudió en la École des Mines y trabajó como ingeniero de minas mientras completaba su doctorado en matemáticas (1879). En 1881 fue nombrado profesor en la Universidad de París, en donde impartió clases de matemáticas, física y astronomía hasta su muerte. Sus contribuciones originales a la teoría de ecuaciones diferenciales, la topología algebraica y la teoría de números le convirtieron en uno de los matemáticos más destacados de su tiempo. Publicó casi quinientos artículos técnicos además de tres libros de filosofía de la ciencia muy leídos: *Ciencia e hipótesis* (1902), *El valor de la ciencia* (1905) y *Ciencia y método* (1908).

La filosofía de la ciencia de Poincaré fue modelada por su enfoque de las matemáticas. Los axiomas de la geometría no son ni sintéticos a priori ni empíricos; se entienden mejor como *definiciones*. Así, cuando se prefiere un conjunto de axiomas a otro para usarlo en física, la elección es una cuestión de «convención»; está gobernada por criterios de simplicidad y economía de expresión más que por qué geometría sea «correcta». Aunque la geometría euclídea se usa para describir el movimiento de los cuerpos en el espacio, no tiene sentido preguntar si «realmente» el espacio físico es euclidiano. El descubrimiento en matemáticas se parece al descubrimiento en las ciencias físicas, pero mientras que el primero es una construcción de la mente humana, el segundo ha de ajustarse a un orden de la naturaleza que en última instancia es independiente de la mente.

La ciencia proporciona un modo económico y fructífero de expresar las relaciones entre clases de sensaciones y permiten la realización de predicciones fiables. Esas sensaciones reflejan el mundo que las causa; la (limitada) objetividad de la ciencia se deriva de este hecho, aunque la ciencia no pretende determinar la naturaleza de ese mundo subyacente. En la ciencia física encontramos convenciones, elecciones no determinadas por ninguna norma, en todos los niveles. Principios como el de conservación de la energía pueden parecer empíricos, pero de hecho son postulados que los científicos han optado por tratar como definiciones implícitas. La elección entre hipótesis alternativas comporta también un elemento convencional: la elección de una curva determinada para representar un conjunto finito de puntos-dato, por ejemplo, exige evaluar cuál es más simple.

Han de distinguirse, en concreto, dos tipos de hipótesis. Las generalizaciones inductivas a partir de la observación («generalizaciones reales») son hipotéticas en el sentido limitado de que siempre son susceptibles de ulterior precisión. Hay además teorías («hipótesis indiferentes») que postulan entidades o estructuras subyacentes. Esas entidades pueden parecer explicativas, pero, hablando con propiedad, no son más que recursos útiles para el cálculo. Para que la teoría atómica *explicase* los átomos, los átomos tendrían que existir. Pero eso no puede establecerse del único modo admisible para una afirmación científica, es decir, directamente por medio de un experimento. Poco antes de morir, Poincaré admitió finalmente que la verificación experimental de Perrin de las predicciones de Einstein sobre el movimiento browniano, junto con su cuidadosa ordenación de otros 12 métodos experimentales distintos para calcular el número de Avogadro, constituía el equivalente de una demostración experimental de la existencia de átomos: «Puede decirse que los vemos porque los contamos [...]. El átomo del químico es ahora una realidad».

Véase también CONVENCIONALISMO, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.

EM

POLARIDAD, relación entre distintos fenómenos, términos o conceptos tal que cada uno de ellos requiere inextricablemente al otro, aunque se opone a

él, como sucede con la relación entre los polos positivo y negativo de un imán. Aplicada a los términos o conceptos, la polaridad entraña que el significado de uno de ellos supone el significado del otro. Ésa es una polaridad *conceptual*. Los términos son *existencialmente* polares cuando no puede existir una instancia de uno de ellos a menos que exista una instancia del otro. El segundo sentido implica al primero. *Oferta* y *demanda* y *bien* y *mal* son ejemplos de polaridad conceptual. *Norte* y *sur* y *comprar* y *vender* son ejemplos de polaridad existencial. Algunos conceptos polares son opuestos, como *verdad* y *falsedad*. Otros son *correlativos*, como pregunta y respuesta: una respuesta es siempre una respuesta *a* una pregunta; una pregunta *pide* una respuesta, pero una pregunta puede ser una respuesta y una respuesta puede ser una pregunta. El concepto no se restringe a pares y puede extenderse hasta generar una interdependencia mutua, una multipolaridad.

Véase también **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO.**

MGS

POLARIDAD EXISTENCIAL, véase **POLARIDAD.**

POLIÁDICO, véase **ARIEDAD.**

***POLIAENO*,** véase **EPICUREÍSMO.**

POLISEMIA, véase **AMBIGÜEDAD.**

POLISILOGISMO, serie de silogismos conectados por el hecho de que la conclusión de un silogismo es a su vez la premisa de otro. El silogismo cuya conclusión es usada como premisa de otro silogismo dentro de la cadena se llama «prosilogismo»; el silogismo que tiene como premisa la conclusión de otro silogismo de la cadena se llama «episilogismo». Como ilustración, considérese la forma estándar del polisilogismo más sencillo:

α
1. Todo *B* es *A*
2. Todo *C* es *B*
3. $\therefore$ Todo *C* es *A*

β
4. Todo *C* es *A*
5. Todo *D* es *C*
6. $\therefore$ Todo *D* es *A*.

El primer miembro (α) de este polisilogismo es el prosilogismo, puesto que su conclusión 3) ocurre como premisa 4) del segundo argumento. Ese segundo miembro (β), es el episilogismo, puesto que emplea como premisa 4) la conclusión 3) del primer silogismo. Hay que advertir que los términos «prosilogismo» y «episilogismo» son correlativos. Además, un polisilogismo puede tener más de dos miembros.

Véase también **SILOGISMO.**

IBo

POMPONAZZI, PIETRO (1462-1525), filósofo aristotélico italiano que enseñó en las Universidad de Padua y Bolonia. En *De Incantationibus (De los encantamientos,* 1556), ve el mundo como un sistema de causas naturales que pueden explicar los fenómenos aparentemente milagrosos. Los seres humanos están sujetos al orden natural del mundo, pese a lo cual la predestinación y la libertad del hombre son compatibles *(De fato [Del destino],* 1567). Distingue además entre lo demostrado por la razón natural y lo aceptado por fe, y afirma que, como hay argumentos a favor y en contra de la inmortalidad del alma humana individual, esta creencia sólo puede aceptarse por la fe *(De inmortalitate animae [De la inmortalidad del alma],* 1516). Defendió su visión de la inmortalidad en la *Apología* (1518) y en el *Defensorium* (1519). Estas tres obras se reimprimieron juntas con el título de *Tractatus acutissimi* (1525).

La influencia de la obra de Pomponazzi llega hasta el siglo XVII, en el que el aristotelismo dejó de ser la principal enseñanza filosófica de las universidades. Los librepensadores del siglo XVIII mostraron un interés renovado por su distinción entre razón natural y fe.

PGa

PONS ASINORUM (latín, «puente de los asnos»), recurso metodológico basado en la descripción de Aristóteles de las maneras de encontrar un término medio apropiado para demostrar proposiciones categóricas. Así, para probar la universal afirmativa, hay que considerar los caracteres que entraña el predicado *P* y los caracteres entrañados por el sujeto *S*. Si encontramos en los dos grupos de caracteres un miembro común, podemos usarlo como término medio en la demostración silogística de (por ejemplo) «Todos los *S* son *P*». Asúmase que «Todos los hombres son mortales» es la conclusión buscada. Descubrimos que «organismo» está entre los caracteres que entrañan el predicado «mortal» y que también figura en el grupo de los caracteres entrañados por el sujeto «hombres», y así puede usarse en la demostración silogística de «Todos los hombres son mortales». Para demostrar proposiciones negativas hay, además, que considerar caracteres incompatibles con el predicado o incompatibles con el sujeto. Finalmente, las demostraciones de proposiciones particulares exigen considerar los caracteres que entraña el sujeto.

Véase también **SILOGISMO.**

IBo

POPPER, KARL RAIMUND (1902-1994), filósofo británico de origen austríaco, conocido principalmente por sus contribuciones a la filosofía de la ciencia y a la filosofía social y política. Educado en la Universidad de Viena (doctor en Filosofía, 1928), enseñó Filosofía en Nueva Zelanda durante una década antes de convertirse en lector y posteriormente profesor de Lógica y metodología de la ciencia en la London School of Economics (1946-1969). Fue nombrado caballero en 1965, elegido miembro de la Royal Society en 1976 y nombrado Companion of Honourin en 1982 (véase su autobiografía *Unended Quest [Búsqueda sin término]*, 1976).

En oposición al criterio verificacionista de significado cognitivo del positivismo lógico, Popper propone que la ciencia se caracterice por su método: el criterio de demarcación entre la ciencia empírica y la pseudociencia y la metafísica es la falsabilidad *(Logik der Forschung,* 1934, traducido como *La lógica de la investigación científica,* 1962). Según el falsacionismo, la ciencia crece y puede acercarse a la verdad, no reuniendo pruebas favorables, sino a través de un ciclo interminable de problemas, soluciones tentativas –*conjeturas* injustificables– y eliminación de errores; es decir, a través de la contrastación decidida de consecuencias deductivas y la refutación de las conjeturas que fracasan *(Conjeturas y refutaciones,* 1963). Como las conjeturas no son inferencias y las refutaciones no son inductivas, no hay ninguna inferencia inductiva ni lógica inductiva. En general, la crítica se convierte en el rasgo distintivo de la racionalidad y la tradicional insistencia justificacionista en la demostración, concluyente o no, en la confirmación y en la argumentación positiva es rechazada.

Popper aporta a los problemas centrales de la filosofía de Kant un realismo y un objetivismo poco comprometedores, las herramientas de la lógica moderna y una perspectiva darwiniana del conocimiento, resolviendo así el problema humeano de la inducción sin caer en el irracionalismo *(Conocimiento objetivo,* 1972). También hizo contribuciones perdurables a la axiomatización de la teoría de la probabilidad *(La lógica de la investigación científica,* 1959), a su interpretación, sobre todo a su interpretación predisposicional (*Postscriptum a la lógica de la investigación científica,* 3 vols., 1982-1983) y a otros problemas *(El yo y su cerebro,* con John Eccles, 1977).

La filosofía social de Popper, como su epistemología, es antiautoritaria. Puesto que es un error historicista suponer que podemos predecir el futuro de la humanidad *(La miseria del historicismo,* 1957), la tarea primordial de las instituciones sociales en una *sociedad abierta* –aquella que estimula la crítica y permite que los gobernantes sean sustituidos sin violencia– tiene que ser una planificación no utópica y a gran escala, sino para minimizar, por medio de reformas parciales, el sufrimiento evitable. Sólo de esta manera es posible evaluar el éxito y el fracaso, y así aprender de la experiencia *(La sociedad abierta y sus enemigos,* 1945).

Véase también CONFIRMACIÓN, DARWINISMO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, HISTORICISMO, POSITIVISMO LÓGICO, PROBABILIDAD, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN, RACIONALIDAD.

DWM

PORCIÓN TEMPORAL, parte temporal o etapa de cualquier particular concreto que existe en un intervalo de tiempo, corte tridimensional de un objeto tetradimensional. Pensar en un objeto como en algo consistente en porciones temporales o estados temporales es pensarlo en una relación con el tiempo muy semejante a su relación con el espacio, como en algo temporal y espacialmente *extenso,* más que como algo que *dura* a lo largo del tiempo. Del mismo modo que un objeto compuesto de partes espaciales se concibe como un todo compuesto por partes que existen en diferentes lugares, un objeto constituido por porciones temporales es concebido como un todo compuesto de partes o estados que existen en tiempos sucesivos; por consiguiente, del mismo modo que un todo espacial sólo está presente en parte en cualquier espacio que no incluya todas sus partes espaciales, un todo compuesto de porciones temporales sólo está parcialmente presente en cualquier intervalo temporal que no incluya todas sus partes temporales.

Un *continuante,* por el contrario, suele entenderse normalmente como un particular que *perdura* a través del tiempo, es decir, que está totalmente presente en cada momento en el que existe. Concebir a un objeto como un continuante es concebirlo en una relación con el tiempo muy diferente de la que tiene con el espacio. Un continuante no *se extiende* en el tiempo y en el espacio, no existe en momentos distintos en virtud de la existencia de partes sucesivas en cada uno de esos momentos, es el propio continuante el que está totalmente presente en cada uno de esos momentos. Concebir un objeto como un continuante, por tanto, no es en absoluto concebirlo como algo integrado por estados o porciones temporales. Hay otro uso, más infrecuente, de «continuante» para el que un continuante es cualquier particular que existe en algún intervalo temporal, con independencia de si lo que está presente en cada momento de la existencia de ese particular es todo el particular o sólo una parte de él. Según este uso, una entidad constituida por porciones temporales sería un continuante de un determinado tipo y no un particular de otro tipo.

Los filósofos han discutido si los objetos corrientes como las coles y los reyes perduran a través del tiempo (son continuantes) o únicamente se extien-

den en el tiempo (son secuencias de porciones temporales). Hay quien argumenta que para entender la posibilidad del cambio hay que concebirlos como secuencias de porciones temporales, pero también quien piensa, por la misma razón, que hay que concebirlos como continuantes. Si un objeto cambia, deviene diferente de sí mismo. Algunos dicen que eso sólo es posible si los objetos consisten en estados distintos y sucesivos, de manera que el cambio consistiría simplemente en diferencias entre partes temporales sucesivas de un objeto. Otros alegan que esta concepción haría imposible el cambio, que las diferencias entre las partes temporales sucesivas de algo no implican que la cosa haya cambiado antes que diferencias entre sus partes temporales.

Véase también **METAFÍSICA, WHITEHEAD.**

PF

PORFIRIO *(ca.* 232-*ca.* 304), filósofo neoplatónico griego, el más influyente después de Plotino. Nació en Tiro y por ello en ocasiones se le llama «Porfirio el Fenicio». Siendo adolescente, se trasladó a Atenas, donde absorbió el platonismo de Casio Longino, que a su vez había tenido la influencia de Ammonio Saccas en Alejandría. Porfirio fue a Roma en el 263, donde se convirtió en discípulo de Plotino, quien también estaba influido por Ammonio Saccas. Porfirio vivió en Roma hasta el 269, año en el que urgido por Plotino a viajar como remedio a una grave depresión, viajó a Sicilia. Allí permaneció varios años hasta su vuelta a Roma para hacerse cargo de la escuela de Plotino. Al parecer murió en Roma.

Porfirio no destaca por la originalidad de sus ideas. Parece haberse dedicado a explicar la lógica de Aristóteles y a defender la versión del neoplatonismo de Plotino. Durante sus años en Sicilia, Porfirio escribió sus dos obras más famosas, la extensa *Contra los cristianos,* de la que únicamente se conservan fragmentos, y la *Isagogé* o *Introducción*. La *Isagogé,* que quiere ser una exposición elemental de los conceptos necesarios para entender las *Categorías* de Aristóteles, fue traducida al latín por Boecio y publicada repetidamente en la Edad Media en las ediciones latinas del *Organon,* o tratados lógicos, de Aristóteles. Su inclusión bajo ese formato presumiblemente dio lugar a la discusión del conocido como problema de los universales en el siglo XII. Durante sus últimos años en Roma, Porfirio compiló los escritos de Plotino, editándolos y organizándolos según un esquema propio, no de Plotino, en seis grupos de nueve tratados, llamados por ello las *Enéadas*. Porfirio prologó la edición con una informativa biografía de Plotino, escrita poco antes de la muerte del mismo Porfirio.

Véase también **ÁRBOL DE PORFIRIO, NEOPLATONISMO, PLOTINO.**

WEM

POSEIDONIO, véase **ACADEMIA, COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, ESTOICISIMO.**

POSIBILIDAD, véase **NECESIDAD.**

POSIBILIDAD EPISTÉMICA, véase **LÓGICA EPISTÉMICA.**

POSIBILISTA, véase **LÓGICA EPISTÉMICA.**

POSICIÓN ORIGINARIA, véase **LIBERALISMO, RAWLS.**

POSITIVISMO LEGAL, teoría sobre la naturaleza de la ley que suele ser caracterizada por dos principios fundamentales: 1) el que afirma la no existencia de una conexión necesaria entre ley y moral; y 2) aquel según el cual la validez legal se determina en última instancia por referencia a ciertos hechos sociales básicos, por ejemplo, los mandatos del soberano (John Austin), la *Grundnorm* (Hans Kelsen) o la regla del reconocimiento (H. L. A. Hart). Estas diferentes descripciones de los hechos básicos determinantes de la ley conducen a establecer diferentes afirmaciones acerca del carácter normativo de la ley. Así, los positivistas clásicos (por ejemplo, John Austin) insisten en que la ley es coercitiva, mientras que los positivistas modernos (por ejemplo, Hans Kelsen) opinan que es normativa. El oponente tradicional del positivismo legal es la doctrina de la ley natural, que sostiene que no hay una distinción suficientemente precisa entre ley y moral, desafiando, de este modo, el primero de los principios del positivismo legal. El hecho de si este primer principio deriva o no del segundo es una cuestión que concita mucho interés en la actualidad y que conduce inevitablemente a la clásica pregunta de la teoría política consistente en: ¿bajo qué condiciones pueden las obligaciones morales, incluso si son determinadas por factores sociales, crear obligaciones políticas genuinas (por ejemplo, la obligación de aceptar la ley)?

Véase también **FILOSOFÍA DEL DERECHO, JURISPRUDENCIA.**

PS

POSITIVISMO LÓGICO, también se le conoce por positivismo. Se trata de un movimiento filosófico inspirado en el empirismo y el verificacionismo. Se inicia durante la década de 1920 se expande a lo largo de unos veinte o treinta años. Aunque todavía hay filósofos que pueden identificarse con algunas de las tesis del positivismo lógico, muchas de las doctrinas centrales de esta teoría han sufrido un considerable ataque durante la última mitad de este siglo. En algunos aspectos es posible considerar al positivismo lógico como un desarrollo natural del empirismo radical o británico y del atomismo lógi-

co. La fuerza conductora del positivismo puede muy bien ser considerada como la adhesión al criterio de verificabilidad en relación al significado de los enunciados de tipo cognitivo. La aceptación de ese principio llevó a los positivistas a rechazar como claramente problemáticas muchas de las afirmaciones de la religión, la moral y del tipo de filosofía que ellos describen como metafísica.

El criterio de verificabilidad del significado. Los empiristas radicales consideraron que las ideas genuinas estaban compuestas de ideas simples que se retrotraen a los elementos de la experiencia. Si esto es cierto y si los pensamientos sobre el mundo empírico están «formados» a partir de ideas, entonces podría parecer que todos los pensamientos genuinos sobre el mundo deben tener como constituyentes pensamientos que denoten ítems de experiencia. Mientras que no todos los positivistas asocian el significado tan claramente al tipo de experiencias que los empiristas tienen en mente, sí que se mostraron convencidos de que una aserción contingente genuina sobre el mundo debe ser verificable a través de la experiencia o la observación.

Inmediatamente se plantearon preguntas acerca de cuál fuera el sentido relevante de la «verificación». Las versiones más extremas de la teoría interpretan la verificación en términos de experiencia u observaciones que entrañan la verdad de la proposición en cuestión. De este modo, para que mi aserción sobre la existencia de una mesa delante de mí tenga significado, debe ser en principio posible acumular evidencia o justificación que pudiera llagar a garantizar la existencia de la mesa, la cual haría imposible que la mesa no existiera. Pero sucede que esta exposición es aún ambigua porque la imposibilidad de error podría ser interpretada como imposibilidad lógica o conceptual, o como algo mucho más débil, digamos, como algo causal. En cualquier caso, el verificacionismo extremo parece bastante vulnerable a las críticas. Afirmaciones universales tales como «Todos los metales se dilatan con el calor» poseen significado, pero es dudoso que cualesquiera observaciones pudieran verificarlas de forma conclusiva. También se podría modificar el criterio para hacer significativos sólo a aquellos enunciados que pueden ser confirmados de forma concluyente *o* rechazados de igual modo. Es dudoso, sin embargo, que los enunciados ordinarios sobre el mundo físico satisfagan la insistencia del positivismo extremo en una confirmación o rechazo concluyentes. Si la evidencia que tenemos para creer aquello que hacemos en relación al mundo físico consiste en el conocimiento de sensaciones que fluyen y son subjetivas, entonces la posibilidad de alucinación o de engaño por parte de un ser poderoso y maléfico parece impedir la posibilidad de cualquier secuencia finita de sensaciones que establezca de forma concluyente la existencia o ausencia de un objeto físico.

Enfrentados a estas dificultades, algunos positivistas intentaron dirigir su atención a formas más modestas de verificacionismo que insistían tan sólo en que para que una proposición tenga significado debe ser posible encontrar evidencia o justificación que dependa de la probabilidad de que el enunciado sea cierto. Es, obviamente, mucho más difícil encontrar contraejemplos para esta forma débil de verificacionismo, pero por eso mismo es también mucho más difícil ver de qué modo el principio podría hacer el trabajo que los positivistas esperan de él en relación a la eliminación de las proposiciones supuestamente problemáticas.

Verdad necesaria. Otro principio fundamental del positivismo lógico es que todos los enunciados significativos caen en dos categorías: las verdades necesarias que son analíticas y cognoscibles a priori y las verdades contingentes que son sintéticas y cognoscibles sólo a posteriori. Si un enunciado significativo no es un enunciado contingente y empírico, verificable a través de la experiencia, entonces, o bien es una tautología formal o es un enunciado analítico, esto es, uno que puede reducirse a una tautología formal mediante la sustitución de expresiones sinónimas. Según los positivistas, las tautologías son verdades analíticas que no describen el mundo, sino que son verdaderas o falsas gracias a algún hecho acerca de las reglas del lenguaje. *«P* o no-*P»* es verdadero gracias a las reglas que tenemos para usar las conectivas «o» y «no» y para la atribución de los predicados «verdadero» y «falso».

De nuevo, existen aquí problemas notables para el positivismo lógico. Es difícil reducir las siguientes verdades necesarias, en apariencia, a tautologías formales mediante la sustitución de expresiones sinónimas: *a)* «Todo lo que es azul (en su totalidad) no es rojo (en su totalidad)». *b)* «Todo triángulo equilátero son triángulos equiángulos». *c)* «Ninguna proposición es a la vez verdadera y falsa». Irónicamente, los positivistas tienen graves problemas con la simple categorización de los enunciados que expresan las tesis que definen sus puntos de vista, como, por ejemplo, las afirmaciones acerca de la significatividad y la verificabilidad y las relativas a la distinción analítico-sintético.

Reduccionismo. La mayoría de los positivistas lógicos estuvieron comprometidos con una epistemología de corte fundacionalista de acuerdo con la cual todas las creencias justificadas descansan finalmente en creencias que no están inferencialmente justificadas. Estas creencias justificadas de una forma no inferencial se denominaron, en ocasiones, creencias básicas, y las verdades conocidas de esta forma fueron consideradas como verdades autoevidentes, o *enunciados protocolares*.

Debido, en parte, a que los positivistas no se mostraban de acuerdo acerca de cómo entender la noción de una creencia básica o enunciado protocolar, e incluso se mostraban en desacuerdo con respecto a cuáles podían ser buenos ejemplos, el positivisno no fue nunca un movimiento monolítico. El criterio de la verificabilidad del significado, junto con ciertas opiniones acerca del lugar sobre el cual reposan los fundamentos de la justificación y acerca también de lo que constituye un razonamiento legítimo, hicieron que muchos positivistas llegaran a abrazar formas extremas de reduccionismo. La mayoría de ellos reconocieron implícitamente sólo la inducción y la deducción como formas legítimas de razonamiento. Desde estas posiciones es inevitable que aparezcan huecos epistemológicos entre la evidencia disponible y las conclusiones de sentido común que deseamos alcanzar con respecto al mundo que nos rodea. El problema fue especialmente agudo para los empiristas que sólo admitían como fundamentos genuinamente empíricos proposiciones que sólo describen percepciones o sensaciones subjetivas. Tales filósofos hubieron de afrontar enormes dificultades a la hora de explicar cómo puede ser que aquello que sabemos acerca de nuestras sensaciones pueda ser capaz de confirmar aquello que sabemos acerca de un mundo físico objetivo. Parece claro que es imposible derivar cualesquiera verdades acerca del mundo físico a partir tan sólo de nuestras sensaciones (téngase en cuenta, por ejemplo, la posibilidad de alucinaciones). Tampoco parece que quepa considerar inductivamente la sensación como evidencia acerca de la existencia de un mundo físico cuando todo aquello sobre lo cual es posible apoyarse es la certeza de las sensaciones. Una vez se afronta la posibilidad de que todas nuestras afirmaciones habituales sobre el mundo físico pudieran dejar de satisfacer el test de verficabilidad del significado, muchos de los positivistas dieron el paso de intentar sostener que los enunciados acerca del mundo físico podían ser vistos realmente como algo reductible a (o con un significado equivalente) enunciados muy complicados acerca de las sensaciones. Los fenomenalistas, nombre por el que fueron conocidos estos filósofos, consideraron que afirmar que una mesa existe posee el mismo significado que una compleja afirmación acerca de las sensaciones o secuencias de sensaciones que un individuo habría de tener para así experimentar ciertas otras sensaciones.

El espacio en blanco que media entre las sensaciones y el mundo físico es sólo uno de los problemas que desafían la supuesta significatividad de las afirmaciones más habituales acerca del mundo físico. Si todo lo que es posible saber de los estados mentales de otras personas ha de ser inferido de su conducta física, entonces aún habrá que explicar cómo se justifica esa inferencia. De este modo, aquellos positivistas lógicos que consideraron entre los enunciados protocolares aquellos que se refieren a afirmaciones ordinarias sobre el mundo físico pudieron reducir con cierta comodidad los estados mentales de otros sujetos a afirmaciones sobre su conducta; en esto consiste, precisamente, el conductismo lógico. Sucede entonces que algunos de los positivistas que opinaron que las proposiciones empíricas habían de ser reducidas en última instancia a un discurso referido a las sensaciones se mostraron también dispuestos a traducir el discurso sobre los estados mentales de otros sujetos a un discurso relativo a su conducta, los cuales, de forma bastante irónica, habrían de ser traducidos, a su vez, a un discurso sobre las sensaciones.

Muchos de los positivistas estuvieron principalmente interesados en las hipótesis que suele manejar la física teórica, las cuales, ciertamente, parecen ir bastante más allá de cualquier cosa que pueda ser observada. En el contexto de la filosofía de la ciencia, algunos positivistas parecieron considerar como algo no problemático las afirmaciones ordinarias acerca del mundo macrofísico, pero se mostraron, no obstante, determinados a reducir los enunciados teóricos en ciencia a enunciados complejos relativos al mundo físico, o a considerar las entidades teóricas como un tipo de ficción conveniente cuyas descripciones carecen de cualquier valor de verdad literal. Los límites de la voluntad de un positivista a la hora de aceptar el reduccionismo se ponen de manifiesto cuando se ve obligado a luchar abiertamente contra el conocimiento de hechos pasados. Parece que las proposiciones que describen las experiencias de la memoria (si es que estas experiencias realmente existen) no implican cualesquiera verdades acerca del pasado, y tampoco parece posible hacer de la memoria un indicador fiable del pasado (¿cómo se podría establecer correlaciones pasadas sin confiar de algún modo en la memoria?). El auténtico núcleo duro del reduccionismo juega en la actualidad con la posibilidad de reducir el discurso sobre el pasado a otro sobre el presente y el futuro, pero esto es, tal vez, una interpretación que sugiere que en este punto la plausibilidad del programa reduccionista se ve considerablemente debilitada.

Véase también **CÍRCULO DE VIENA, COMTE, CONDUCTISMO, DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, EMPIRISMO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FUNDACIONALISMO, VERIFICACIONISMO.**

RAF

POSSIBILIA, véase **MUNDOS POSIBLES, NECESIDAD.**

POST HOC, ERGO PROTER HOC, véase **FALACIA INFORMAL.**

POSTESTRUCTURALISMO, véase **ESTRUCTURALISMO, FILOSOFÍA CONTINENTAL.**

POSTULADO DE SIGNIFICADO, enunciado que determina una parte o la totalidad del significado de un predicado. Los postulados de significado incluirían, de este modo, definiciones contextuales, explícitas y recursivas, oraciones reductivas para predicados disposicionales y, más en general, cualesquiera otros enunciados que indiquen el modo en que la extensión de los predicados se encuentra interconectada en virtud de los significados de esos predicados. Por ejemplo, cualquier oración reductiva de la forma $(\forall x)$ (x tiene $\varphi \supset$ (x es maleable $\equiv$ x tiene ψ)) podría ser considerado como un postulado de significado para el predicado «ser maleable». La noción de postulado de significado fue introducida por Carnap, cuyo interés original estaba alentado por el deseo de explicar la existencia de enunciados que son analíticos («verdaderos en virtud de su significado») pero que no son lógicamente verdaderos. Si Γ es un conjunto de estos postulados, entonces se podría afirmar que A es un enunciado analítico con respecto a Γ si A resulta ser una consecuencia lógica de Γ. Desde este punto de vista, por ejemplo, el enunciado «Pedro no es un soltero casado» es analítica con respecto a {«Todos los solteros no están casados»}.

Véase también DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, ORACIÓN REDUCTIVA, SIGNIFICADO.

GFS

POSTULADOS DE PEANO, o axiomas de Peano, lista de asunciones que permite definir los enteros partiendo de un entero inicial, la igualdad y la función sucesor, y que suele verse como una definición de las progresiones. Los postulados de Peano para la aritmética fueron elaborados por G. Peano en 1889. Tomó el conjunto N de los enteros con un primer término 1 y la relación de igualdad entre ellos, y asumió los nueve axiomas siguientes: 1 pertenece a N; N tiene más de un elemento; la igualdad es reflexiva, simétrica y asociativa, y es cerrada en N; el sucesor de cualquier entero de N también pertenece a N y es único; y un principio de *inducción matemática* que se aplica a los elementos de N, según el cual si 1 pertenece a un subconjunto M de N y también el sucesor de cualquiera de sus miembros, entonces de hecho $M = N$. A ciertos respectos, la formulación de Peano no estaba clara. No tenía reglas de inferencia explícitas ni garantía alguna de la legitimidad de las definiciones inductivas (que Dedekind había establecido poco antes que él). Además, resultó que las cuatro propiedades asociadas con la igualdad pertenecían a la «lógica» subyacente más que a la propia aritmética; hoy se distinguen.

Peano ya se dio cuenta de que los postulados especificaban progresiones más que enteros (por ejemplo, 1, 1/2, 1/4, 1/8,... los satisfaría, con una interpretación adecuada de las propiedades). Pero su obra fue significativa para la axiomatización de la aritmética. Formulaciones aún más profundas llevarían, con Russell y otros, a asignar un papel central a la teoría de conjuntos general en la fundamentación de las matemáticas.

Además, con O. Veblen, T. Skolem y otros, esta intuición llevó a principios del siglo XX al desarrollo en la teoría de conjuntos y el análisis matemático de modelos «no estándar» de los postulados. Puede irse más allá del «...» en la secuencia y admitir objetos «adicionales» para obtener modelos alternativos válidos de los postulados. Estos procedimientos también fueron muy importantes para la teoría de modelos, al sacar a la luz la propiedad de la no categoricidad de un sistema axiomático. Un caso notable fue el «análisis no estándar» de A. Robinson, en el que se definen los infinitésimos como inversos aritméticos de los números transfinitos sin poner en peligro el rigor asociado con ellos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.

IG-G

POTENCIA, para Aristóteles, tipo de capacidad que es correlativa a una acción. No necesitamos ninguna instrucción para entender la diferencia entre *«X* puede hacer *Y»* y *«X* está haciendo *Y»*, donde lo último significa que la tarea está siendo realizada actualmente. Que un agente tenga la potencialidad de hacer algo no es una mera predicción, sino más bien una generalización a partir de la actuación pasada del individuo o su género. Aristóteles usa el ejemplo de un constructor, entendiendo por tal alguien capaz de construir, y se enfrenta entonces a la objeción megárica de que el constructor sólo puede ser llamado «constructor» cuando realmente está construyendo. Está claro que quien está haciendo algo puede hacerlo, pero Aristóteles insiste en que el carpintero que está durmiendo tiene la potencialidad de clavar y serrar. Una potencialidad basada en una habilidad aprendida como la carpintería se deriva de las potencialidades compartidas por quienes la han adquirido y por quienes no la han adquirido. De un trabajador no adiestrado puede decirse que es un constructor «en potencia», no en el sentido de que tenga esa habilidad y pueda emplearla, sino en el sentido de que puede adquirirla. Tanto en la adquisición como en el empleo, la «potencia» se refiere a lo actual –la adquisición actual de la habilidad o su uso actual–. Estas correlaciones emergen desde el análisis aristotélico del cambio y el devenir. De lo que, de no poseer la habilidad, pasa a tenerla se dice que tiene «en potencia» esa habilidad. Un trozo de madera que no tie-

ne una determinada forma pasa a tenerla. En la madera a la que se ha dado forma se actualiza una potencia. La potencia no debe identificarse con la ausencia de forma, con lo que Aristóteles llama «privación». La privación es la negación de *P* en un sujeto capaz de *P*. La identificación parmenídea de privación y potencia, según Aristóteles, le llevó a negar el cambio. ¿Cómo puede no-*P* convertirse en *P?* Es el sujeto de no-*P* a quien se atribuye el cambio y quien sobrevive al cambio que está en potencia en *X*.

Véase también ARISTÓTELES.

RM

POTENCIALIDAD, PRIMERA, véase **ARISTÓTELES.**

POTENCIALIDAD, SEGUNDA, véase **ARISTÓTELES.**

POUR SOI, véase **SARTRE.**

PRACTICIÓN, término empleado por Héctor Neri Castañeda para el contenido característico del pensamiento práctico. Cada practición representa una acción como algo a realizar, decir, como algo propuesto, ordenado, recomendado, etc., y no como un cumplimiento o predicción. Así, a diferencia de las proposiciones, las practiciones no poseen valores de verdad, aunque pueden ser componentes de argumentos válidos y en cuanto tales poseen valores afines a la verdad; p. e., la orden «Juan, apaga el cigarrillo» parece *legítima* habida cuenta de que Juan está fumando un cigarrillo en un autobús abarrotado. La admisión de practiciones es directamente pertinente para muchos otros campos.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; CASTAÑEDA; LÓGICA DEÓNTICA; PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO; RAZONAMIENTO PRÁCTICO.

TK

PRAEDICABILIA, véase **PREDICABLES.**

PRAEDICAMENTA (singular: *praedicamentum),* en la filosofía medieval, las 10 categorías aristotélicas: substancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, cuándo, posición (es decir, orientación; por ejemplo, «arriba»), tener, acción y pasividad. Estas eran las diez más generales de todos los géneros. Todas, excepto la substancia, se consideraban accidentales. Se discutía si esta división decimal tenía que entenderse como una división lingüística de los términos categoremáticos o como una división ontológica de las realidades extralingüísticas. Algunos autores mantuvieron que la división era principalmente lingüística y que las realidades extralingüísticas se dividían según algunos pero no todos los *praedicamenta*. Muchos autores defendieron que todo pertenece de algún modo real a algún *praedicamentum,* aunque algunos hacían la excepción de Dios. Pero los autores que creían en los *complexe significabile* solían considerar que no pertenecían a ningún *praedicamentum.*

Véase también ARISTÓTELES, *COMPLEXE SIGNIFICABILE, GENUS GENERALISSIMUM.*

PVS

PRAGMÁTICA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA, TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

PRAGMATISMO, filosofía que subraya la relación de teoría y praxis y considera que la continuidad de la experiencia y la naturaleza se revela como resultado de la acción dirigida como punto de partida para la reflexión. La experiencia es la transacción en curso del organismo y su entorno; es decir, tanto el sujeto como el objeto se constituyen en el proceso. Cuando el proceso está inteligentemente ordenado, las condiciones iniciales son deliberadamente transformadas según fines contemplados –es decir, la intencionalidad– en un estado subsiguiente de cosas considerado más deseable. El conocimiento, por consiguiente, está guiado por intereses o valores. Puesto que la realidad de los objetos no puede conocerse previamente a la experiencia, las afirmaciones de verdad sólo pueden justificarse como cumplimiento de condiciones determinadas experimentalmente –es decir, resultado de la investigación.

Como movimiento filosófico, el pragmatismo fue inicialmente formulado por Peirce a principios de la década de 1870 en el Club de Metafísica de Cambridge, Massachusetts; fue anunciado como posición diferenciada en la conferencia de James en 1898 a la Unión Filosófica en la Universidad de California en Berkeley, y elaborado posteriormente por la Escuela de Chicago, sobre todo por Dewey, Mead y Jane Addams (1860-1935). El énfasis en la reciprocidad de teoría y praxis, conocimiento y acción, hechos y valores se deriva de su comprensión posdarwiniana de la experiencia humana, incluida la cognición, como un proceso de desarrollo históricamente contingente. El a priori pragmático de C. I. Lewis y el rechazo de W. V. Quine a la distinción analítico-sintético profundizaron más en esas intuiciones.

El conocimiento es instrumental –una herramienta para organizar satisfactoriamente la experiencia–. Los conceptos son hábitos de creencia o reglas de acción. La verdad no puede determinarse únicamente por criterios epistemológicos porque la adecuación de estos criterios no puede determinarse al margen de los objetivos pretendidos y los valores instanciados. Los valores, que surgen en situaciones culturales históricamente específicas, son inteligentemente apropiados sólo en la medida en que resuelven satisfactoriamente problemas y se conside-

ran dignos de ser conservados. Según las teorías pragmáticas de la verdad, las verdades son creencias que son confirmadas en el curso de la experiencia y por ello son falibles, sujetas a ulterior revisión. Las creencias verdaderas representan, para Peirce, objetos reales en tanto que confirmadas sucesivamente hasta converger en una determinación final; para James, directrices que son valiosas; y, según la teoría de la investigación de Dewey, la transformación de una situación indeterminada en otra determinada que lleva a aserciones garantizadas.

La ética pragmatista es naturalista, pluralista, desarrollista y experimental. Reflexiona sobre las motivaciones que influyen en los sistemas éticos, examina los procesos de desarrollo individuales en los que los valores de un individuo se diferencian gradualmente de los de la sociedad, sitúa los juicios morales en situaciones problemáticas irreductiblemente individuales y sociales, y propone como criterio último para la decisión el valor de la vida como desarrollo para todos los afectados por los resultados actuales o proyectados.

El desarrollo interdisciplinario original del pragmatismo prosigue con su influencia en las humanidades. Oliver Wendell Holmes, Jr., miembro del Club de Metafísica, y después juez del Tribunal Supremo de los EE.UU., desarrolló una teoría pragmatista de la ley. El principio pragmático de Peirce, según el cual el significado reside en los efectos prácticos concebibles, y su teoría triádica de los signos, se han desarrollado en el campo de la pragmática. Los *Principios de psicología* (1890) de James no sólo establecieron la psicología experimental en Norteamérica, sino que además desplazaron la atención filosófica de los análisis abstractos de la racionalidad a la continuidad de lo biológico y lo mental. La teoría del arco reflejo fue reconstruida en un bucle interactivo de percepción, sentimiento, pensamiento y conducta y unida con el interés selectivo de la conciencia para convertirse en la base del empirismo radical. La teoría de Mead de la emergencia del yo y la mente en los actos sociales y los análisis de Dewey del individuo y la sociedad han influido en las ciencias humanas. La teoría de Dewey de la educación orientada a la comunidad, basada en estados de desarrollo psicológicos de crecimiento, y dirigida a la plena participación en una sociedad democrática, fue la base de la educación progresista.

Véase también CONTEXTUALISMO, DEWEY, JAMES, NATURALISMO, PEIRCE.

CHS

PRAGMATISMO ÉTICO, véase **EPISTEMOLOGÍA MORAL.**

PRAXIS (del griego *prasso*, «hacer», «actuar»), en Aristóteles, la esfera de pensamiento y acción que comprende la vida ética y política del hombre, en contraste con los designios teóricos de la lógica y la epistemología *(theoria).* Así «praxis» adquirió su definición general de «práctica» a través de su comparación contrastiva con «teoría».

A través de la historia de la filosofía occidental el concepto de praxis encontró acomodo en vocabularios filosóficos variados. Marx y los neomarxistas vincularon el concepto con un paradigma de producción en interés de la explicación histórica. Dentro de ese esquema, las actividades que constituyen las relaciones de producción e intercambio se ven como los rasgos dominantes de la historia socioeconómica de la humanidad. Los significados de «praxis» también son perceptibles en las raíces del significado de *pragma* (tarea, asunto), noción que informó el desarrollo del pragmatismo americano. En tiempos más recientes, la noción de praxis ha desempeñado un papel prominente en la formación de la escuela de teoría crítica, en la que los realizativos de la praxis se consideran más directamente asociados con los fenómenos emparentados del discurso, la comunicación y las prácticas sociales.

Las cuestiones filosóficas centrales abordadas en la literatura usual sobre la praxis tienen que ver con la relación entre teoría y práctica y con los problemas asociados con una ciencia libre de valores. La posición predominante es socavar o subvertir la bifurcación tradicional de teoría y práctica a través del reconocimiento de esfuerzos orientados por la praxis que anteceden tanto a la construcción de la teoría como a la construcción de la práctica como mera aplicación de la teoría. El proyecto de «teoría pura», que aboga por un punto de partida valorativa neutral, y también la comprensión puramente instrumentalista de la práctica como desprovista de discernimiento e intuición están desencaminados. La tarea filosófica resultante pasa a ser comprender el pensamiento y la acción humanas a partir del trasfondo de las demandas comunicativas cotidianas, los hábitos, habilidades y prácticas sociales que conforman nuestra herencia en este mundo.

Véase también MARX, MARXISMO, TEORÍA CRÍTICA.

COS

PREANALÍTICO, meditado pero ingenuo; de sentido común, no contaminado por alguna teorización explícita previa. Se dice de los juicios y, derivadamente, de las creencias o intuiciones que están detrás de esos juicios. Los juicios preanalíticos se usan a menudo para contrastar tesis filosóficas. Una vez sopesado todo lo demás, preferimos las teorías que concuerdan con los juicios preanalíticos a las que no lo hacen, aunque muchos teóricos se muestran dispuestos a revisar las afirmaciones preanalíticas a la luz de la investigación subsiguiente. Así, puede pensarse que un juicio preanalítico

constituye el punto de partida para la consideración filosófica de un tópico dado. ¿Consiste la justicia en dar a cada hombre lo que se merece? Puede parecer así preanalíticamente. Si se atiende a ejemplos concretos, sin embargo, puede llegarse a una visión distinta. Es dudoso, aun en tales casos, que abandonemos completamente los juicios preanalíticos. Más bien, tratamos de reconciliar juicios aparentemente opuestos, haciendo ajustes para optimizar la coherencia de conjunto.

Véase también **EQUILIBRIO REFLEXIVO, PRETEÓRICO.**

JHEI

PREDICABLES, o también *praedicabilia,* llamados a veces las *quinque voces* (cinco voces), en la filosofía medieval género, especie, diferencia, *proprium* y accidente, los cinco modos principales en los que pueden predicarse los predicados generales. La lista proviene de la *Isagogé* de Porfirio. Fue objeto de discusión si se aplica sólo a los predicados lingüísticos o también a los universales extralingüísticos.

Las cosas que tienen accidentes pueden existir sin ellos; otros predicables pertenecen necesariamente a cualquier cosa que los tenga (la noción aristotélico-porfiriana de «accidente inseparable» desdibuja este cuadro). Los géneros y las especies son géneros naturales; otros predicables no lo son. Un género natural que no sea del tipo más restringido es un género; uno que no sea del tipo más extenso es una especie. (Algunos géneros son también especies.) Un *proprium* no es una especie aunque es coextenso con una. Una diferencia pertenece necesariamente a la cosa que la tiene, pero no es ni un género natural ni es coextenso con un género natural.

Véase también **ACCIDENTE, DEFINICIÓN, *PRAEDICAMENTA, PROPRIUM*.**

PVS

PREDICACIÓN ANALÓGICA, véase **TOMÁS DE AQUINO.**

PREDICADO CUALITATIVO, tipo de predicado postulado por algunos intentos de resolver la paradoja del predicado verdul. 1) Desde un punto de vista *sintáctico,* un predicado cualitativo es un predicado más o menos sintácticamente simple. Esa simplicidad, sin embargo, es relativa a la elección de primitivos en el lenguaje. En castellano «verde» y «azul» son primitivos, mientras «verdul» y «azulerde» han de introducirse por medio de definiciones («verde y observado antes de *T*, y en otro caso azul», «azul y observado antes de *T,* y en otro caso verde», respectivamente). En otros lenguajes «verdul» y «azulerde» podrían ser primitivos y por consiguiente «simples», y «verde» y «azul» introducidos por medio de definiciones («verdul y observado antes de *T,* y en otro caso azulerde», «azulerde y observado antes de *T,* y en otro caso verdul», respectivamente). 2) Desde un punto de vista *semántico,* un predicado cualitativo es un predicado al que le corresponde una propiedad «natural» (para nosotros) o de fácil acceso semántico. La cualidad de ser verde es fácil y natural, la cualidad de ser verdul es rebuscada. 3) Desde un punto de vista *ontológico,* un predicado cualitativo es un predicado al que le corresponde una propiedad entretejida con la estructura causal o modal de la realidad, de una manera ajena a propiedades como ser verdul.

DAJ

PREDICADO DE DEMOSTRABILIDAD, véase **TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.**

PREDICADO DE VERDAD, véase **PARADOJAS SEMÁNTICAS.**

PREDICADO LÓGICO, véase **SUJETO LÓGICO.**

PREDICADO PROYECTABLE, véase **PARADOJA DEL VERDUL.**

PREDICADO SORTAL, en sentido lato, predicado cuya aplicación a un objeto dice qué tipo de objeto es e implica condiciones para la identidad de cosas de ese tipo. *Persona, manzana verde, hexágono regular* y *montón de carbón* se consideran normalmente sortales, mientras que *alto, cosa verde* y *carbón* no se considerarían normalmente predicados no sortales. Es difícil dar con una definición explícita y precisa de la distinción. A veces se dice que los predicados sortales se distinguen por el hecho de que proporcionan un criterio para contar o porque no se aplican a partes del objeto al que sí se aplican, pero estas caracterizaciones no están exentas de dificultades.

La noción aparece en discusiones filosóficas recientes de diversos temas. Robert Ackermann, entre otros, sugiere que cualquier ley científica observacionalmente confirmable comporta el uso de predicados sortales. Así «Todas las cosas no negras son no cuervos», si bien es lógicamente equivalente a la putativa ley científica «Todos los cuervos son negros», no es confirmable por medio de la observación porque «no negro» no es un predicado sortal. David Wiggins, entre otros, discute la idea de que todas las aserciones de identidad son relativas a sortales, en el sentido de siempre es una respuesta apropiada a la afirmación $a = b$ preguntar «¿El mismo *qué* que *a*?». John Wallace ha alegado que sería ventajoso relativizar los cuantificadores de la lógica de predicados a sortales. «Todos los humanos son mortales» se convertiría en $\forall x[m]Dx$ en vez de en $\forall x(Mx \rightarrow Dx)$. Crispin Wright sostiene

que la idea de que *número natural* es un concepto sortal es central en el platonismo numérico de Frege (y de cualquier otro). La palabra «sortal» como término técnico filosófico aparece por primera vez en el *Ensayo sobre el conocimiento humano* de Locke. Locke aduce que lo que se considera la esencia de un género o suerte (a diferencia de la esencia real de una cosa) no es sino la idea abstracta por la que está el nombre general o sortal. Pero «sortal» sólo aparece una vez en el *Essay* de Locke. Su difusión en la jerga filosófica contemporánea se debe probablemente a *Individuals,* de Strawson. La idea general puede retrotraerse por lo menos a la noción de *substancia segunda* de las *Categorías* de Aristóteles.

Véase también ARISTÓTELES, ESENCIALISMO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, LEY CAUSAL.

STK

PREDISPOSICIÓN, disposición favorable hacia un objeto o estado de cosas. Aunque algunos filósofos identifican predisposiciones y deseos, la mayoría de las veces se pretende que la expresión cubra un amplio espectro de estados conativos de la mente, que incluyen querencias, sentimientos, deseos, valores y principios. Cuando considero que un determinado curso de acción posible para mí es moralmente exigible y cuando lo considero como una fuente de satisfacción egoísta, estoy en ambos casos favorablemente predispuesto hacia el objeto de esa acción. Está muy extendida la creencia de que la acción intencional, o en general la actuación por razones, se basa necesariamente, en parte, en una o más predisposiciones. Si voy a la tienda a comprar nabos, entonces además de mi creencia de que el que ir a la tienda es un paso para la compra de nabos, tengo que tener una predisposición favorable hacia la compra de nabos.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; RAZONAMIENTO PRÁCTICO.

JHEI

PREEXISTENCIA, existencia del alma individual, o psique, antes de su encarnación, cuando se considera que el alma o psique es separable y capaz de existir independientemente de su encarnación. La encarnación actual suele describirse en tal caso como una reencarnación del alma. El Sócrates de Platón se refiere a esta doctrina varias veces en los diálogos, destacando el mito de Er en el Libro X de la *República*. Esta doctrina se distingue de otras dos doctrinas sobre el alma: el creacionismo, que mantiene que el alma humana individual es creada directamente por Dios, y el traducionismo, que mantiene que del mismo modo en que el cuerpo se convierte en cuerpo en la generación biológica, el alma del nuevo ser humano es generada por el alma de los padres. En el hinduismo el ciclo de la reencarnación representa el periodo de enajenación y prueba del alma o *Ātman* antes de alcanzar su liberación *(moksha).*

FJC

PREFERENCIA, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

PREHENSIÓN, véase **WHITEHEAD.**

PREMISA, véase **ARGUMENTO.**

PREMISA MAYOR, véase **SILOGISMO.**

PREMISA MENOR, véase **SILOGISMO.**

PRESCIENCIA DIVINA, conocimiento que Dios posee del futuro. Aparentemente, la presciencia es una consecuencia directa de la omnisciencia divina, ya que ésta incluye presumiblemente el conocimiento de todas las verdades y hay verdades que están referidas al futuro. Además, la presciencia divina parece necesaria para el compromiso religioso ortodoxo con la profecía y la divina providencia. En el primer caso, Dios no podría revelar fiablemente lo que sucederá si antes él no lo sabe. En el segundo, es difícil ver cómo Dios podría tener un plan para lo que ocurre y no saber lo que va a suceder. El problema surge, no obstante, en lo que a muchos pensadores les ha parecido una incompatibilidad entre la presciencia divina y la capacidad de los hombres para actuar libremente. Algunos filósofos (en especial Boecio) han razonado del siguiente modo: si Dios sabe ya que una persona realizará una cierta acción, entonces esa persona no estará actuando libremente. Esta razón aducida para pensar que la presciencia divina es incompatible con la libre actuación humana incurre en una falacia modal. Lo que ha de ser el caso es el hecho condicional de que si Dios sabe que una persona va a realizar un acción, entonces esa persona, de hecho, realizará esa acción. Pero lo que se precisa para derivar la conclusión anterior es la afirmación implausible de que del supuesto de que Dios sabe que una persona realizará una acción no se sigue simplemente que la persona *realizará* la acción, sino que esa persona *debe* realizarla. Es posible que otros intentos de establecer esa incompatibilidad no puedan ser tan fácilmente descartados. Una respuesta al aparente dilema consiste en afirmar que no hay realmente tales verdades acerca del futuro, ya sea porque no hay ninguna o porque no hay ninguna relativa a fenómenos, como acciones libres futuras, que no sean causalmente requeridas por condiciones actuales. Otra opción consiste en admitir la existencia de verdades sobre el futuro pero negar que tales verdades sean cognoscibles. En

este caso, la omnisciencia puede ser entendida como conocimiento no de todas las verdades, sino de las verdades cognoscibles. Una tercera opción, con importancia histórica, consiste en admitir que Dios es eterno y que desde su perspectiva todo se halla presente y de este modo no es futuro. Estas respuestas reconocen implícitamente que la presciencia divina es incompatible con la libertad humana, pero suministran distintos tratamientos de la omnisciencia en los que no se incluye la presciencia, o, en cualquier caso, no la presciencia acerca de los hechos futuros.

Véase también **ATRIBUTOS DIVINOS, CONOCIMIENTO MEDIO, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

ERW

PRESCRIPTIVISMO, teoría según la cual los juicios valorativos tienen necesariamente un significado prescriptivo. El prescriptivismo, que va asociado al no cognitivismo y al antirrealismo moral, mantiene que nuestro lenguaje moral es tal que si alguien dice que cree que alguien debe realizar una acción de un tipo determinado, y sin embargo no se considera obligado a realizar una acción de ese tipo en las circunstancias pertinentes, entonces, o no es sincero, o está usando el término «debe» en un sentido laxo. El prescriptivismo debe su talla contemporánea a R. M. Hare. Una de las innovaciones de Hare es la distinción entre palabras «primariamente valorativas» y «secundariamente valorativas». El significado prescriptivo de las palabras secundariamente valorativas, como «bondadoso» o «casto», puede variar apreciablemente mientras su significado descriptivo permanece relativamente constante. Hare argumenta que lo contrario sucede con las palabras primariamente valorativas «bueno», «malo», «correcto», «equivocado» y «debe». Por ejemplo, algunos han asignado a «equivocado» el significado descriptivo «prohibido por Dios», otros le han asignado el significado descriptivo «causa de conflicto social» y otros le han asignado otros significados descriptivos; pero como todos usan «equivocado» con el mismo significado prescriptivo, están usando el mismo concepto.

La prescriptividad es especialmente importante si los juicios morales son universalizables, porque entonces podemos usar razonamientos morales como la regla de oro.

Véase también **EMOTIVISMO, ÉTICA, UNIVERSALIZABILIDAD.**

BWH

PRESENTE ESPECIOSO, supuesto tiempo entre el pasado y el futuro. El término aparece por primera vez en *The Alternative: A Study in Psychology (La alternativa: un estudio de psicología*, 1882) de E. R. Clay y es citado por James en el capítulo XV de sus *Principles of Psychology (Principios de psicología*, 1890). Clay pone en duda el supuesto de que el «presente» como «dato» se nos dé como «presente» en nuestra experiencia. «El presente al que se refiere el dato es en realidad parte del pasado –de un pasado reciente– engañosamente dado como un tiempo benigno que sobreviene entre el pasado y el futuro. Llamémoslo presente especioso y al pasado que se da como pasado llamémoslo pasado obvio.»

Para James esa posición apoya su pretensión de que la conciencia es un flujo y sólo puede dividirse en partes por adición conceptual, es decir, sólo porque adscribimos pasado, presente y futuro a lo que, en nuestra experiencia real, es un flujo sin costuras. James mantiene que «el presente conocido prácticamente no es algo precisamente delimitado, sino algo endosado», una especie de «ducado» que experimentamos como un todo y sólo tras una atenta reflexión «distinguimos su comienzo de su final».

Aunque Clay dice que el dato del presente es «engañoso», habría que decir mejor que es perpetuamente elusivo porque tal y como experimentamos, ahora, siempre es captado retrospectiva y prospectivamente. En contra de la sabiduría común, nuestra conciencia no tiene ninguna experiencia singular completamente aislada, sin relaciones, antes y después.

Véase también **TIEMPO.**

JJM

PRESOCRÁTICOS, los primeros filósofos griegos que no recibieron la influencia de Sócrates. (Generalmente vivieron antes que Sócrates, pero algunos son contemporáneos suyos o incluso más jóvenes.) La clasificación (aunque no el término) se remonta a Aristóteles, quien vio en el humanismo y la insistencia de Sócrates en las cuestiones éticas un momento crítico en la historia de la filosofía. Aristóteles advirtió acertadamente que los filósofos anteriores a Sócrates se habían centrado en la filosofía natural y en la cosmología más que en la ética. Les atribuyó el descubrimiento de principios materiales y causas motoras de los eventos naturales, pero les criticó por no dar la importancia requerida ni a los elementos estructurales de las cosas (causas formales) ni a los valores y fines (causas finales).

Desgraciadamente, no se conservan más que fragmentos de los textos de los presocráticos, y el testimonio de sus concepciones suele ser por ello indirecto, basado en descripciones o críticas de autores posteriores. Para reconstruir el pensamiento de los presocráticos, los estudiosos han intentado recoger testimonios de fuentes antiguas e identificar en esas fuentes las citas de los presocráticos. Como la investigación moderna ha revelado erro-

res en la interpretación de los testigos antiguos, se ha convertido en un principio de exégesis basar la reconstrucción de sus opiniones en las auténticas palabras de los mismos presocráticos siempre que es posible. Por la naturaleza fragmentaria y derivada de las pruebas materiales disponibles, hasta los principios básicos del sistema de un filósofo pueden ser controvertidos; no obstante, podemos decir que gracias a los modernos métodos historiográficos hay varios puntos que entendemos mejor que los testigos antiguos que constituyen nuestras fuentes secundarias.

Aristóteles, que vivió poco después de los presocráticos y pudo acceder a muchos de sus escritos, es la mejor de nuestras fuentes secundarias. Interpreta a sus predecesores desde su propia teoría, pero cualquier historiador debe ser capaz de interpretar a los filósofos a la luz de un determinado trasfondo teórico. Como disponemos de extensas obras de Aristóteles, entendemos su sistema y podemos filtrar sus prejuicios. Su colega Teofrasto fue el primer historiador profesional de la filosofía. Adoptando el entramado general aristotélico, discutió sistemáticamente las teorías presocráticas. Por desgracia, su propia obra se ha perdido, aunque se conservan varios fragmentos y resúmenes parciales. En realidad casi todos los testigos antiguos que escribieron después de Teofrasto dependen de él para su comprensión general de los primeros filósofos, en ocasiones a través de versiones condensadas de su obra. Cuando la biografía se convirtió en un género importante en la Antigüedad tardía, los biógrafos recogieron hechos, anécdotas, calumnias, cronologías (a menudo basadas en burdas asunciones a priori), listas de títulos de libros y listas de directores de escuelas, que proporcionan una información potencialmente valiosa.

Reconstruyendo las teorías antiguas, podemos trazar un esbozo fiable del desarrollo presocrático. Los primeros filósofos fueron los milesios, filósofos de Mileto en la costa jónica del Asia Menor, que en el siglo VI a.C. rompieron con los modos mitológicos de explicación para describir todos los fenómenos, incluso los aparentes prodigios de la naturaleza, por medio de hipótesis físicas sencillas. Aristóteles consideró a los milesios monistas materiales que postulaban un sustrato físico –de agua, *apeiron* o aire–; pero su fuente material probablemente no fuera una substancia continua que subyace en todos los cambios como pensó Aristóteles, sino más bien un material originario que se había transformado en distintas materiales.

Pitágoras emigró de Jonia al sur de Italia, donde fundó una escuela pitagórica que creía en la transmigración de las almas y en que el número es la base de la realidad. Como Pitágoras y sus primeros seguidores no publicaron nada, resulta difícil trazar con detalle su desarrollo e influencia. De vuelta a Jonia, Heráclito criticó los principios milesios por estimar que si las substancias se transforman unas en otras, el proceso de transformación es más importante que las substancias que aparecen en el ciclo de cambios. Eligió por ello el inestable fuego como principio material y destacó la unidad de los opuestos. Parménides y la escuela eleática criticaron la noción de no ser que las teorías de las transformaciones físicas parecían presuponer. No puede concebirse ni hablarse del no ser; por tanto, cualquier concepción que presuponga el no ser ha de ser descartada. Pero las nociones básicas de llegar-a-ser, diferenciación y, en suma, cambio en general presuponen el no ser, y por ello han de ser rechazadas. El análisis eleático lleva a la conclusión posterior, implícita en Parménides, explícita en Meliso, de que sólo hay una substancia, lo-que-es. Como esa substancia no adviene al ser ni cambia de ningún modo, ni tiene diferencias internas, el mundo es un individuo homogéneo, único e inmutable.

Los argumentos de Parménides parecen socavar los fundamentos de la filosofía natural. Después de Parménides los filósofos que quisieron proseguir la filosofía natural se vieron obligados a conceder que el devenir y las diferencias internas a una substancia dada eran imposibles. Pero para dar cuenta de los procesos naturales postularon una pluralidad de elementos inmutables, homogéneos –los cuatro elementos de Empédocles, las materias elementales de Anaxágoras, los átomos de Demócrito– que ordenándose y reordenándose pudieran producir el cosmos y lo que hay en él. No hay un devenir y perecer reales en el mundo, puesto que las substancias últimas son eternas; pero algunos tipos limitados de cambio, como la combinación química, la mezcla o la locomoción, pueden dar cuenta de los fenómenos cambiantes del mundo de la experiencia. Así, los «pluralistas» incorporaron a sus sistemas los principios eleáticos rechazando las consecuencias más radicales de la crítica eleática.

Los filósofos presocráticos desarrollaron sistemas más complejos como respuesta a las críticas teóricas. Se centraron en la cosmología y la filosofía natural en general, abanderando la razón y la naturaleza frente a la tradición mitológica. Sin embargo, han sido criticados tanto por la estrechez de sus intereses científicos como por no ser suficientemente científicos (experimentales). Aunque hay algo de justicia en ambas críticas, sus intereses evidenciaron tanta generosidad como estrechez, y por lo menos supusieron un significativo progreso conceptual para proporcionar un armazón a las ideas científicas y filosóficas. Aunque nunca desrrollaron sofisticadas teorías éticas, lógi-

cas, epistemológicas o metafísicas ni inventaron métodos experimentales de confirmación, introdujeron los conceptos que a la postre serían fundamentales para las teorías modernas de la evolución cósmica, biológica y cultural, y también para el atomismo, la génetica y la teoría del contrato social. La línea presocrática murió porque la revolución socrática cambió la dirección de la filosofía. Pero los primeros filósofos fueron una importante fuente de inspiración para los sosfisticados sistemas del siglo IV de Platón y Aristóteles, así como para los principios básicos de las grandes escuelas helenistas, el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo.

Véase también ESCUELA ELEÁTICA, FILOSOFÍA JÓNICA, MILESIOS, PARMÉNIDES, PITÁGORAS.

DWG

PRESUPOSICIÓN 1) relación entre oraciones o enunciados, relacionada con, pero distinta de, el entrañamiento y la aserción; 2) lo que un hablante pretende dar a entender al hacer una aserción. La primera acepción es semántica, la segunda pragmática.

La noción semántica fue introducida por Strawson para atacar a la teoría de descripciones de Russell y puede que fuera anticipada por Frege. Strawson argumentó que «El actual rey de Francia es calvo» no entraña «Hay un rey de Francia» como mantenía Russell, sino que lo presupone. La presuposición semántica puede definirse así: una oración o enunciado *O* presupone una oración o enunciado *O'* si *O* entraña *O'* y la negación de *O* también entraña *O'*. *O'* es una condición para la verdad *o* falsedad de *O*. Así, como «Hay un rey de Francia» es falsa, «El actual rey de Francia es calvo» no sería ni verdadera ni falsa. Construida de este modo, la presuposición se define en términos del entrañamiento, aunque es distinta de él. También difiere de la aserción, puesto que se concibe como una precondición para la verdad o la falsedad de lo asertado.

La concepción pragmática no apela a condiciones de verdad, sino que opone lo que un hablante presupone y lo que afirma al realizar una proferencia. Así, alguien que profiere «El actual rey de Francia es calvo» presupone –cree y cree que el auditorio cree– que actualmente hay un rey de Francia y afirma que ese rey es calvo. Así entendidas, las presuposiciones son creencias que el hablante da por sentadas; si esas creencias son falsas, la proferencia será inadecuada de algún modo, pero no se sigue que el enunciado usado carezca de valor de verdad. Las dos nociones de presuposición son lógicamente independientes. Bajo su caracterización semántica, la presuposición es una relación entre oraciones o enunciados que requiere que haya lagunas veritativas. Bajo su caracterización pragmática, son los hablantes más que las oraciones o los enunciados los que presuponen; no hacen falta lagunas veritativas. Varios filósofos y lingüistas han abogado por tratar lo que se han considerado casos de presuposición semántica, como el discutido arriba, como fenómenos pragmáticos. Algunos han negado la existencia de presuposiciones semánticas. Si no es así, las intuiciones relativas a las presuposiciones no sustentan las tesis de que los lenguajes naturales tienen lagunas veritativas y de que se precisa una lógica trivaluada para representar adecuadamente la semántica de los lenguajes naturales.

La presuposición también es distinta de la implicatura. Si alguien le dice que acaba de hacerse un siete en el abrigo y usted le responde «Hay un sastre a la vuelta de la esquina», usted implica conversacionalmente que la sastrería está abierta. No es una presuposición semántica, porque si fuera falso que la sastrería estuviera abierta, no por ello consideraríamos que su aserción no es ni verdadera ni falsa. Tampoco es una presuposición pragmática, porque no es algo que usted crea que el oyente cree.

Véase también IMPLICACIÓN, IMPLICATURA, LÓGICA MULTIVALUADA.

RB

PRETEÓRICO, independiente de la teoría. Más en concreto, una proposición es preteórica, según algunos filósofos, si y sólo si su plausibilidad o implausibilidad no depende de consideraciones teóricas o de consideraciones relativas a análisis teóricos. El término «preanalítico» se usa muchas veces como sinónimo de «preteórico», aunque el primero va propiamente ligado al análisis y no a la teoría. Algunos filósofos caracterizan las proposiciones preteóricas como «intuitivamente» plausibles o implausibles. Defienden que tales proposiciones pueden regular la teorización filosófica como sigue: en general, una teoría filosófica adecuada no tendría que chocar con las proposiciones intuitivamente plausibles (implicando proposiciones intuitivamente implausibles) y tendría que implicar proposiciones intuitivamente plausibles. Algunos filósofos aseguran que las consideraciones teóricas pueden primar sobre las «intuiciones» –entendiendo por tales proposiciones intuitivamente plausibles– cuando la coherencia teórica (o el equilibrio reflexivo) conjunta quede así asegurada.

Véase también EQUILIBRIO REFLEXIVO, FILOSOFÍA ANALÍTICA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, INTUICIÓN, METAFILOSOFÍA, PREANALÍTICO.

PKM

PRICE, RICHARD (1723-1791), ministro disidente, actuario y filósofo moral galés. Su obra principal, *A Review of the Principal Question in Morals (Un examen de la cuestión moral principal,* 1758), es una de-

fensa del racionalismo en ética. Argumenta que el entendimiento percibe inmediatamente cualidades simples, objetivas y morales de las acciones. El conocimiento intuitivo resultante de las verdades morales va acompañado de sentimientos de aprobación y desaprobación responsables de la motivación moral. Escribió influyentes ensayos sobre las expectativas de vida, las finanzas públicas y las anualidades. Comunicó a la Royal Society el artículo de su difunto amigo Thomas Bayes que contiene el teorema de Bayes. También defendió las revoluciones norteamericana y francesa. Las *Reflections on the Revolution in France (Reflexiones sobre la Revolución francesa)* de Burke son una respuesta a un sermón de Price.

JWA

PRICHARD, H(AROLD) A(RTHUR) (1871-1947), filósofo inglés, fundador de la Escuela intuicionista de Oxford. *Fellow y professor* de Oxford, publicó *Kant's Theory of Knowledge (La teoría del conocimiento de Kant,* 1909) y numerosos ensayos, reunidos en *Moral Obligation (La obligación moral,* 1949, 1968) y en *Knowledge and Perception (Conocimiento y percepción,* 1950). La teoría del conocimiento de Prichard era realista, siguiendo a Cook Wilson. Mantenía que por medio de la percepción directa en casos concretos obtenemos conocimiento de los universales y de las conexiones necesarias entre ellos, y elaboró una teoría acerca de nuestro conocimiento de los objetos materiales. En «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?» («¿Descansa la filosofía moral en un error?», 1912) argumenta convincentemente que es erróneo pensar que es posible una teoría general de la obligación. Ningún principio único captura las diversas razones por las que los actos obligatorios son obligatorios. Sólo por la percepción directa en casos particulares podemos ver lo que debemos hacer. Con este ensayo Prichard fundó la Escuela intuicionista de Oxford, de la que es continuador, entre otros, W. D. Ross.

Véase también ÉTICA, ROSS.

JBS

PRIESTLEY, JOSEPH (1733-1804), químico experimental, teólogo y filósofo británico. En 1774 preparó oxígeno calentando óxido de mercurio. Aunque siguió siendo favorable a la hipótesis del flogisto, su obra fue importante para desacreditar esa idea. Descubrió varios gases, como el amoníaco, el dióxido sulfúrico, el monóxido de carbono y el ácido hidroclorídrico. Mientras estudiaba la capa de dióxido de carbono en una cuba de fermentación, se le ocurrió disolverla a presión. El resultado fue el «agua de soda» que se hizo famosa en toda Europa.

Su *Essay on Government (Ensayo sobre el gobierno,* 1768) influyó en las ideas de Jefferson en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. El ensayo también contribuyó al utilitarismo de Bentham, proporcionando la frase «la mayor felicidad de la mayoría». Priestley modificó el asociacionismo de Locke, Hume y Hartley, defendiendo la necesidad de un clara distinción entre los resultados de la asociación en la formación de propensiones naturales y sus efectos en el desarrollo de las ideas morales. Partiendo de esta distinción, adujo en contra de Hume que diferencias en los sentimientos morales individuales son el resultado de la educación por medio de la asociación de ideas, una tesis anticipada por Helvétius. Priestley ejerció como ministro en congregaciones heterodoxas. Su impopular insistencia en la libertad individual le llevó a trasladarse a Pensilvania, donde pasó sus últimos años.

REB

PRIMER LÍMITE, TEOREMA DEL, véase **PROBABILIDAD.**

PRIMER MOTOR, la fuente original y causa del movimiento (cambio) en el universo –una idea que fue desarrollada por Aristóteles y ocupó un lugar destacado en el pensamiento judaico, cristiano e islámico sobre Dios–. Según Aristóteles, algo que está en movimiento (un proceso de cambio) está pasando de un estado de potencialidad a un estado de actualidad. Por ejemplo, el agua que está siendo calentada está potencialmente caliente y en proceso de convertirse en actualmente caliente. Si la causa de un cambio tiene que ser actual en el estado que está provocando, entonces nada puede producir movimiento en sí mismo; lo que está en movimiento está siendo movido por algo distinto. De otro modo, algo estaría en potencia y en acto en el mismo estado. Así, el agua que está potencialmente caliente sólo puede estar caliente porque otra cosa (el fuego), que está actualmente caliente, produzca el cambio. El primer motor, la causa originaria del movimiento, no debe, por consiguiente, estar a su vez en movimiento; es un motor inmóvil.

Tomás de Aquino y otros teólogos identificaron a Dios con el primer motor, con la causa última de todo movimiento. De hecho, para esos teólogos el argumento que establece la existencia de un primer motor inmóvil era el principal argumento del que se servían en sus esfuerzos para demostrar la existencia de Dios a partir de la razón. Muchos pensadores modernos cuestionan el argumento en favor de un primer motor sobre la base de que no parece lógicamente imposible que el movimiento de algo sea causado por una segunda cosa cuyo movimiento a su vez sea causado por una tercera cosa, y así sucesivamente sin fin. Los defensores del argumento afirman que presupone una distinción entre

dos series causales diferentes, una temporal y otra simultánea y alegan que la objeción sólo tiene fuerza dirigida contra una serie causal temporal.

Véase también ARISTÓTELES, CAUSALIDAD AGENTE, TOMÁS DE AQUINO.

WLR

PRIMER ORDEN, véase **ORDEN.**

PRIMER ORDEN, LÓGICA DE, véase **LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN, LÓGICA FORMAL, ORDEN.**

PRIMERA CAUSA, ARGUMENTO DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

PRIMERA IMPOSICIÓN, véase **IMPOSICIÓN.**

PRIMERA LEY DE LA TERMODINÁMICA, véase **ENTROPÍA.**

PRIMERA POTENCIALIDAD, véase **ARISTÓTELES.**

PRINCIPIO DE AUTODETERMINACIÓN, véase **AUTODETERMINACIÓN.**

PRINCIPIO DE BIVALENCIA, principio según el cual cualquier enunciado (significativo) es o verdadero o falso. A menudo se le confunde con el principio de tercio excluso. Si «*Tp*» está por «*p* es verdadero» y «*T*¬*p*» por «*p* es falso», usando por lo demás la notación lógica corriente, el principio de bivalencia es «$Tp \lor T\neg p$» y el de tercio excluso «$T(p \lor \neg p)$». Que se trata de principios diferentes lo muestra el hecho de que en la teoría de la probababilidad, en la que «*Tp*» puede expresarse como «Pr (*p*) = 1», la bivalencia (Pr (*p*) = 1 ∨ Pr (¬*p*) = 1)» no vale para todos los valores de *p* –por ejemplo, no se cumple si «*p*» está por «al tirar el dado, el resultado será seis» (un enunciado cuya probabilidad es 1/6 mientras que la probabilidad de ¬*p* es 5/6)–, mientras que el tercio excluso, «Pr (*p* ∨ ¬*p*) = 1», se verifica para todos los valores definidos de *p*, incluido el caso antes considerado. Si admitimos que algunos enunciados (significativos) no tienen valor de verdad *o* probabilidad y distinguimos la negación externa «¬*Tp*» de la negación interna «*T*¬*p*», podemos distinguir la bivalencia y el tercio excluso del principio de no contradicción, a saber, «$\neg(Tp \cdot T\neg p)$», que equivale a «$\neg Tp \lor \neg T\neg p$». La lógica veritativo-funcional estándar no ve ninguna diferencia entre «*p*» y «*Tp*», o entre «¬*Tp*» y «*T*¬*p*», y por ello es incapaz de distinguir los tres principios. Algunos filósofos de la lógica niegan que exista semejante diferencia.

Véase también FILOSOFÍA DE LA LÓGICA, LÓGICA MULTIVALUADA, VAGUEDAD.

RP

PRINCIPIO DE CARIDAD, véase **SIGNIFICADO.**

PRINCIPIO DE COMPREHENSIÓN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

PRINCIPIO DE CONCRECIÓN, véase **WHITEHEAD.**

PRINCIPIO DE CONSERVACIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

PRINCIPIO DE CONSERVACIÓN DE LA MATERIA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

PRINCIPIO DE CONSISTENCIA GENÉRICA, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN, llamado también principio de no contradicción, principio según el cual un enunciado y su negación no pueden ser simultáneamente verdaderos. Puede distinguírsele del principio de bivalencia y, dadas algunas asunciones controvertidas, del principio de tercio excluso, pero en la lógica veritativo-funcional los tres son considerados equivalentes. Fuera de la lógica formal, la mejor formulación del principio de (no) contradicción es la de Aristóteles: «Nada puede ser y no ser al mismo tiempo y al mismo respecto».

Véase también LEYES DEL PENSAMIENTO, PRINCIPIO DE BIVALENCIA.

RP

PRINCIPIO DE DIFERENCIA, véase **RAWLS.**

PRINCIPIO DE DOMINACIÓN, véase **PARADOJA DE NEWCOMB.**

PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUÁNTICA.**

PRINCIPIO DE INDIFERENCIA, regla para asignar probabilidades a los eventos basada en la «paridad de razones». Según el principio, cuando el «peso de las razones» en favor de un evento es igual al «peso de las razones» en favor de otro, ha de asignarse la misma probabilidad a los dos eventos. Cuando hay *n* eventos mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivos, y no hay razón para primar uno de ellos sobre el resto, tenemos que ser «indiferentes» y asignar a los *n* eventos la probabilidad 1 / *n* (los eventos son equiprobables), conforme al principio. El principio suele asociarse con los nombres de Bernoulli (*Ars Conjectandi*, 1713) y Laplace (*Theorie analytique des probabilités*, 1812) y fue bautizado así por J. M. Keynes (*A Treatise on Probability*, 1921). El principio da a la probabilidad una interpretación subjetiva («grado de creencia») y también lógica («entrañamiento lógico par-

cial»). Un razón para este principio dice que en la ignorancia, cuando ninguna razón favorece un evento frente a los demás, asignaremos probabilidades iguales. Se ha replicado que *cualquier* asignación de probabilidades es una afirmación de *algún* conocimiento. Varias aplicaciones aparentemente naturales del principio, que comportan variables no linealmente relacionadas, llevan a contradicciones matemáticas, conocidas como la paradoja de Bertrand, como señaló Keynes.

Véase también EQUIPROBABLE, KEYNES, LAPLACE, PARADOJA DE BERTRAND, PROBABILIDAD.

EEE

PRINCIPIO DE LA COSA CIERTA, véase **PARADOJA DE ALLAIS, TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

PRINCIPIO DE LA FORMA LÓGICA, véase **FORMA LÓGICA.**

PRINCIPIO DE LEGALIDAD, propiedades básicamente formales o procedimentales de los sistemas legales bien ordenados. Por lo general, se considera que esas propiedades incluyen la prohibición de poderes arbitrarios (el legislador también está sujeto a las leyes), leyes generales, prospectivas, claras y consistentes (susceptibles de guiar la conducta) y tribunales (cortes de justicia) razonablemente accesibles y bien estructurados para escuchar y determinar las reclamaciones legales. Las discusiones contemporáneas del principio de legalidad giran en torno a dos cuestiones principales: *a)* en qué medida sea esencial la conformidad con el imperio de la ley a la idea misma de sistema legal, y *b)* cuál sea la conexión entre el imperio de la ley y el valor moral sustantivo de un sistema legal.

Véase también FILOSOFÍA DEL DERECHO, FILOSOFÍA POLÍTICA.

PS

PRINCIPIO DE MAXIMIZACIÓN DE LA UTILIDAD ESPERADA, véase **PARADOJA DE NEWCOMB.**

PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN, véase **PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN.**

PRINCIPIO DE PARSIMONIA, véase **NAVAJA DE OCKHAM.**

PRINCIPIO DE PERFECCIÓN, véase **LEIBNIZ.**

PRINCIPIO DE PLENITUD, principio de que toda posibilidad genuina se realiza o actualiza. Este principio de «plenitud del ser» recibió su nombre de A. O. Lovejoy, quien mostró que fue frecuentemente asumido a lo largo de la historia de la ciencia y la filosofía occidentales, de Platón a Plotino (quien lo asociaba con la inagotable productividad divina), pasando por san Agustín y otros filósofos medievales, hasta los racionalistas modernos (Spinoza y Leibniz) y la Ilustración. Lovejoy conectaba la plenitud con la gran cadena del ser, la idea de que el universo es una jerarquía de seres en la que se actualiza toda forma posible. En el siglo XVIII el principio fue «temporalizado»: toda forma posible de criatura se realizaría no necesariamente en todas las ocasiones, sino en algún momento «en la totalidad del tiempo». Una pista acerca del significado de la plenitud reside en su conexión con el principio de razón suficiente [todo tiene una razón suficiente (causa o explicación) para ser o no ser]. La plenitud dice que si no hay ninguna razón suficiente para que algo no sea (es decir, es genuinamente posible) entonces existe –lo que equivale lógicamente a una versión negativa del principio de razón suficiente: si algo no existe, entonces hay una razón suficiente para que no sea.

RHK

PRINCIPIO DE PROPORCIONALIDAD, véase **CAYETANO.**

PRINCIPIO DE RAZÓN INSUFICIENTE, principio según el cual si no hay una razón (o explicación) suficiente para que algo sea, entonces no existirá. Es un principio significativo de la historia de la filosofía y la ciencia occidentales. Arquímedes lo usó para argumentar que una palanca con pesos iguales a distancias iguales de un punto de apoyo central no se movería, ya que no hay una razón suficiente para que se incline de un lado o del otro. Los filósofos desde Anaximandro a Leibniz lo han usado para argumentar en favor de diversas tesis metafísicas. Es lógicamente equivalente al principio de razón suficiente (si algo existe, hay una razón o explicación suficiente de su ser).

RHK

PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE, véase **LEIBNIZ, PRINCIPIO DE RAZÓN INSUFICIENTE.**

PRINCIPIO DE REALIDAD, véase **FREUD.**

PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD, véase **SUBSIDIARIEDAD.**

PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO, principio de que la disyunción de cualquier enunciado (significativo) con su negación es siempre verdadera; por ejemplo, «O hay un árbol de 80 metros de altura o no hay un árbol de 80 metros de altura». Este principio se confunde muchas veces con el principio de bivalencia.

Véase también PRINCIPIO DE BIVALENCIA.

RP

PRINCIPIO DE UNIVERSALIDAD, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

PRINCIPIO DE UNIVERSALIZABILIDAD, véase **UNIVERSALIZABILIDAD.**

PRINCIPIO DE VARIEDAD LIMITADA, véase **MÉTODOS DE MILL.**

PRINCIPIO DE VERIFICABILIDAD, afirmación acerca de en qué consiste la significatividad: en su formulación más sencilla, una oración es significativa si hay un método para verificarla. Por tanto, si una oración carece de ese método –es decir, si no lleva asociada una manera de decir si es concluyentemente verdadera o concluyentemente falsa– carece de significado. El propósito con el que se introdujo originalmente este principio verificacionista fue demarcar las oraciones que «permiten realizar un enunciado de hecho significativo» de las «pseudo-oraciones» u oraciones «sin sentido». Es parte de la teoría emotiva del contenido, por ejemplo, que el discurso moral no es (literal, cognitivamente) significativo y, por ende, no es fáctico. Con el principio de verificabilidad los positivistas lógicos centroeuropeos de la década de 1920 esperaban despojar al «discurso metafísico» de sus pretensiones de factualidad. En tal caso, si hay una realidad externa a la mente, como afirman los realistas, o si toda la realidad está constituida por «ideas» o «apariencias», como afirman los idealistas, es un «pseudoproblema».

El principio de verificabilidad resultó imposible de formular de forma que no admitiese todas las oraciones metafísicas como significativas. (Además, su mismo *status* es dudoso, ¿cómo habría que verificarlo?) Así, por ejemplo, en la primera edición de *Language, Truth and Logic (Lenguaje, verdad y lógica),* Ayer propuso que una oración es verificable, y por consiguiente significativa, si de ella, en conjunción con otras premisas, puede deducirse alguna oración observacional que no sea deducible directamente de las premisas adicionales. Se sigue que cualquier oración metafísica *M* es significativa puesto que «si *M* entonces *O*» siempre es una premisa adecuada, donde *O* es una oración observacional. En el prólogo a la segunda edición Ayer ofreció una descripción más sofisticada: *M* es directamente verificable si es una oración observacional o entraña, en conjunción con determinadas oraciones observacionales, alguna oración observacional que no se siga directamente de las últimas. Además, *M* es indirectamente verificable si entraña, en conjunción con otras premisas, alguna oración directamente verificable que no se siga directamente de esas premisas, y las premisas adicionales son analíticas o directamente verificables (o indirectamente verificables de forma independiente). El nuevo principio de verificabilidad es entonces que todas y sólo las oraciones directa o indirectamente verificables son «literalmente significativas». Desgraciadamente, la enmienda de Ayer admite cualquier oración no analítica. Sea *M* cualquier oración metafísica y O_1 y O_2 cualquier par de oraciones observacionales lógicamente independientes entre sí. Considérese la oración *A:* «o bien O_1 o bien (*no-M* y *no-*O_2)». En conjunción con O_2, *A* entraña O_1, de donde se sigue que *A* es directamente verificable. Por tanto, como la conjunción de *M* y *A* entraña O_1, que no es entrañada por *A* sola, *M* es indirectamente verificable. Se han intentado diversos arreglos; ninguno ha tenido éxito.

Véase también CÍRCULO DE VIENA, POSITIVISMO LÓGICO, SIGNIFICADO, VERIFICACIONISMO.

EL

PRINCIPIO DEL CARÁCTER ANÓMALO DE LO MENTAL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

PRINCIPIO DEL CÍRCULO VICIOSO, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

PRINCIPIO DEL DOBLE EFECTO, tesis según la cual hay una diferencia moralmente pertinente entre las consecuencias queridas de nuestras acciones y las no queridas aunque previstas. Según el principio, aunque el incremento de la alfabetización supusiera un aumento de la tasa de suicidios, quienes trabajan en la educación no serían culpables de llevar a la gente al suicidio. Un médico puede recetar calmantes a un paciente previendo que acortaran su vida, aunque el uso de venenos esté prohibido y el médico no pretenda acortar la vida de su paciente. Un ejército que ataca un objetivo militarmente legítimo puede aceptar como inevitable, sin pretenderlo, la muerte de un cierto número de civiles.

Los teólogos morales tradicionales afirmaron la existencia de prohibiciones sin excepciones, como la de tomar una vida humana inocente, sirviéndose del principio del doble efecto para resolver casos difíciles y evitar callejones morales sin salida. Mantenían que se puede producir un efecto prohibido siempre que *a)* la acción tenga también buenos efectos, *b)* no se busquen los efectos malos como fin o como medio, *c)* el efecto bueno no se alcance por medio del efecto malo, y *4)* el efecto bueno sea lo suficientemente importante como para contrarrestar el malo.

Algunos filósofos contemporáneos y teólogos católicos mantiene que una versión modificada del principio del doble efecto es la única justificación de actos nocivos, incluso cuando la persona a quien se mata no es un inocente. Eliminan cualquier restricción de la secuencia causal, de manera que (por ejemplo) es legítimo decapitar a un *nasciturus* para salvar la vida de la madre. Pero se oponen a la pena capital alegando que el equilibrio de bienes inconmensurables que exige es imposible.

Los consecuencialistas rechazan el principio de doble efecto, lo mismo que quienes consideran que la distinción crucial es la que se da entre lo causado por nuestras acciones y lo que simplemente sucede. Desde el punto de vista más plausible, el principio no presupone prohibiciones morales sin excepciones, sino únicamente algo más fuerte que los deberes *prima facie*. Es más fácil justificar una evasión oblicua de una exigencia moral que una violación directa, aunque las violaciones directas sean permisibles a veces. Así entendido, el principio es una guía para la prudencia más que un sustituto de ésta.

Véase también **ÉTICA, EUTANASIA, INTENCIÓN, TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA.**

PED

PRINCIPIO DETERMINISTA, véase **MÉTODOS DE MILL.**

PRINCIPIO EPISTÉMICO, principio de racionalidad aplicable a conceptos tales como conocimiento, justificación y opinión fundada. Los principios epistémicos incluyen los principios de la lógica epistémica y aquellos que conectan los distintos principios epistémicos entre sí o con otros principios no epistémicos (por ejemplo, de tipo semántico). Los conceptos epistémicos incluyen el concepto de conocimiento, opinión fundada, justificación, probabilidad (epistémica) y otros conceptos que son usados con el fin de dar razón de opiniones y enunciados de conocimiento. Los principios epistémicos pueden ser formulados como principios relativos a *sistemas de opinión* o a *sistemas de información*, es decir, sistemas que caracterizan los posibles *estados doxásticos* de una persona en un momento dado. Un sistema de creencias u opiniones puede ser visto como un conjunto de proposiciones (aceptadas) o como un sistema de *grados* de creencia. Es posible distinguir dos tipos de principios epistémicos: *a)* principios relativos a la racionalidad de un único sistema de creencias y *b)* principios relativos a los *cambios* racionales de opinión. Los primeros incluyen los requisitos de coherencia y consistencia para creencias (y para probabilidades); estos principios pueden ser considerados como la descripción *estática* del sistema de creencias. Los segundos incluyen diversos principios acerca de la revisión y ajuste de las creencias, es decir, principios referidos a la *dinámica* del sistema de creencias.

Véase también **CLAUSURA, TESIS-KK.**

RHI

PRINCIPIO PROTESTANTE, véase **TILLICH.**

PRINCIPIO REGULATIVO, véase **KANT.**

PRINCIPIOS CONJUNTISTAS DE REFLEXIÓN, véase **PRINCIPIOS DE REFLEXIÓN.**

PRINCIPIOS DE REFLEXIÓN, dos variedades de enunciados internos referentes a la corrección en los sistemas axiomáticos formales.

1. Los *principios de reflexión de la teoría de la demostración* se formulan para sistemas efectivamente presentados *S* que contienen un mínimo de teoría de números elemental, suficiente para aritmetizar sus propias nociones sintácticas, como hizo Kurt Gödel en su trabajo de 1931 sobre la incompletitud. Convéngase que $Dem_s (x)$ expresa que *x* es el número de Gödel de un enunciado demostrable en *S*, y sea n_A el número de *A*, para cualquier enunciado *A* de *S*. El más débil de los principios de reflexión considerados para *S* es la colección *Rfn (S)* de todos los enunciados de la forma $Dem_s (n_A) \supset A$, que expresan que si *A* es demostrable en *S* entonces *A* (es verdadera). La proposición Con_S que expresa la consistencia de *S* es una consecuencia de *Rfn (S)* (resultante de considerar que *A* es un enunciado refutable). Así, por el segundo teorema de incompletitud de Gödel, *Rfn (S)* es más potente que *S* si *S* es consistente. Los principios de reflexión se usan en la construcción de lógicas ordinales como un medio sistemático de evitar la incompletitud.

2. Los *principios de reflexión conjuntistas* se formulan para sistemas *S* de teoría axiomática de conjuntos, como ZF (Zermelo-Fraenkel). En su forma más sencilla expresan que cualquier propiedad *A* en el lenguaje de *S* que valga para el universo de «todos» los conjuntos, vale ya para una porción de ese universo coextensa con algún conjunto *x*. Esta formulación adopta la forma $A \supset (\exists x)A^{(x)}$, donde en $A^{(x)}$ todos los cuantificadores de *A* están relativizados a *x*. Al contrario de los principios de reflexión de la teoría de la demostración, estos principios pueden establecerse como teoremas de ZF.

Véase también **LÓGICA ORDINAL, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

SF

PRINCIPIOS DE REFLEXIÓN DE LA TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, véase **PRINCIPIOS DE REFLEXIÓN.**

PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS, causa (o base) de la individualidad de los individuos; lo que hace a algo individual en oposición a universal; por ejemplo, lo que hace del gato *Micifuz* un individuo y, así, distinto del universal *gato*. Las cuestiones concernientes al principio de individuación fueron explícitamente planteadas por primera vez en la alta Edad Media. Los autores clásicos ignoraron ampliamente la individuación; el núcleo de sus intereses ontológicos era el problema de los universales. Los textos clave que originaron la discusión del principio de individuación están

en Boecio. Entre Boecio y el año 1150, la individuación se discutió siempre en el contexto de otras cuestiones más apremiantes, sobre todo del problema de los universales. Después de 1150, la individuación fue emergiendo poco a poco como centro de atención, de manera que a finales del siglo XIII ya se había convertido en un tema de discusión independiente, sobre todo en Tomás de Aquino y Duns Escoto.

Muchos filósofos de la primera modernidad consideraron que el problema de la individuación era más epistémico que metafísico, centrándose en la discernibilidad de los individuos antes que en la causa de la individuación (Descartes). Con pocas excepciones (Popper), el siglo XX ha seguido este enfoque epistémico (P. F. Strawson).

Véase también INDIVIDUACIÓN, METAFÍSICA.

JJEG

PRIORIDAD ONTOLÓGICA, véase DEPENDENCIA.

PRIORITARIA, CAUSA, véase CAUSALIDAD.

PRIVACIDAD EPISTÉMICA, relación que una persona tiene con una proposición cuando sólo esa persona puede tener un conocimiento directo o no inferencial de esa proposición. Es ampliamente reconocido que los sujetos poseen privacidad epistémica con respecto a ciertas proposiciones relativas a sus propios estados mentales. Según este punto de vista, una persona puede saber directamente que tiene ciertos pensamientos, sentimientos o experiencias sensoriales. Es posible que otras personas puedan saber también que esa persona tiene esos pensamientos, sentimientos o experiencias, pero si es así, es sólo como resultado de una inferencia a partir de proposiciones acerca de la conducta o la situación física de la persona.

Véase también ACCESO PRIVILEGIADO, CONOCIMIENTO INFERENCIAL.

RFE

PRIVACIÓN, carencia de algo que es natural o bueno poseer. El término está estrechamente ligado con la idea de que el mal en sí mismo no es sino ausencia de bien, *privatio boni*. En las religiones teístas tradicionales cuanto es distinto de Dios ha sido creado por Dios de la nada, creación *ex nihilo.* Como, siendo perfecto, Dios sólo crearía lo bueno, toda la creación originaria y todas las criaturas desde la más compleja a la más simple son creadas totalmente buenas. La creación original no contiene mal alguno. ¿Qué es entonces el mal y cómo aparece en el mundo? La idea de que el mal es privación de bien no significa, por ejemplo, que una roca tenga cierto grado de mal porque carece de cualidades como la conciencia o el valor. Algo tiene un determinado grado de mal sólo si carece de algún bien que le es propio poseer. En la creación original cada cosa creada poseía los bienes propios del tipo de cosa que era. Según san Agustín, el mal entra en el mundo cuando las criaturas con libre albedrío abandonan el bien superior en aras de un bien inferior. Los seres humanos, por ejemplo, devienen malos en la medida en que se vuelven del bien supremo (Dios) a sus bienes particulares, haciéndose orgullosos, egoístas y malvados, mereciendo así los males ulteriores del dolor y el castigo. Uno de los problemas de esta explicación es dar cuenta de por qué usaría su libertad una criatura enteramente buena para abandonar un bien superior por uno inferior.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WLR

PROBABILIDAD, valor numérico que puede asignarse a ítems de diversos tipos (por ejemplo, proposiciones, eventos y tipos de eventos) que mide el grado en el que puede o tiene que esperarse –o el grado en el que tienen «su propia disposición», es decir, independientemente de nuestras expectativas psicológicas– que sean verdaderos, ocurran o sean ejemplificados (dependiendo del tipo de ítem al que se asigne el valor). Hay múltiples interpretaciones de la probabilidad y también dos variedades principales de teorías de la probabilidad: cálculos formales abstractos e interpretaciones de los cálculos. Un cálculo formal abstracto caracteriza axiomáticamente las propiedades formales de las funciones de probabilidad, donde suele pensarse que los argumentos de la función son conjuntos o elementos de un álgebra booleana. En las aplicaciones, la naturaleza de los argumentos de una función de probabilidad, así como el significado de la probabilidad, viene dada por interpretaciones de la probabilidad.

La axiomatización más famosa es la de Kolmogorov (*Fundamentos de la teoría de la probabilidad*, 1933). Los tres axiomas para las funciones de probabilidad *Pr* son: 1) $Pr(X) \geq 0$ para todo *X*, 2) $Pr(X) = 1$ si *X* es necesario (por ejemplo, una tautología si se trata de una proposición, un evento necesario si de un evento, y un «conjunto universal» si de un conjunto), y 3) $Pr(X \vee Y) = Pr(X) + Pr(Y)$ (donde «∨» puede significar, por ejemplo, disyunción lógica o unión conjuntista) si *X* e *Y* son mutuamente excluyentes (X & Y es una contradicción si son proposiciones, no pueden darse ambos si de eventos, y su intersección conjuntista es vacía si de conjuntos). El axioma 3 es conocido como axioma de aditividad finita, y a veces se generaliza a la aditividad contable, que comporta disyunciones infinitas de proposiciones o uniones infinitas de conjuntos. La *probabilidad condicional* $Pr(X/Y)$ (la probabilidad de *X* «dada» o «condicionada a» *Y*) se define como el cociente $Pr(X \& Y)/Pr(Y)$. Se dice

que un ítem *X* está *correlacionado estadísticamente positiva o negativamente con* un ítem *Y* dependiendo de si *Pr(X/Y)* es mayor o menor que *Pr(X/¬Y)* (donde ¬*Y* es la negación de la proposición *Y*, la no ocurrencia de un evento *Y* o el complementario conjuntista de un conjunto *Y*); en caso de igualdad, se dice que *X es estadísticamente independiente* de *Y*. Estas tres relaciones probabilísticas son simétricas, y en ocasiones se usa el término «pertinencia estadística» en vez de «correlación». A partir de los axiomas pueden demostrarse teoremas familiares: por ejemplo, 4) $Pr(\neg X) = 1 - Pr(X)$; 5) $Pr(X \vee Y) = Pr(X) + Pr(Y) - Pr(X \,\&\, Y)$ (para cualesquiera *X* e *Y*), y 6) (una versión sencilla del teorema de Bayes) $Pr(X/Y) = Pr(Y/X)Pr(X)/Pr(Y)$. Así, un cálculo formal abstracto de la probabilidad permite calcular las probabilidades de algunos ítems a partir de la probabilidad de otros.

Las principales interpretaciones de la probabilidad son, entre otras, las interpretaciones *clásica, de frecuencia relativa, de propensión, lógica* y *subjetiva*. Según la interpretación clásica, la probabilidad de un evento, por ejemplo, que salga cara al lanzar una moneda, es igual a la ratio del número de «equiposibilidades» (o eventos equiprobables) favorables al evento en cuestión con respecto al número total de equiposibilidades pertinentes. En la interpretación de frecuencia relativa, desarrollada por Venn *(La lógica del azar,* 1866) y Reichenbach *(La teoría de la probabilidad,* 1935), la probabilidad se asigna a conjuntos de eventos en una «clase de referencia». Si *W* es la clase de referencia y *n* el número de eventos en *W* y *m* el número de eventos en (o del tipo) *X,* dentro de *W,* entonces la probabilidad de *X* relativa a W es *m/n*. Por distintas razones técnicas y conceptuales, este tipo de interpretación de «frecuencia relativa finita actual» se ha refinado dando lugar a distintas descripciones de frecuencia relativa infinita e infinita hipotética, en las que la probabilidad se define en términos de límites de series de frecuencias relativas en poblaciones finitas (anidadas) de tamaño creciente, que en ocasiones involucran extensiones hipotéticas infinitas de una población actual. Las razones para tales desarrollos incluyen, por ejemplo: la restricción artificial, para poblaciones finitas, de las probabilidades a valores de la forma *i/n,* donde *n* es el tamaño de la clase de referencia; la posibilidad de «meras coincidencias» en el mundo real, que pueden no reflejar las verdaderas disposiciones físicas presentes en los eventos pertinentes, y el hecho de que a menudo se piensa que la probabilidad se asigna a posibilidades que suponen eventos únicos, mientras que los enfoques de la probabilidad de frecuencia relativa la asignan a conjuntos de eventos (es el «problema del caso único», conocido también como «problema de la clase de referencia»). Los mismos problemas han inspirado también las descripciones en términos de «propensión» de la probabilidad, según las cuales la probabilidad es una idea más o menos primitiva que mide la propensión o disposición física de un tipo dado de situación física a arrojar un resultado de un tipo determinado o a dar lugar a una frecuencia relativa «a la larga» de un resultado de un tipo determinado.

Para apreciar la interpretación frecuencial es importante un teorema sobre probabilidades demostrado por Jacob Bernoulli (*Ars Conjectandi*, 1713), llamado *teorema de Bernoulli* o ley débil de los grandes números. El teorema enuncia, aproximadamente, que, a la larga, la frecuencia establece la probabilidad. Por ejemplo, supóngase que la probabilidad de que al tirar una determinada moneda salga cara es 0, 5, y sea *e* cualquier número mayor que 0. El teorema implica entonces que a medida que aumenta el número de tiradas la probabilidad de que la frecuencia de caras esté entre *e* y 0, 5 se acerca a 1. Con mayor generalidad, sea *p* la probabilidad de un resultado *O* en la realización de un experimento y asúmase que esa probabilidad permanece constante cuando se repite el experimento. Tras *n* realizaciones, habrá una frecuencia, f_n, de experimentos que den el resultado *O*. El teorema dice que para cualesquiera números *d* y *e* mayores que 0, hay un *n* tal que la probabilidad (*P*) de $|p - f_n| < e$ esté entre *d* y 1 ($P > 1 - d$). Bernoulli también mostró cómo calcular ese *n* dados los valores de *d, e* y *p*. Es importante señalar que el teorema se refiere a probabilidades, y *no a la certeza,* en una frecuencia a la larga. Adviértase también la asunción de que la probabilidad *p* de *O* permanezca constante al repetir el experimento, de modo que los resultados de cada realización sean probabilísticamente independientes de los resultados anteriores.

Los tipos de interpretaciones que acaban de describirse se califican en ocasiones de «objetivos», «estadísticos» o «empíricos», puesto que el valor de una probabilidad, según estas descripciones, depende de lo que realmente suceda o de lo que situaciones físicas reales estén en disposición de producir –en oposición a una dependencia exclusiva de relaciones lógicas entre los eventos (proposiciones) relevantes, o en lo que cabría esperar o creer racionalmente que sucediera. Opuestas a estas descripciones son las interpretaciones «lógicas» y «subjetivas» de la probabilidad. Carnap («The Two Concepts of Probability», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1945) estableció esta distinción llamando al segundo concepto *probabilidad*$_1$ y al primero *probabilidad*$_2$.

Según la interpretación lógica, unida a Carnap (véase también *Fundamentos lógicos de la probabilidad,* 1950, y *Un continuo de métodos inductivos,* 1952), la probabilidad de una proposición *X* dada una proposición *Y* es el «grado en el que *Y* en-

traña lógicamente *X*». Carnap desarrolló un ingenioso y elaborado conjunto de sistemas de probabilidad lógica, que incluye, por ejemplo, sistemas separados dependientes del grado en el que uno sea, lógica y racionalmente, sensible a la nueva información en la reevaluación de probabilidades. Hay, por supuesto, una conexión entre las ideas de probabilidad lógica, racionalidad, creencia y revisión de creencias. Resulta natural explicar la idea «lógico-probabilista» de probabilidad de *X* dado *Y* como el grado en el que una persona racional creería *X* sabiendo que *Y* (teniendo en cuenta el trasfondo de conocimiento). La idea de *creencia* sugiere una interpretación de la probabilidad *subjetiva* (a veces se le llama *epistémica*, de *creencia parcial* o *grado de creencia*) y la idea de *revisión* de la probabilidad apunta al concepto de *inducción*: tanto la interpretación lógica como la subjetiva de la probabilidad han sido calificadas de «probabilidad inductiva» –un aparato formal para caracterizar el aprendizaje racional a partir de la experiencia.

La interpretación subjetiva de la probabilidad, conforme a la cual la probabilidad de una proposición está en función del grado de creencia en ella, fue desarrollada por, entre otros, Ramsey («Verdad y probabilidad», en sus *Fundamentos de la matemática y otros ensayos*, 1926), Definetti («Previsión: sus leyes lógicas, sus fuentes subjetivas», 1937) y Savage *(Fundamentos de estadística*, 1954). Naturalmente, la probabilidad subjetiva varía de persona a persona. Asimismo, para que sea una interpretación de la *probabilidad*, de manera que los axiomas pertinentes sean satisfechos, no puede considerarse a cualquier persona, sino únicamente a las racionales o «coherentes». Algunos teóricos han establecido una conexión entre racionalidad y grados probabilistas de creencia en términos de las disposiciones a realizar apuestas coherentes (las que no admiten «apuestas holandesas», disposiciones que fuerzan al agente a perder pase lo que pase), mientras otros han descrito la conexión en términos de teoría de la decisión más generales.

Véase también **APUESTA HOLANDESA, CARNAP, INDUCCIÓN, PROPENSIÓN, REICHENBACH, TEOREMA DE BAYES.**

EEE

PROBABILIDAD ESTADÍSTICA, véase **PROBABILIDAD.**

PROBABILIDAD OBJETIVA, véase **PROBABILIDAD.**

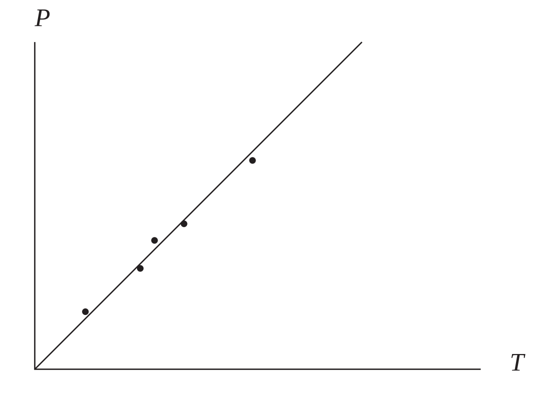
PROBABILIDAD PRIMERA, véase **TEOREMA DE BAYES.**

PROBABILIDAD SUBJETIVA, véase **PROBABILIDAD.**

PROBLEMA DE LA CURVA DE APROXIMACIÓN, problema consistente en establecer predicciones a partir de observaciones pasadas ajustando curvas a los datos. La aproximación de curvas consta de dos pasos: primero se ha de seleccionar una familia de curvas; y después, se ha de encontrar aquella que mejor se ajuste con los datos, utilizando para ello algún criterio estadístico como el método de los menores cuadrados (por ejemplo, elegir aquella curva que muestra la menor suma formada por los cuadrados de las desviaciones entre la curva y los datos). El método fue propuesto en primer lugar por Adrian Marie Legendre (1752-1833) y por Carl Friedrich Gauss (1777-1855) en los primeros años del siglo XIX como un procedimiento para inferir las trayectorias de los planetas a partir de datos confusos.

De forma más general, la aproximación de curvas puede ser empleada para construir generalizaciones empíricas de bajo nivel. Por ejemplo, considérese que la ley de los gases perfectos, $P = nkT$, se toma como la *forma* de la ley que gobierna la dependencia de la presión *P* con respecto a la temperatura de equilibrio *T* de un volumen fijo de gas, donde *n* es el número de moléculas por unidad de volumen y *k* es la constante de Boltzman (una constante universal con el valor 1.3804×10^{-16} erg $^{0}C^{-1}$. Cuando el parámetro *nk* se puede ajustar, la ley especifica una *familia* de curvas –una para cada valor numérico del parámetro–. La aproximación de curvas puede emplearse para determinar el miembro más adecuado de la familia efectuando de este modo una medida del parámetro teórico *nk*.

Línea recta que más se aproxima partiendo desde el origen:



El problema que se discute desde un punto de vista filosófico es el de cómo justificar la elección inicial de la forma que tiene la ley. Por otra parte, siempre se podría elegir una familia muy grande y compleja de curvas que asegurase una excelente aproximación a *cualquier* conjunto de datos. El problema con esta opción es que la curva más adecuada puede mostrar una *sobre*aproximación con los datos. Si se presta una excesiva atención a los componen-

tes aleatorios de los datos, entonces las regularidades y pautas útiles para la predicción pueden quedar olvidadas. Si parece demasiado bueno para ser cierto, entonces es que probablemente lo es. Por otra parte, familias demasiado simples de curvas corren el riesgo de establecer suposiciones falsas acerca de la verdadera *forma* de la ley. Intuitivamente, la solución parece consistir en elegir una familia *simple* de curvas que mantenga un grado razonable de adecuación con los datos. La simplicidad de una familia de curvas se mide por la escasez de parámetros. El problema consiste en decir cómo y por qué debe establecerse este intercambio entre simplicidad y bondad en la aproximación a los datos.

Cuando una teoría es capaz de acomodar datos recalcitrantes sólo mediante la adición *ad hoc* –es decir, motivada impropiamente– de nuevos términos y parámetros, los estudiantes de ciencias saben que el incremento subsiguiente en el grado de adecuación no puede ser considerado como un dato a favor de la teoría, denominando entonces a tales adiciones hipótesis *ad hoc*. El ejemplo mejor conocido de este tipo de hipótesis *ad hoc* es la adición de epiciclos sobre epiciclos en la astronomía planetaria de Ptolomeo y Copérnico. Éste es un caso en el que la ganancia en adecuación no compensa la pérdida de simplicidad.

Los filósofos contemporáneos formulan en ocasiones este problema de manera algo distinta. Con frecuencia asumen que no hay confusión alguna en los datos y pasan a hablar del problema de elegir entre curvas distintas que se adecuan *exactamente* a los datos. De este modo, el problema consiste en elegir la curva más simple de todas aquellas que pasan por todos y cada uno de los puntos en que se traducen los datos. El problema aquí es que no hay un modo universalmente aceptado de definir la sencillez de curvas *aisladas*.

Con independencia del modo en que se formule el problema, es ampliamente reconocido que la simplicidad debe desempeñar algún papel en la teoría de la elección. Los racionalistas han enarbolado el problema de la aproximación como un ejemplo de la subdeterminación de la teoría a partir de los datos y de la necesidad de establecer supuestos a priori acerca de la simplicidad de la naturaleza. Aquellos filósofos que piensan que no disponemos de dicho conocimiento a priori, aún precisan alguna explicación de la relevancia de la simplicidad para la ciencia.

Whewell describió la aproximación de curvas como la correlación de hechos en las ciencias cuantitativas; y al acuerdo obtenido en la medida de los parámetros (coeficientes) mediante distintas correlaciones de datos, como la conciliación de la inducción. Diferentes correlaciones de hechos (por ejemplo, del mismo gas en diferentes volúmenes o con otros gases) pueden arrojar un buen acuerdo entre valores de los parámetros medidos independientemente (como la densidad molecular del gas y la constante de Boltzman). Al identificar diferentes parámetros que se muestran de acuerdo unos con otros, se constriñe la forma de la ley sin apelar al conocimiento a priori (buenas noticias para el empirismo). Pero el consiguiente incremento en unificación empeora el grado total de acuerdo. De este modo, surge también el problema de cómo y por qué se debería intercambiar unificación por un grado total de acuerdo.

Los estadísticos suelen referirse a una familia de hipótesis como a un *modelo*. El considerable incremento de la bibliografía referente al tratamiento estadístico de la elección de modelos no ha producido aún ninguna fórmula aceptada que dé cuenta del intercambio entre simplicidad y grado de acuerdo. Sea como fuere, hay un considerable acuerdo entre los estadísticos sobre el hecho de que la escasez de parámetros es el medio más indicado para medir la simplicidad.

Véase también EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, WHEWELL.

MRF

PROBLEMA DE LA GALLINA MOTEADA, problema propuesto por Ryle como objeción al análisis de la percepción de Ayer en términos de datos sensoriales. El análisis implica que si veo una gallina moteada (con buena luz y demás), lo hago aprehendiendo un dato sensorial moteado. El análisis implica además que el dato sensorial tiene, efectivamente, el número exacto de motas que creo ver cuando miro a la gallina, y que es inmediatamente evidente para mí cuántas motas son. Así, si creo ver tantas motas cuando miro a la gallina, el dato sensorial que aprehendo tiene que tener realmente tantas motas y tiene que ser inmediatamente evidente para mí cuántas motas son. Supóngase ahora que me parece que veo más de 100 motas. Entonces, el dato aprehendido tiene que contener más de 100 motas. Puede que contenga 132 motas. El análisis implicaría entonces, lo que es absurdo, que es inmediatamente evidente para mí que el número de motas es exactamente 132. Un modo de evitar esta consecuencia sería negar que uno de mis datos sensoriales pueda contener exactamente 132 motas –o cualquier otro número grande, determinado, de ellas– justamente sobre la base de que nunca puede parecerme que estoy viendo exactamente ese número de motas. Un posible inconveniente de este enfoque es que comporta comprometerse con la tesis, que para algunos filósofos es autocontradictoria, de que un dato sensorial puede contener muchas motas aunque no haya un número determinado *n* tal que contenga *n* motas.

Véase también PERCEPCIÓN, VAGUEDAD.

RKE

PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN, enunciado primero por Hume, el problema concierne a las bases lógicas de las inferencias a partir de cuestiones de hecho observadas de cuestiones de hecho no observadas. Aunque la discusión se centra muchas veces en la predicción de eventos futuros (por ejemplo, un eclipse solar), la cuestión afecta también a las inferencias de hechos pasados (por ejemplo, la extinción de los dinosaurios) y a las ocurrencias actuales que caen fuera del ámbito de la observación directa (por ejemplo, los movimientos de los planetas durante las horas de luz). Mucho antes que Hume, los escépticos antiguos reconocieron que esas inferencias no pueden hacerse con *certeza*, se dieron cuenta de que no puede haber una inferencia demostrativa (deductiva) de, digamos, el pasado y el presente al futuro. Hume, sin embargo, planteó una dificultad más profunda: ¿estamos justificados al confiar en *cualquier medida* en esas inferencias? Lo que pregunta es si hay algún tipo de inferencia no demostrativa o inductiva que pueda justificar nuestra confianza.

Según Hume, nuestras inferencias de lo observado a lo inobservado se basan en regularidades descubiertas en la naturaleza. Creemos, por ejemplo, que la Tierra, el Sol y la Luna se mueven siguiendo patrones regulares (según la mecánica newtoniana) y sobre esa base los astrónomos predicen los eclipses solares y lunares. Hume hace notar, sin embargo, que toda la evidencia disponible en favor de esas uniformidades consiste en experiencias pasadas y presentes; al aplicar esas uniformidades al comportamiento futuro de esos cuerpos estamos haciendo una inferencia de lo observado a lo inobservado. Esto tiene una validez general. Cuando hacemos inferencias de lo observado a lo inobservado nos apoyamos en la uniformidad de la naturaleza. La base de nuestra creencia en que la naturaleza es razonablemente uniforme es nuestra experiencia pasada de esa uniformidad. Si inferimos que la naturaleza seguirá siendo uniforme en el futuro, estamos realizando una inferencia de lo observado a lo inobservado –precisamente el tipo de inferencia que se intenta justificar–. Nos vemos así atrapados en un argumento circular.

Como quiera que, como Hume subraya, buena parte de nuestro razonamiento de lo observado a lo inobservado se basa en relaciones causales, analizó la causalidad para comprobar si puede proporcionar la conexión necesaria entre eventos distintos que podría servir como base de esas inferencias. Su conclusión fue negativa. No podemos establecer semejantes conexiones a priori, porque es imposible deducir la naturaleza de un efecto de su causa –por ejemplo, no podemos deducir de la apariencia de la nieve que cae que causa una sensación de frío y no de calor–. Del mismo modo, no podemos deducir la naturaleza de una causa de su efecto –por ejemplo, al mirar un diamante no podemos deducir que fue producido por un enorme calor y presión–. Todo ese conocimiento se basa en la experiencia pasada. Si inferimos que la nieve futura nos hará sentir frío o que los diamantes futuros serán producidos por una temperatura y presión muy elevadas, estaremos haciendo de nuevo inferencias de lo observado a lo inobservado.

Además, si observamos cuidadosamente los casos en los que creemos que se da una relación causa-efecto, no encontramos ninguna conexión necesaria entre la causa y el efecto ni ninguna capacidad en la causa que dé lugar al efecto. Sólo se observa que un evento de un tipo (por ejemplo, beber agua) se produce antes y contiguamente a un evento de otro tipo (apagar la sed). Además, advertimos que los eventos de esos dos tipos han exhibido una conjunción constante; es decir, siempre que ha ocurrido un evento del primer tipo le ha seguido un evento del segundo. No podemos encontrar ninguna conexión necesaria o capacidad causal a posteriori, sólo podemos establecer la prioridad, la contigüidad y la conjunción constante hasta el presente. Si inferimos que esa conjunción constante persistirá en casos futuros, estamos haciendo otra inferencia de casos observados a casos inobservados. Usar la causalidad como base para justificar la inferencia de lo observado a lo inobservado acaba de nuevo en un argumento circular.

Hume concluye escépticamente que no puede haber ninguna justificación racional o lógica de las inferencias de lo observado a lo inobservado –es decir, de la inferencia inductiva o no demostrativa–. Esas inferencias se basan en la costumbre y en el hábito. La naturaleza nos ha dotado de una propensión a extrapolar de casos pasados a casos futuros similares. Habiendo observado que los eventos de un tipo han sido regularmente seguidos de eventos de otro tipo, sentimos, cuando nos encontramos con un caso del primer tipo, una expectativa psicológica de que le seguirá uno del segundo tipo. Esa expectativa no constituye una justificación racional.

Aunque Hume planteó su problema en términos de ejemplos de la vida cotidiana, las cuestiones que plantea van al corazón incluso de las ciencias empíricas más sofisticadas, puesto que todas ellas comportan inferencias de fenómenos observados a hechos no observados. Aunque frecuentemente se usan complejas teorías, el problema de Hume sigue vigente. Su fuerza no se limita a la inducción por enumeración simple.

Los filósofos han respondido al problema de la inducción de varios modos distintos. Kant invocó principios sintéticos a priori. Varios filósofos del siglo XX lo han tratado como un pseudoproblema, basado en una confusión lingüística, que ha de ser

disuelto más que resuelto. Carnap mantuvo que la *intuición inductiva* es indispensable. Reichenbach ofreció una *vindicación pragmática*. Goodman recomienda reemplazar el «viejo enigma» de Hume por un nuevo enigma de la inducción que él plantea. Popper, considerando concluyente el argumento escéptico de Hume, aboga por el deductivismo. Alega que la inducción es injustificable y dispensable. Ninguna de las diversas sugerencias goza de la aceptación general.

Véase también CAUSALIDAD, HUME, PARADOJA DEL VERDUL, UNIFORMIDAD DE LA NATURALEZA.

WCS

PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES, el problema de qué base racional pueda tener una persona para creer que las demás personas tienen una conciencia similar y una mente. Toda persona, por ser consciente, tiene conocimiento de su propio estado de conciencia y sabe por ello que tiene una mente; pero los estados mentales de los demás no se nos presentan del mismo modo.

Un intento influyente de resolver este problema es el de los conductistas filosóficos. Según Ryle en *The Concept of Mind (El concepto de lo mental,* 1949), la mente no es un fantasma en la máquina física sino (hablando sin precisión) un agregado de disposiciones a comportarse inteligentemente y a responder abiertamente a la estimulación sensorial. Como el comportamiento distintivo de esas disposiciones mentales es fácilmente observable en otros seres humanos, el problema de las otras mentes se resuelve fácilmente: surge de una mera confusión sobre el concepto de mente. Los oponentes de Ryle estaban generalmente dispuestos a conceder que esas disposiciones proporcionan la prueba de que otra persona tiene «mente» o de que es un ser sintiente, pero no estaban dispuestos a admitir que esas disposiciones proporcionen la prueba de que los demás tienen realmente sentimientos, pensamientos y experiencias sensoriales. Sus convicciones sobre este último punto dieron lugar a una versión revisada del problema de las otras mentes, que podría llamarse el «problema de las experiencias de los demás».

Los primeros esfuerzos para resolver el problema de las otras mentes pueden verse como intentos de resolver el problema de las experiencias de otra persona. Según J. S. Mill en *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (Examen de la filosofía de sir William Hamilton,* 1865), puede defenderse la convicción de que los demás tienen sentimientos y otras experiencias subjetivas empleando un argumento por analogía. Para desarrollar esa analogía primero se atiende al modo en que las propias experiencias se relacionan con los fenómenos abierta o públicamente observables. Uno puede observar que siente dolor cuando se pincha con un alfiler y que responde al dolor estremeciéndose y exclamando «¡Ay!». El siguiente paso es atender al comportamiento y circunstancias de los demás. Como las demás personas son físicamente muy parecidas a uno mismo, es razonable concluir que cuando se pinchan y responden estremeciéndose y diciendo «¡Ay!», también sienten dolor. Otras inferencias análogas acerca de otros tipos de estados mentales y de comportamientos y circunstancias refuerzan, dice Mill, la creencia en las experiencias del otro.

Aunque suele concederse que los argumentos por analogía proporcionan pruebas racionalmente aceptables de fenómenos inobservados, el argumento analógico para las experiencias del otro fue vigorosamente atacado en la década de 1960 por filósofos influidos por las *Investigaciones filosóficas* (1953) de Wittgenstein. Su tesis central era que quien use el argumento tiene que asumir, únicamente por su propio caso, que sabe lo que son los sentimientos y los pensamientos. Esa asunción había sido refutada, según pensaban, por el argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein, que demostraba que aprendemos qué son los sentimientos y los pensamientos sólo a lo largo del proceso de aprendizaje de un lenguaje públicamente inteligible que contiene un vocabulario psicológico apropiado. Para entender ese vocabulario, decían los críticos, hay que ser capaz de usar correctamente las palabras que lo integran, tanto con respecto a los demás como con respecto a uno mismo; y eso sólo puede averiguarse porque palabras como «dolor» y «depresión» van asociadas a criterios comportamentales. Cuando el comportamiento de los demás satisface esos criterios, sabemos que esas palabras se les aplican correctamente y que estamos justificados al creer que tienen las experiencias en cuestión. El pretendido problema de las experiencias del otro queda así «disuelto» por una apreciación correcta de las precondiciones para pensar coherentemente sobre estados psicológicos.

La tesis de Wittgenstein de que, para ser concebible, «un proceso interno necesita criterios externos» perdió influencia entre los filósofos de la década de 1970. Una consideración importante fue ésta: si sentir un dolor es una realidad genuina distinta del comportamiento que típicamente lo acompaña, entonces el comportamiento considerado de dolor no puede proporcionar una prueba adecuada de la presencia de dolor a través de un argumento puramente lingüístico; se precisa de alguna prueba inductiva. Como quiera que, contra Wittgenstein, sólo se sabe cómo es la sensación de dolor sintiéndola, la propia creencia de que los demás en ocasiones tienen sensaciones significativamente parecidas al dolor que uno siente tiene que apoyarse en

un argumento en el que la analogía desempeñe un papel central. No parece posible ninguna otra estrategia.

Véase también ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO, CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, WITTGENSTEIN.

BA

PROBLEMA DE NEWCOMB, véase PARADOJA DE NEWCOMB.

PROBLEMA DEL CASO ÚNICO, véase PROBABILIDAD, PROPENSIÓN.

PROBLEMA DEL CONTINUO, cuestión abierta que se suscita en la teoría de Cantor acerca de cardinales infinitos. Por definición, dos conjuntos tienen el mismo *cardinal* si existe una correspondencia uno-a-uno entre ellos. Por ejemplo, la función que envía 0 sobre 0, 1 sobre 2, 2 sobre 4, etc., muestra que el conjunto de los números naturales pares tiene el mismo cardinal que el conjunto de los números naturales, a saber, $\aleph_0$. Que $\aleph_0$ no es el único cardinal existente se sigue del *teorema de Cantor* según el cual el *conjunto potencia* de cualquier conjunto (es decir, el conjunto formado por todos los subconjuntos de un conjunto) tiene mayor cardinal que el propio conjunto. De este modo, el conjunto potencia de los números naturales, esto es, el conjunto formado por todos los subconjuntos de los números naturales, tiene un cardinal mayor que $\aleph_0$. El primer cardinal infinito mayor que $\aleph_0$ es $\aleph_1$; el siguiente es $\aleph_2$, y así sucesivamente.

Cuando se extienden las operaciones aritméticas a lo infinito, entonces el cardinal del conjunto potencia del conjunto de los números naturales resulta ser $2^{\aleph_0}$. Por el teorema de Cantor, $2^{\aleph_0}$ ha de ser mayor que $\aleph_0$. La conjetura según la cual $2^{\aleph_0}$ es igual a $\aleph_1$ es la *hipótesis del continuo de Cantor* (en símbolos, CH, o también, $2^{\aleph_0} = \aleph_1$). Puesto que $2^{\aleph_0}$ es también el cardinal del conjunto de puntos de una línea continua, CH también puede formularse del siguiente modo: cualquier conjunto infinito de puntos de una línea puede ser puesto en una correspondencia uno-a-uno, o bien con el conjunto de los números naturales, o bien con el conjunto de todos los puntos de la línea.

Cantor y otros intentaron probar CH sin éxito. Más tarde quedó claro, gracias al trabajo de Gödel y Cohen, que su fracaso era inevitable: la hipótesis del continuo no puede ser probada ni refutada a partir de los axiomas de la teoría de conjuntos (ZFC). La cuestión de su verdad o falsedad –el problema del continuo– permanece abierta.

Véase también CANTOR, INFINITUD, TEORÍA DE CONJUNTOS.

PMAD

PROBLEMA DEL CRITERIO, problema de la epistemología que se presenta al intentar formular los *criterios* y de determinar la *extensión* del conocimiento. Los filósofos escépticos y los no escépticos no se ponen de acuerdo acerca de qué o cuánto conocemos. ¿Tenemos conocimiento del mundo externo, de otras mentes, del pasado y del futuro? Cualquier respuesta depende de cuáles sean los criterios adecuados para el conocimiento. El problema se plantea por la aparente plausibilidad de las dos proposiciones siguientes:

a) Para reconocer instancias, y así determinar la extensión, del conocimiento, debemos conocer los criterios del conocimiento.

b) Para conocer los criterios del conocimiento (es decir, para distinguir entre criterios correctos e incorrectos), debemos ser ya capaces de reconocer sus instancias.

Según un argumento del antiguo escepticismo griego, no podemos ni saber la extensión ni conocer los criterios del conocimiento, porque *a)* y *b)* son igualmente verdaderas. Hay, sin embargo, tres posibilidades más. En primer lugar, podría suceder que *b)* fuera verdadera y *a)* falsa: somos capaces de reconocer instancias del conocimiento desconociendo los criterios del conocimiento. En segundo lugar, podría suceder que *a)* fuera verdadera y *b)* falsa: podemos identificar los criterios del conocimiento sin un reconocimiento previo de sus instancias. Finalmente, podría suceder que *a)* y *b)* fueran falsas. Podemos saber la extensión del conocimiento sin conocer sus criterios, y viceversa. Roderick Chisholm, que ha prestado mucha atención al problema, denomina *particularismo* a la primera posición y *metodismo* a la segunda. Hume, que era escéptico con respecto a la extensión del conocimiento empírico, era metodista. Reid y Moore eran particularistas; rechazaban el escepticismo de Hume sobre la base de que convierte casos obvios de conocimiento en casos de ignorancia. Chisholm aboga por el particularismo porque cree que a menos que uno sepa empezar con qué hay que considerar una instancia de conocimiento, cualquier elección de un criterio será infundada y, así, arbitraria. Los metodistas le dan la vuelta al argumento: rechazan por dogmática la identificación de instancias de conocimiento que no se basa en algún criterio.

MS

PROBLEMA DEL DEBER-SER, véase DISTINCIÓN HECHO-VALOR.

PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, problema de la naturaleza del libre albedrío y su relación con los orígenes y condiciones de aquella conducta de la que

cabe responsabilizar a un agente. Para aquellos que enfrentan «libre» y «determinado» resulta ser un problema central el hecho de si los seres humanos son libres en sus acciones o, por el contrario, están determinados por fenómenos externos que están más allá de su control. Un asunto relacionado con éste es el de si la responsabilidad de un agente ante una determinada acción precisa que el agente, el acto o la decisión relevante sean libres. Esto, a su vez, dirige nuestra atención a la acción, la motivación, la deliberación, la elección, la intención y al sentido exacto, si es que hay uno, en que nuestras acciones se encuentran bajo control. El uso del término «libre albedrío» responde a la nomenclatura tradicional y es un asunto muy debatido si la libertad es algo que corresponde aquí a la voluntad, a la persona, a las acciones, elecciones, deliberaciones, etcétera.

La controversia acerca de las condiciones para que un agente sea responsable ante una determinada conducta constituye el trasfondo conceptual e histórico del problema del libre albedrío. La mayoría de aquellos que atribuyen una responsabilidad moral reconocen la existencia de algún sentido en el que los agentes responsables han de ser libres para actuar como lo hacen. No somos responsables ante aquello que estamos obligados a hacer o que no podemos evitar sin importar la fuerza con que se intente. Existen distintos tratamientos de la responsabilidad moral, así como desacuerdos acerca de la naturaleza y el alcance de esa *libertad práctica* (véase Kant). En consecuencia, el problema del libre albedrío se centra en las siguientes cuestiones: ¿precisa la responsabilidad moral de algún tipo de libertad práctica? Y si es así, ¿de qué tipo se trata? ¿Puede ser la libertad práctica consistente con la previa determinación de las acciones, los pensamientos y el carácter? Existe un vivo debate acerca de esta última cuestión. Considérese el caso de una mujer que está decidiendo a quién votar. Desde su propia posición, ella se siente libre de votar a cualquier candidato y se halla convencida de que su elección se realiza al margen de cualesquiera influencias previas. Sin embargo, si se considera su eventual conducta como un segmento que forma parte de procesos históricos y naturales de mayor tamaño, hay muchos que sostendrían que hay causas subyacentes que determinan su elección. Ante este enfrentamiento de intuiciones, cualquier intento por decidir si un votante es o no libre depende de los significados precisos de términos como «libre», «determinado», etcétera.

Una cosa (suceso o situación) *determina* a otra si la última es una consecuencia suya, o es requerida por ella; por ejemplo, la intención de un votante determina los movimientos de sus manos al depositar el voto. Tal y como se ha venido entendiendo, el determinismo considera que cualquier cosa que sucede está determinada por condiciones antecedentes, donde esa determinación se interpreta como causación a través de sucesos y circunstancias antecedentes. Así visto, el determinismo parece implicar que el futuro es algo fijo y único sin posibilidad de desarrollos alternativos. Las versiones lógicas del determinismo declaran cada suceso futuro como algo determinado por lo que ya es verdadero; en concreto, como algo determinado por la verdad de lo que entonces habrá de ocurrir. Las variantes teológicas más características aceptan la *predestinación* de todas las circunstancias y fenómenos tanto como el hecho de que un ser divino ya sepa (o sepa desde la eternidad) lo que tendrá lugar.

Hay dos elementos que son comunes a la mayoría de las interpretaciones del término «libre». En primer lugar, la libertad exige una ausencia de determinación o ciertos tipos específicos de determinación, y en segundo lugar, uno elige libremente sólo si esa tarea es, por así decir, por su propia voluntad. Una vez establecido esto, los tratamientos difieren. Algunos pensadores consideran la *libertad entre indiferentes,* o la posibilidad de cursos alternativos de acción, como algo fundamental en este sentido. De este modo, para la mujer que delibera acerca de a qué candidato votar, cada elección es una alternativa abierta en la medida en que es posible y que aún no es necesaria. La indiferencia se considera como un tipo de equilibrio emocional, condición que muchos consideran esencial para que la libre elección resulte racional. Otros pensadores se centran en la *libertad de la espontaneidad,* de acuerdo con la cual el votante es libre si vota por aquello que elige o desea, lectura que refleja la ecuación popular que identifica libertad con «hacer lo que uno quiere». Asociado a estos dos análisis se encuentra un tercero que sostiene que el votante actúa libremente si ejerce su *control,* lo cual implica una responsabilidad ante las propias intenciones así como la capacidad tanto de realizar una acción como de abstenerse de ejecutarla. Un cuarto punto de vista identifica la libertad con la autonomía. En ese caso el votante es autónomo en la medida en que su elección es autodeterminada, por ejemplo, por su carácter, por su identidad personal más profunda, por valores elevados o por su información. Aunque distintas, estas concepciones no son incompatibles, al punto que muchos tratamientos de la libertad práctica incluyen elementos de cada una de ellas.

El determinismo plantea problemas si se exige que la libertad práctica precise contingencia. El *incompatibilismo* mantiene que el determinismo obstaculiza la libertad, aunque difieran acerca de si todo *está* determinado. Aquellos que aceptan el determinismo en esos términos apoyan el denominado *determinismo fuerte* (asociado con pensadores

del siglo XVIII como d'Holbach y más recientemente, ciertos conductistas), según el cual la libertad es algo ilusorio, ya que la conducta se lleva a cabo a través *de facto*res contextuales y genéticos. Algunos deterministas fuertes han llegado a negar incluso la responsabilidad moral. En el extremo opuesto, el *anarquismo metafísico* afirma que las personas son libres y responsables y que, *a fortiori*, el pasado no determina un único futuro –posición que algunos consideran fortalecida por recientes descubrimientos en física–. Entre los que se adhieren a este tipo de incompatibilismo se encuentran aquellos (por ejemplo, los epicúreos) que defienden la libertad de la indiferencia describiendo las elecciones responsables como algo subdeterminado por las circunstancias antecedentes. Para rechazar la objeción de que las elecciones, así vistas, son algo aleatorio y por tanto independiente de la propia voluntad, se ha sugerido (por ejemplo, Leibniz) que hay distintos elementos, incluyendo las razones del agente, que delimitan el rango de posibilidades e influyen sobre las elecciones, pero sin llegar a hacerlas necesarias. Los anarquistas que abrazan la causalidad agente (por ejemplo, Carneades y Reid) combinan la contingencia con la autonomía a la hora de caracterizar una libre elección como aquella que está determinada por un agente, el cual, a su vez, no se ve afectado por una causa que determine esa acción.

Poco deseosos de abandonar la libertad factual aunque incapaces, no obstante, de entender cómo una total falta de determinación podría ser algo necesario o deseable para la imputación de responsabilidad, muchos filósofos han venido a considerar la libertad factual y la responsabilidad como algo consistente con el determinismo, apoyando, entonces, el *compatibilismo*. Aquellos que también aceptan el determinismo abogan por lo que James llama *determinismo débil*. Sus defensores incluyen algunos que identifican libertad con autonomía (los estoicos y Spinoza) y otros que son partidarios de la libertad de la espontaneidad (Hobbes, Locke, Hume). Este último habla de la *libertad* como de la capacidad de realizar o abstenerse de ejecutar una acción de acuerdo con lo que uno desea, de tal modo que si se hubiese elegido otra cosa, uno habría hecho también otra cosa. Un sujeto deja de tener libertad cuando se ve constreñido, es decir, o bien forzado a no actuar, cuando uno ha elegido, o bien empujado a actuar de una forma contraria a lo que uno desea. Si se extiende este modelo, la libertad también se ve disminuida cuando uno se ve obligado a actuar de un modo que no desearía de otro modo, bien para evitar un daño mayor –*coerción*–, bien porque hay una deliberada interferencia en la evaluación de alternativas –m*anipulación*.

Los compatibilistas han mostrado una considerable ingenuidad a la hora de responder a la crítica de que ignoran la libertad de elección o la necesidad de que haya una serie de alternativas abiertas. Algunos aplican los modelos de la espontaneidad, control o autonomía a las decisiones de tal modo que el votante del ejemplo actúa libremente si su decisión es conforme a sus deseos, se encuentra bajo su control o se amolda a sus valores más altos, forma de ser o razones. Otros se sirven de distintas versiones del modelo de la indiferencia para considerar las elecciones como elecciones libres si son contingentes respecto a ciertos subconjuntos de circunstacias; por ejemplo, aquellas que el sujeto afirma conocer, basándose la apertura de las alternativas en el hecho de que uno puede elegir teniendo el cuenta «lo que uno sabe». Los críticos aún aducen que en la medida en que estos refinamientos dejan al agente sujeto a una determinación externa, incluso por controladores ocultos, el compatibilismo debe afrontar un desafío: si todo está determinado por factores más allá del propio control, entonces los actos, elecciones y carácter de la persona quedan también fuera de ese control y, por tanto, no hay nada por lo cual los sujetos sean libres y de lo cual sean responsables. Este tipo de razonamiento se ha servido, por lo general, de principios que afirman la clausura de las *modalidades prácticas* (habilidad, control, evitabilidad, inevitabilidad, etc.) bajo relaciones de consecuencia. De todos modos, la habilidad y el control involucran el *sentido* del agente acerca de lo que es posible hacer y, puesto que los estados cognitivos son algo que no es cerrado bajo consecuencia, estos principios resultan discutibles.

Véase también **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; CAUSALIDAD; CONOCIMIENTO MEDIO; DETERMINISMO.**

TK

PROBLEMA DEL MAL, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

PROBLEMA MENTE-CUERPO, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

PROBLEMA UNO-VARIOS, llamado también problema del uno y varios, la cuestión de si todas las cosas son una o varias. De acuerdo con Platón y Aristóteles, ésta era la cuestión central para los filósofos presocráticos. Quienes respondieron «uno», los monistas, adscribieron a todas las cosas una única naturaleza, como el agua, el aire o la unicidad misma. No parece que les inquietara la noción de que cosas numéricamente diversas tuvieran esta única naturaleza. Los pluralistas, por otra parte, distinguieron varios principios o varios tipos de principios, aunque también mantuvieron la unidad de cada uno de esos principios. Algunos monistas entendieron la unidad de todas las cosas como una

negación del movimiento y algunos pluralistas entendieron su tesis como un modo de refutar esa negación. A juzgar por las fuentes de las que disponemos, los griegos se movieron alrededor del problema del uno y varios. En el periodo moderno, la discusión entre monistas y pluralistas se centró en la cuestión de si la mente y la materia constituyen una o dos substancias y, si es una, cuál es su naturaleza.

Véase también PRESOCRÁTICOS, SPINOZA.

ECH

PROCEDIMENTALISMO, véase **JURISPRUDENCIA.**

PROCEDIMIENTO DIAGONAL, método diseñado por Cantor para mostrar que hay conjuntos infinitos que no pueden ser puestos en una correspondencia 1-1 con el conjunto de los números naturales (esto es, que no pueden ser enumerados). El método se puede utilizar, por ejemplo, para mostrar que el conjunto de los números reales *x* en el intervalo $0 < x \leq 1$ no es enumerable. Supóngase por el contrario que x_0, x_1, x_2... fuese una enumeración de dicho conjunto (x_0 es el número real puesto en correspondencia con 0; x_1 el real en correspondencia con 1, y así sucesivamente). Considérese ahora la lista formada al sustituir cada número real en la enumeración por su expansión decimal infinita, obteniendo así:

$$
\begin{array}{lllll}
. & x_{00} & x_{01} & x_{02} & \dots \\
. & x_{10} & x_{11} & x_{12} & \dots \\
. & x_{20} & x_{21} & x_{22} & \dots \\
 & & \dots & &
\end{array}
$$

(La primera expansión –fila– representa el real x_0; la segunda x_1, etc.). Aplicando el procedimeinto de diagonalización se selecciona la expansión infinita indicada por las flechas:

$$
\begin{array}{lllll}
. & x_{00} \searrow & x_{01} & x_{02} & \dots \\
. & x_{10} & x_{11} \searrow & x_{12} & \dots \\
. & x_{20} & x_{21} & x_{22} & \dots \\
 & & \dots & &
\end{array}
$$

cambiando cada dígito x_{nn} y teniendo cuidado de evitar una expansión finita. Esta expansión

$$. \quad x^*_{00} \quad x^*_{11} \quad x^*_{22} \quad \dots$$

no se encuentra en nuestra lista, ya que difiere de la primera fila de la tabla en su primer componente, de la segunda en su segundo componente, de la tercera en el tercero, etc. Resulta entonces que el número real así representado no está en la enumeración cuya existencia se ha supuesto, contradiciendo así la hipótesis inicial.

La idea puede ser expuesta de una forma algo más elegante. Sea *f* cualquier función tal que, para cada número natural *n*, *f(n)* arroja como valor un cierto conjunto de números naturales. Existe entonces un conjunto *S* de números naturales tal que $n \in S \equiv n \notin f(n)$. Es obvio que para cada *n*, $f(n) \neq S$.

Véase también CANTOR, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, INFINITUD.

CS

PROCEDIMIENTO EFECTIVO, receta paso-a-paso que sirve para calcular los valores de una función. Determina lo que ha de hacerse en cada paso sin precisar ninguna dosis de ingenio por parte de la persona (o máquina) que ejecuta el procedimiento. El *input* y el *output* del procedimiento está formado por ítems que pueden ser procesados mecánicamente. Si se admite algo de idealización, se puede decir que los *inputs* y los *outputs* son cadenas formadas a partir de un alfabeto finito. No obstante, es costumbre extender la definición hasta abarcar procedimientos para manipular números naturales a través de una notación canónica. Cada número queda asociado a una cierta cadena, su numeral. Ejemplos típicos de procedimientos efectivos son aquellos que se enseñan en la escuela para sumar, multiplicar, etc. Es posible ejecutar estos procedimientos sin saber nada acerca de los números naturales. El término «procedimiento mecánico» o «algoritmo» se usa en ocasiones en el mismo sentido. Una función *f* es computable si existe un procedimiento efectivo *A* que computa *f*. Para cada *m* en el dominio de *f*, si se suministra el *input m* al procedimiento *A*, éste producirá *f (m)* como *output*. Las máquinas de Turing son modelos matemáticos de procedimientos efectivos. La tesis de Church, o tesis de Turing, afirma que una función es computable si existe una máquina de Turing que la computa. En otras palabras, para cada procedimiento efectivo hay una máquina de Turing que computa la misma función.

Véase también MÁQUINA DE TURING, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TESIS DE CHURCH.

SSHA

PROCESAMIENTO DISTRIBUIDO EN PARALELO, véase **CONEXIONISMO.**

PROCESO ESTOCÁSTICO, proceso que evoluciona, con el paso del tiempo, más según un principio probabilista que según un principio determinista. También se les llama procesos aleatorios, pero «estocástico» no implica un completo desorden. El principio de evolución que gobierna un proceso estocástico o aleatorio tiene una forma precisa, aun-

que probabilista. Por ejemplo, supóngase que algún proceso se despliega en estados discretos sucesivos. Y supóngase que, dada cualquier secuencia inicial de estados, S_1, S_2, S_3,..., S_n hay una probabilidad determinada de que el estado siguiente S_{n+1} sea el estado S, una probabilidad determinada de que sea S', y así sucesivamente para todas las posibles continuaciones de la secuencia de estados. A esas probabilidades se las denomina probabilidades de transición. Una secuencia en evolución de ese tipo es un proceso estocástico temporalmente discreto o proceso aleatorio temporalmente discreto.

Una caso especial de importancia teórica es el que se da cuando las probabilidades de transición dependen sólo del último estado de la secuencia de estados. Cuando un proceso de evolución tiene esa propiedad se dice que es un *proceso de Markov* temporalmente discreto. Un ejemplo sencillo de proceso de Markov temporalmente discreto es el comportamiento de una persona que da un paso adelante o un paso atrás según salga cara o cruz al tirar una moneda; el principio probabilista de movimiento se aplica siempre a la posición más reciente de esa persona.

Los sucesivos estados de un proceso estocástico pueden no ser discretos. Si son continuos, constituyen un proceso estocástico o aleatorio «temporalmente continuo».

La teoría matemática de los procesos estocásticos tiene distintas aplicaciones en la ciencia y la tecnología. Se han propuesto modelos plausibles de la evolución de las epidemias, el proceso de erosión del suelo y el crecimiento de grietas en los metales como procesos estocásticos, por mencionar unas cuantas áreas de investigación.

Véase también **ANÁLISIS DE REGRESIÓN, DETERMINISMO, PROBABILIDAD.**

TH

PROCESO PRIMARIO, véase **FREUD.**

PROCESO SECUNDARIO, véase **FREUD.**

PROCLO, véase **COMENTARIOS SOBRE PLATÓN, FILOSOFÍA HELENÍSTICA, NEOPLATONISMO.**

PRÓDICO, véase **SOFISTAS.**

PRODUCTO CARTESIANO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

PRODUCTO LÓGICO, conjunción de proposiciones o predicados. El término «producto» deriva de la analogía que guarda la conjunción con la multiplicación aritmética y que aparece de forma bastante explícita en una lógica algebraica como puede ser un álgebra booleana. En este mismo sentido, «la suma lógica» hace referencia a la disyunción de proposiciones o predicados y el término «suma» deriva de una analogía que la disyunción muestra repecto de la adición en la aritmética. En la literatura lógica habida durante el siglo XIX, los trabajos de Peirce, sin ir más lejos, «producto lógico» y «suma lógica» suelen referirse al producto relativo y a la suma relativa, respectivamente. En la obra de George Boole, «suma lógica» indica una operación que corresponde no a la disyunción, sino, más bien, a la disyunción excluyente. El uso de «suma lógica» en su sentido contemporáneo fue introducido por John Venn y adoptado y propagado por Peirce. El término «producto relativo» fue introducido por Augustus de Morgan y fue también adoptado y propagado por Peirce.

RWB

PROGRAMA, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

PROGRAMA DE HILBERT, proyecto de fundamentación de las matemáticas que recibe ese nombre por el que fue su fundador, el matemático y filósofo alemán David Hilbert, quien le da plena forma durante los primeros años de la década de 1920. Su objetivo era justificar la matemática clásica (en particular, el análisis clásico y la teoría de conjuntos), aunque sólo como un aparato regulativo de tipo kantiano y no como una ciencia descriptiva. La justificación del programa presupone una división de la matemática clásica en dos partes: la parte (denominada matemática *real* por Hilbert) que tiene que ser regulada y la parte (que denomina matemática *ideal)* que sirve como mecanismo regulador.

La matemática real se consideró como un cuerpo integrado por las proposiciones verdaderas y significativas de las matemáticas, así como por sus demostraciones. Estas pruebas –comúnmente denominadas demostraciones finitarias– fueron consideradas como pruebas con un carácter epistémico especialmente elemental, reduciéndose en última instancia a intuiciones cuasi perceptuales relativas a ensamblajes de signos aprehensibles por la percepción que son considerados desde el punto de vista de su forma y su posición en diversas secuencias. La matemática ideal, por el contrario, fue considerada como una colección de enunciados que no expresan proposiciones genuinas y derivaciones que no constituyen pruebas o justificaciones genuinas. La utilidad epistémica de los enunciados ideales (comúnmente denominados proposiciones ideales, aunque, como ya se ha dicho, no expresan proposiciones genuinas en absoluto) y de sus demostraciones no procede de su significado y/o de su claridad, sino más bien del papel que desempeñan en algún esquema algebraico formal diseñado con el fin de identificar o localizar las verdades reales.

Se trata, pues, de una función metateórica de las propiedades formales o algebraicas inducida sobre esas pruebas y proposiciones por sus posiciones en un amplio esquema de derivaciones. La matemática ideal hilbertiana fue concebida para guardar la misma relación con respecto a la matemática real que aquella que tiene la facultad kantiana de la razón pura con respecto a la facultad del entendimiento. Es un mecanismo regulativo cuya función propia es la de guiar y facilitar el desarrollo del sistema de los juicios reales. De hecho, en su ensayo de 1925 titulado «Über das Unendliche», Hilbert insiste en este punto y hace notar que los elementos ideales no corresponden a algo existente en la realidad, sino que sirven sólo como *ideas* «si, adoptando la terminología kantiana, se entiende por idea un concepto de la razón que trasciende toda experiencia y por medio de la cual lo concreto se completa en una totalidad».

La estructura del esquema que sostiene Hilbert, de todos modos, involucra algo más que la división de la matemática clásica en proposiciones y demostraciones reales e ideales. Se sirve, además, de una subdivisión de las proposiciones reales en aquellas que son problemáticas y aquellas que no lo son. De hecho, es esta subdivisión dentro de las proposiciones reales la que es responsable de la introducción de las proposiciones ideales. Las proposiciones reales no problemáticas, descritas por Hilbert como las igualdades o desigualdades básicas de la aritmética (por ejemplo, $3 > 2$, $2 < 3$, $2 + 3 = 3 + 2$) junto con sus combinaciones enunciativas (y algunas obtenidas mediante cuantificación acotada), constituyen los juicios más básicos de la matemática. Son inmediatamente inteligibles y decidibles por medio de una intuición finitaria. Más importante aún es el hecho de que puedan ser manipuladas utilizando todos los recursos que permite la lógica clásica sin que ello nos expulse fuera de la clase de las proposiciones reales. El rasgo distintivo de las proposiciones reales problemáticas es, precisamente, que no pueden ser manipuladas de ese modo.

Hilbert ofreció dos ejemplos de proposiciones reales problemáticas. Uno es el que reúne las expresiones cuantificadas universalmente del tipo de «para cualquier entero no negativo a se tiene que $a + 1 = 1 + a$», que Hilbert denomina juicios hipotéticos. Estas proposiciones son problemáticas debido a que sus negaciones no son capaces de acotar la búsqueda de contraejemplos. De aquí que la instancia de la ley (clásica) de tercio excluso que se obtiene poniendo esta proposición en disyunción con su negación no sea una proposición real. En consecuencia, no puede ser manipulada de todas las formas que la lógica clásica permite sin salirse fuera del dominio de las proposiciones reales. Lo mismo se puede decir para el otro de los ejemplos de proposición real problemática que ofrece Hilbert, el cual afecta a la cuantificación existencial acotada. Cada una de estas proposiciones tiene como una de sus consecuencias en sentido clásico una proposición cuantificada existencialmente y no acotada con la misma matriz que la anterior. Puesto que esta última no es una proposición real, la primera no es una proposición real que pueda ser libremente manipulada con los recursos de la lógica clásica sin salir fuera de la clase de las proposiciones reales. Por tanto, es «problemática».

La cuestión acerca de por qué la existencia de una completa manipulabilidad en términos de lógica clásica tiene tanto peso en este esquema indica un elemento importante en el pensamiento de Hilbert: a saber, que la lógica clásica es considerada la lógica favorita del pensamiento humano, la lógica bajo la cual el motor epistémico humano presenta un funcionamiento óptimo, aquella de acuerdo con la que la mente humana se conduce de forma más natural y eficiente en sus procesos inferenciales. Ésta es la razón por la que goza de un *status* psicológico especial y también por la cual el derecho a ser utilizada constantemente es algo que debe ser preservado. Pero, tal y como se ha indicado, la preservación de este derecho precisa la adición de proposiciones ideales y de las demostraciones de sus contrapartidas reales, ya que el uso de la lógica clásica sobre las verdades de la matemática real conduce a un sistema que contiene elementos reales así como elementos ideales.

Hilbert creyó que para justificar esta adición todo lo que resultaba necesario era mostrar su consistencia con la matemática real (es decir, mostrar que no prueba ninguna proposición real que sea refutable por medios reales). Hilbert creyó, además, que esto era algo que debía llevarse a cabo por medios finitarios. La prueba del segundo teorema de incompletitud de Gödel en 1931 ha supuesto un considerable obstáculo para la realización de esta parte del Programa de Hilbert, aunque sin llegar a suponer una demostración de su imposibilidad.

Véase también BROUWER, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, HILBERT, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.

MD

PROLEPSIS, véase **EPICUREÍSMO, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.**

PROPENSIÓN, disposición causal irregular o no necesitante de un objeto o sistema para producir un resultado o efecto. Normalmente se atribuye a las propensiones una naturaleza probabilística. Se puede decir que la propensión, «valor» o magnitud de un dado a que salga 3 al tirarlo es de 1/6, la tendencia a que salga 3 ó 4 de 1/3, etc. Pero puede argüir-

se que sólo puede hablarse propiamente de propensiones cuando falla el determinismo. Suele aceptarse que los valores van de 0 a 1.

Popper consideró la noción de propensión como una nueva hipótesis física o metafísica, afín a la de fuerzas. Como Peirce, la empleó para interpretar asignaciones de probabilidad para casos individuales: por ejemplo, la probabilidad de que *este* átomo de radio deje de estar activo en 1.600 años es 1/2. Según las interpretaciones de frecuencia relativa, las asignaciones de probabilidad versan sobre propiedades de clases amplias entendidas como frecuencias relativas de resultados dentro de ellas, y no sobre casos individuales. Pero las asignaciones a caos individuales parecen ser comunes en la teoría cuántica. Las propensiones también figuran en las teorías indeterministas o probabilistas de la causalidad.

Las distintas teorías de las propensiones las atribuyen de maneras distintas a sistemas complejos como configuraciones aleatorias o experimentales (lanzar una moneda), a entidades de esas configuraciones (la propia moneda) o a pruebas concretas dentro de esas configuraciones. Las teorías *a largo plazo* construyen las propensiones como disposiciones a arrojar determinadas frecuencias relativas de, o distribuciones de probabilidad en, resultados en series extensas de pruebas, de las que en ocasiones se dice que «están» o «muestran» las propensiones. Aquí el valor de una propensión es idéntico a una de esas frecuencias. Por el contrario, las teorías de *casos únicos* construyen las propensiones como disposiciones de pruebas individuales a dar un resultado determinado. Aquí las frecuencias atestiguan el valor de la propensión. Pero ambas siempre pueden diferir; convergen con una probabilidad límite de 1 a un plazo suficientemente largo.

Véase también CAUSALIDAD, DETERMINISMO, DISPOSICIÓN, MECÁNICA CUÁNTICA, PEIRCE, PROBABILIDAD.

DS

PROPIEDAD, aproximadamente, un atributo, característica, rasgo, trazo o aspecto.

Intensionalidad. Hay dos maneras principales de hablar de propiedades. En primer lugar, como *predicables* o *instanciables*. Por ejemplo, la propiedad rojo es predicable de objetos rojos, hay instancias de ella. Se dice que las propiedades son entidades *intensionales* en el sentido de que distintas propiedades pueden predicarse con verdad de (es decir, tener como instancias) exactamente las mismas cosas: la propiedad de ser una criatura con riñones ≠ la propiedad de ser una criatura con corazón, aunque estos dos conjuntos tienen exactamente los mismos elementos. Las propiedades difieren así de los conjuntos (colecciones, clases), puesto que éstos satisfacen el principio de *extensionalidad*: son idénticos si tienen los mismos elementos. El segundo modo de hablar de propiedades es por medio de *abstractos de propiedad*, como «la propiedad de ser *F*». De estas expresiones lingüísticas se dice que son intensionales en el siguiente sentido semántico (*versus* ontológico): «la propiedad de ser *F*» y «la propiedad de ser *G*» pueden denotar propiedades diferentes aunque los predicados *«F»* y *«G»* sean verdaderos de exactamente las mismas cosas. La explicación normal (Frege, Russell, Carnap *et al.*) es que «la propiedad de ser *F*» denota la propiedad expresada por el predicado *«F»*. Como los predicados *«F»* y *«G»* pueden ser verdaderos de las mismas cosas sin ser sinónimos, los abstractos de propiedad «ser *F*» y «ser *G*» pueden denotar propiedades diferentes.

Criterios de identidad. Algunos filósofos creen que las propiedades son idénticas si necesariamente tienen las mismas instancias. Otros filósofos mantienen que ese criterio de identidad sólo vale para propiedades de una subclase especial –aquellas que son puramente cualitativas– y que todas las propiedades para las que no vale este criterio son «complejas» (por ejemplo, propiedades relacionales, disyuntivas, condicionales o negativas). Según esta teoría, las propiedades complejas son idénticas si tienen la misma forma y sus constituyentes puramente cualitativos son idénticos.

***Status* ontológico.** Como las propiedades son una variedad de universales, todas las concepciones corrientes del *status* ontológico de los universales se han aplicado a las propiedades como un caso especial. *Nominalismo:* sólo existen los particulares (y quizá las colecciones de particulares); por tanto, o bien las propiedades no existen, o bien son reductibles (siguiendo a Carnap y otros) a colecciones de particulares (que acaso incluyan particulares no actuales y meramente posibles). *Conceptualismo:* las propiedades existen pero dependen de la mente. *Realismo*: las propiedades existen independientemente de la mente. El realismo tiene dos versiones principales. Realismo *in rebus:* una propiedad sólo existe si tiene instancias. Realismo *ante rem:* una propiedad puede existir aunque no tenga instancias. Por ejemplo, la propiedad de ser un hombre de una tonelada de peso no tiene instancias; sin embargo, puede defenderse plausiblemente que esa propiedad existe. Después de todo, esa parece ser la propiedad expresada por el predicado «es un hombre que pesa una tonelada».

Esencia y accidente. Las propiedades de una entidad dada se dividen en dos clases disjuntas: las que son esenciales a esa entidad y las que le son accidentales. Una propiedad es esencial para una entidad si, necesariamente, la entidad no puede existir sin ser una instancia de esa propiedad. Una propiedad es accidental a un individuo si es posible

que el individuo exista sin ser una instancia de esa propiedad. Ser un número es una propiedad esencial de nueve, ser el número de los planetas es una propiedad accidental de nueve. Algunos filósofos creen que todas las propiedades son esenciales por naturaleza o accidentales por naturaleza. Una propiedad es *esencial por naturaleza* si puede ser una propiedad esencial de alguna entidad y, necesariamente, es una propiedad esencial de cada una de sus instancias. La autoidentidad es, así, una propiedad esencial por naturaleza. Sin embargo, es discutible que toda propiedad esencial a algo lo sea por naturaleza. El que sigue es un posible contraejemplo. Si este coche petardea ruidosamente en un momento dado, puede parecer que el estrépito es una propiedad esencial del estallido asociado. Ese estallido no podría existir sin ser ruidoso. Si el coche hubiera petardeado suavemente, ese estallido concreto no habría existido; en su lugar habría existido otro estallido completamente distinto –un estallido suave–. Por el contrario, si un hombre es ruidoso, ser ruidoso es una propiedad accidental de él; podría existir sin ser ruidoso. Ser ruidoso parece constituir pues un contraejemplo: aunque es una propiedad esencial de algunos particulares, no es esencial por naturaleza. Podría replicarse (siguiendo a Aristóteles) que un estallido ruidoso y un hombre ruidoso ejemplifican la propiedad ser ruidoso de maneras distintas y, en general, que las propiedades pueden predicarse (instanciarse) de maneras distintas. Si fuera así, entonces habría que especificar el tipo de predicación (instanciación) en el que se está pensando en las definiciones de «esencial por naturaleza» y «accidental por naturaleza». Cuando así se hiciera, el contraejemplo podría desaparecer. Si realmente hay maneras distintas de ser predicado (instanciado), entonces habría que refinar en consonancia muchas de las observaciones precedentes acerca de la intensionalidad, los criterios de identidad y el *status* de las propiedades.

Véase también **ESENCIALISMO, INTENSIONALIDAD, RELACIÓN.**

GB

PROPIEDAD ACCIDENTAL, véase **PROPIEDAD.**

PROPIEDAD CONSECUENCIAL, véase **SUPERVENIENCIA.**

PROPIEDAD DE CAMBRIDGE, véase **CAMBIO DE CAMBRIDGE.**

PROPIEDAD ESTÉTICA, propiedades o cualidades como, por ejemplo, ser delicado, chillón, gracioso, equilibrado, encantador, majestuoso, gastado, elegante, apagado, feo o bello. Por el contrario, las propiedades no estéticas son propiedades cuya percepción no requiere ninguna sensibilidad o receptividad especiales –como que un cuadro sea predominantemente azul, que haya un cuadradito rojo en una esquina o una figua arrodillada en primer plano o que el tono de una pieza musical suba a partir de un determinado momento. A veces se argumenta que se necesita una receptividad o gusto especial para percibir las cualidades estéticas de una obra y que ahí hay un rasgo definitorio del carácter estético de una propiedad. Un corolario de esta concepción es que las cualidades estéticas no pueden definirse en términos de cualidades no estéticas, aunque algunos mantienen que las propiedades estéticas vienen a las cualidades no estéticas.

Véase también **BELLEZA, ESTÉTICA, SUPERVENIENCIA.**

SLF

PROPIEDAD EXTRÍNSECA, véase **RELACIÓN.**

PROPIEDAD FENOMÉNICA, véase ***QUALIA*.**

PROPIEDAD HEREDITARIA, véase **RELACIÓN.**

PROPIEDAD IMPREDICATIVA, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

PROPIEDAD INTRÍNSECA, véase **RELACIÓN.**

PROPIEDAD NO PREDICATIVA, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

PROPIEDAD PREDICATIVA, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS, DOCTRINA DE LAS, véase **SHERWOOD.**

PROPIEDADES NO NATURALES, véase **MOORE.**

PROPIETATES TERMINORUM **(**latín, «propiedades de los términos»), en lógica medieval del siglo XII y en adelante, un puñado de propiedades semánticas poseídas por los términos categoremáticos. Para muchos autores, esas propiedades se aplican sólo cuando el término ocurre en el contexto de una proposición. La lista de esas propiedades y la teoría que las gobierna varía de un autor a otro, pero siempre incluye 1) *suppositio*. Algunos autores añaden 2) *apellatio* («apela», «nombrar», «llamar», muchas veces no es fácil de distinguir de la *suppositio)*, la propiedad por la que un término en una proposición nombra o se aplica con verdad a cosas, o (en algunos autores) a cosas existentes en la actualidad. Así, «filósofos» en «Algunos filósofos son sabios» apela a los filósofos vivos hoy. 3) *Ampliatio* («ampliación», «ensanche»), por la que un término se refiere a cosas pasadas, futuras o meramente posibles. La referencia de «filósofos» se amplía en «Algunos filósofos eran sabios». 4) *Restrictio* («restricción», «reducción»), por la que la

referencia de un término se restringe a cosas existentes hoy («filósofos» se restringe en este sentido en «Algunos filósofos son sabios») o a alguna otra subclase de su rango normal («filósofos» en «Algunos filósofos griegos eran sabios»). 5) *Copulatio* («cópula», «emparejamiento»), que es el tipo de la referencia de los adjetivos («sabio» en «Algunos filósofos son sabios»), o alternativamente la función semántica de la cópula. A veces se dan otros significados a estos términos, dependiendo de los autores. Sobre todo la *appellatio* recibió diversas interpretaciones. En concreto, para Buridan y otros autores de la Europa continental del siglo XIV, *appellatio* significa «connotación». *Restrictio* y *copulatio* tendieron a desaparecer de la literatura sobre el tema, o a ser tratados sólo perfuncionalmente, despues del siglo XIII.

Véase también *SUPPOSITIO*.

PVS

PROPIOCEPCIÓN, véase **PERCEPCIÓN.**

PROPORCIONALIDAD, PRINCIPIO DE, véase **CAYETANO.**

PROPOSICIÓN, objeto abstracto del que se dice que es aquello con lo que una persona se relaciona a través de la creencia, el deseo u otra actitud psicológica, expresada típicamente en el lenguaje con un verbo psicológico («pensar», «negar», «dudar», etc.) seguido de una cláusula de relativo. A esos estados psicológicos se los denomina «actitudes proposicionales». Cuando creo que la nieve es blanca, estoy en la relación de creer con la proposición de que la nieve es blanca. Cuando espero que llueva mañana, esperar me relaciona con la proposición de que llueva mañana. Una misma proposición puede ser el objeto común de distintas actitudes de distintos agentes: que llueva mañana puede ser el objeto de mi creencia, mi esperanza y su temor.

Se considera que la oración que expresa la actitud expresa también la proposición asociada. Como «Lloverá mañana» identifica mi esperanza, identifica la proposición con la que me relaciono a través de mi esperanza. Por tanto, la proposición puede ser el significado compartido de esta oración y sus sinónimas en español o en otra lengua (por ejemplo, *«Il pleura demain»).*

Ésta es en suma la doctrina tradicional de las proposiciones. Aunque parecen –de *algún* modo– indispensables para teorizar sobre el pensamiento y el lenguaje, las dificultades abundan.

Algunos críticos ven las proposiciones como un exceso de equipaje en cualquier explicación del significado. Pero a no ser que sea una expresión de nominalismo, es una confusión. Cualquier teoría sistemática del significado con aparato conjuntista (o de propiedades) nos permitirá construir objetos de naturaleza proposicional. La proposición que expresa una proposición *O* puede, por ejemplo, ser identificada con un determinado conjunto de características que determinan el significado de *O*. Las proposiciones que compartan esos mismos rasgos expresarían entonces la misma proposición. Una forma natural de asociar proposiciones con oraciones es hacer que las características en cuestión sean características semánticamente significativas de las palabras que integran las oraciones. Las proposiciones adquieren entonces las estructuras lógicas de las oraciones: son atómicas, condicionales, existenciales, etc. Pero al combinar la concepción de las proposiciones como significados con la idea tradicional de las proposiciones como portadores de valores de verdad presenta dificultades. Se asume que dos oraciones que expresan la misma proposición tienen el mismo valor de verdad (en realidad, que las oraciones tienen valores de verdad *en virtud de* las proposiciones que expresan). Sin embargo, si las proposiciones son también significados, el principio falla para las oraciones con elementos indéxicos: aunque «Estoy pálido» tiene un único significado, el valor de verdad de dos emisiones puede diferir. Para responder a esta objeción, puede sugerirse que la proposición que expresa una oración *O* depende tanto del significado lingüístico de *O* como de la referencia de sus elementos indéxicos. Eso revela que proposición es un concepto muy técnico, cuya motivación no es simplemente la necesidad de hablar de los significados.

Cuestiones similares surgen al considerar las proposiciones como objetos de las actitudes (proposicionales). Mi creencia de que estoy pálido puede ser verdadera y la suya de que está pálido falsa. Por tanto, nuestras creencias tendrían que tener objetos proposicionales distintos. No obstante, los dos usaríamos la misma oración, «Estoy pálido», para expresar nuestra creencia. Intuitivamente, nuestras creencias desempeñan papeles cognitivos similares. Podemos recurrir a tomar el sol, los rayos ultravioleta o a vestirnos de otro modo para mejorar nuestro aspecto. Así, nuestras actitudes parecen ser la misma en un sentido pertinente –una identidad que la asignación de objetos proposicionales distintos oculta–. Aparentemente la caracterización de las creencias, por ejemplo, como actitudes proposicionales, es en el mejor de los casos un componente de una descripción más refinada y poco conocida.

Aparte de las complicaciones de la indexicalidad, las proposiciones heredan las dificultades estándar inherentes a la noción de significado. Considérense la creencias de que Héspero es un planeta y Fósforo es un planeta. Parece que alguien podría tener una de ellas pero no la otra, y por tanto que el objeto de esas actitudes es distinto. Esa diferencia parece reflejar la diferencia de significado entre las

oraciones «Héspero es un planeta» y «Fósforo es un planeta». El principio sería que las oraciones no sinónimas expresan propiedades distintas. Pero no está claro qué constituya una diferencia de significado. Como las oraciones concuerdan por su estructura lógica-gramatical y en las referencias de sus términos, sus significados específicos tienen que depender de una característica más sutil que se resista a ser definida. Por consiguiente, también nuestro concepto de proposición tiene únicamente una definición parcial. (Ni siquiera es fácil rebatir la idea de que esas dos oraciones expresan la misma proposición.)

Lo que muestran esas dificultades no es que el concepto de proposición no sea válido, sino que pertenece a un esquema descriptivo demasiado rudimentario. Está demasiado enredado con los conceptos de significado y creencia para ser útil para resolver sus problemas concomitantes. (Es esta observación la que, gracias a una confusión, da lugar al escepticismo con respecto a las proposiciones.) Se puede, por ejemplo, postular razonablemente entidades abstractas estructuradas –proposiciones– que representen las características de las que dependen los valores de verdad de las oraciones. Hay entonces un sentido claro en el que una oración es verdadera en virtud de la proposición que expresa. Pero ¿cómo las asocia el uso de las palabras en un determinado contexto con una proposición determinada? Sin una respuesta seguimos sin poder explicar por qué es verdadera una oración dada. Asimismo, no se puede *explicar* la creencia como la aceptación de una proposición, puesto que sólo una teoría sustantiva del pensamiento revelaría cómo «acepta» la mente una proposición y qué es aceptar una proposición y no otra. En suma, una doctrina satisfactoria de las proposiciones sigue siendo elusiva.

Véase también **ENTE ABSTRACTO, INDÉXICO, INTENSIONALIDAD, PROPIEDAD, SIGNIFICADO.**

SJW

PROPOSICIÓN A, véase **SILOGISMO.**

PROPOSICIÓN CATEGÓRICA, véase **SILOGISMO.**

PROPOSICIÓN DISYUNTIVA, proposición cuyo operador proposicional principal (conectiva principal) es el operador de disyunción, esto es, «o». Así *«(P* o *Q)* y *R»* no es una proposición disyuntiva, ya que su conectiva principal es la operación de conjunción, sin embargo, *«P* o *(Q* y *R)»* sí es disyuntiva.

RWB

PROPOSICIÓN MÁXIMA, véase **TÓPICOS.**

PROPOSICIÓN PARTICULAR, véase **SILOGISMO.**

PROPOSICIÓN REAL, véase **PROGRAMA DE HILBERT.**

PROPOSICIONAL, CÁLCULO, véase **LÓGICA FORMAL.**

PROPÓSITO, véase **INTENCIÓN.**

***PROPRIUM*,** uno de los cinco predicables de Porfirio, que se traduce muchas veces por «propiedad» o «atributo», aunque no hay que confundirlo con la más amplia acepción moderna que permite considerar a cualquier característica de una cosa una propiedad de la misma Un *proprium* es una peculiaridad no esencial de una especie. (No hay *propria* de individuos o de *genera generalissima,* aunque pueden tener otras características que les identifiquen de manera única.) Un *proprium* se da necesariamente en todos los miembros de su especie y sólo en ellos. Como no se menciona en la definición real de la especie, no es esencial para ella. Sin embargo, se sigue de algún modo de la esencia o naturaleza expresada por la definición real. El ejemplo usual es la risibilidad (capacidad de reír) como *proprium* de la especie *hombre*. La definición real de «hombre» es «animal racional». No hay ninguna mención de la capacidad de reír. No obstante, algo que puede reír tiene tanto el aparato biológico preciso para producir los sonidos (y por ello es un animal) como cierto ingenio e intuición para el humor (y por ello es racional). A la inversa, cualquier animal racional tendrá tanto las cuerdas vocales y el diafragma precisos para reír (puesto que es un animal, aunque esta inferencia puede parecer precipitada) como los recursos mentales precisos para captar un chiste (puesto que es racional). Así, cualquier animal racional tiene lo que hace falta para reír. En suma, todo hombre puede reír aunque la risibilidad no es una característica esencial del hombre.

Véase también **ESENCIALISMO, PORFIRIO, PREDICABLES.**

PVS

PROSILOGISMO, véase **POLISILOGISMO.**

PROTÁGORAS, véase **SOFISTAS.**

PRÓTASIS, véase **CONTRAFÁCTICOS.**

PROTOTÉTICA, véase **LEŚNIEWSKI, LEYES DEL PENSAMIENTO.**

PROUDHON, PIERRE-JOSEPH (1809-1865), teórico socialista francés y padre del anarquismo. Comenzó a ser bastante conocido con la publicación de *¿Qué es la propiedad?* (1840), la obra que contiene sus principales ideas.

Argumentó que el propietario de los medios de producción despoja a los trabajadores de una parte

de su trabajo: «La propiedad es un robo». Para que cada trabajador disponga de su trabajo, hay que limitar el capital y la propiedad a gran escala. La necesidad de abolir la propiedad privada a gran escala sobrepasa las necesidades inmediatas del Estado como agente controlador de las caóticas relaciones sociales. Con ese fin insistió en la necesidad de serias reformas en el sistema de intercambios. Como la economía y la sociedad dependían mucho del sistema crediticio, Proudhon abogó por la creación de bancos populares que concedieran préstamos sin interés a los pobres. Este *mutualismo* sería el punto de partida de la transformación de la sociedad actual en una sociedad justa y no explotadora de individuos libres. Sin antagonismos de clase ni autoridades políticas, esa sociedad tendería a una asociación de colectividades comunales e industriales. Iría hacia una federación mundial flexible basada en la autogestión. La tarea central de la ciencia social es poner de manifiesto esta lógica inmanente a los procesos sociales.

Las ideas de Proudhon influyeron en anarquistas, populistas (Bakunin, Herzen) y sindicalistas (Jaurès). Su concepción de la autogestión fue una importante fuente de inspiración para el concepto posterior de soviet (consejo). Criticó las desigualdades de la sociedad contemporánea desde el punto de vista de los pequeños productores y los campesinos. Aunque ecléctico y teóricamente muy ingenuo, su obra atrajo la atención de sus contemporáneos y fue duramente atacada por Marx en *La sagrada familia* y en *La miseria de la filosofía*.

GFL

PROYECCIÓN, véase **HEIDEGGER.**

PROYECTIVISMO, véase **PSICOLOGÍA MORAL.**

PRUDENCIA, véase **ÉTICA.**

PSEUDOALEATORIEDAD, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

PSEUDOALUCINACIÓN, alucinación no engañosa. Puede pensarse que una alucinación corriente tiene dos componentes: *a)* un componente sensorial, por el que uno experimenta una imagen o episodio sensorial similar en varios aspectos a una autética percepción, excepto por no ser verídica, y *b)* un componente cognitivo, por el que uno toma (o está dispuesto a tomar) la imagen o episodio sensorial por verídica. Una pseudoalucinación se parece a una alucinación, aunque carece de este segundo componente. Al experimentar una pseudoalucinación, uno se da cuenta de que no está percibiendo verídicamente. La fuente del término parece ser el pintor Wassily Kadinsky, que lo empleó (en 1885) para caracterizar una serie de imágenes aparentemente inducidas por drogas, exprimentadas y meditadas por un amigo que, en el mismo momento de producirse, las reconocía como no verídicas. La descripción de Kandinsky es discutida por Jaspers (en su *Psicopatología general*, 1916), pasando como resultado a formar parte del folclore clínico. Las pseudoalucinaciones pueden producirse por diversos tipos de condiciones patológicas que producen alucinaciones, o por la mera fatiga, adversidad emocional o soledad. Así, un conductor, de madrugada, puede reaccionar ante objetos o figuras inexistentes en la carretera, reconociendo inmediatamente su error.

Véase también PERCEPCIÓN.

JHEI

PSEUDO-SOBREDETERMINISMO, véase **CAUSALIDAD.**

PSICOANÁLISIS, véase **FREUD.**

PSICOLINGÜÍSTICA, área de investigación interdisciplinar que se sirve de descripciones teóricas del lenguaje tomadas de la lingüística para investigar los procesos psicológicos que subyacen en la producción, percepción y aprendizaje del lenguaje. Hay marcados desacuerdos sobre la caracterización apropiada del campo y sus problemas fundamentales. Los filósofos discutieron muchos de los problemas que ahora estudia la psicolingüística, antes de que aparecieran la psicología y la lingüística, pero el campo interdisciplinar autoconsciente que combina psicología y lingüística emergió poco después del nacimiento de esas dos disciplinas. (Meringer usó el adjetivo «*psycholingisch-lingüistische*» en un libro de 1895.)

Diversas tradiciones nacionales de psicolingüística mantuvieron un nivel de actividad constante pero bajo durante la década de 1920, decayendo un poco durante las dos décadas siguientes por las posiciones antimentalistas de lingüistas y psicólogos. Quienes investigaban en psicolingüística en la URSS, inspirados principalmente por L. S. Vigotski (*Pensamiento y lenguaje*, 1934), fueron más activos en ese periodo pese a su supresión oficial.

Muchas fuentes cuasi independientes contribuyeron al renacimiento de la psicolingüística en la década de 1950. La más significativa fue un seminario que tuvo lugar en la Universidad de Indiana en el verano de 1953 que llevó a la publicación de *Psycholingüistics: A Survey of Theory and Research Problems (Psicolingüística: un panorama de la teoría y los problemas de investigación,* 1954), recopilado por C. E. Osgood y T. A. Sebeok –una obra genuinamente interdisciplinar escrita conjuntamente por una docena de autores–. Los contribuyentes intentaron analizar y reconciliar tres enfoques dis-

pares: la teoría del aprendizaje de la psicología, la lingüística descriptiva y la teoría de la información (que provenía fundamentalmente de la ingeniería). El libro tuvo una gran repercusión y dio lugar a ulteriores investigaciones, pero la naturaleza del campo cambió muy deprisa poco después de su publicación con la revolución chomskiana en lingüística y el giro cognitivo en psicología. Estos dos cambios no se produjeron inconexamente: la contribución positiva de Chomsky, *Syntactic Structures (Estructuras sintácticas)*, tuvo menor influencia que su reseña negativa *(Language,* 1959) del libro *Verbal behavior (Comportamiento verbal)* de B. F. Skinner.

Frente a la visión empirista-conductista de la comprensión y producción lingüísticas, para la que el lenguaje no es sino la exhibición de una forma más compleja de comportamiento, Chomsky defendió la postura abiertamente racionalista de que la capacidad de aprender y usar un lenguaje es innata y privativa de los humanos. Destacó el aspecto creativo del lenguaje, que casi todas las oraciones que oímos o producimos son nuevas. Una de sus premisas era la supuesta infinidad de las oraciones de los lenguajes naturales, pero puede darse un argumento menos controvertible: hay decenas de millones de oraciones de cinco palabras en inglés y los hablantes las entienden fácilmente aunque nunca las hayan oído antes. Los trabajos de Chomsky auguraban la posibilidad de desvelar una característica muy especial de la mente humana. Pero esa promesa iba matizada por la apostilla de que la teoría lingüística sólo describe la competencia del hablante ideal. Muchos psicolingüistas dedicaron innumerables horas en las décadas de 1960 y 1970 a seguir el rastro de la competencia subyacente en las desordenadas actuaciones de los hablantes reales.

Chomsky ha revisado frecuentemente sus teorías sintácticas y semánticas de forma significativa y se están considerando muchos modelos alternativos, aunque hay textos que siguen definiendo el campo en términos de las teorías de Chomsky. Con la evolución de la psicología y la lingüística en las últimas décadas, el término «psicolingüística» se usa con menos frecuencia. Lo que antes era una investigación interdisciplinar en los márgenes de esas disciplinas es ahora parte de la corriente principal de la lingüística cognitiva, la psicología del lenguaje y la omnívora ciencia cognitiva. La contribución más perdurable de la revolución chomskiana es el enfoque metodológico de la búsqueda de estructuras ocultas que expliquen las regularidades complejas.

Se han establecido pocas conclusiones claras de importancia filosófica. Por ejemplo, varias décadas de investigación animal han mostrado que otras especies pueden usar sistemas de señales con algunas características del lenguaje humano, pero hay una viva controversia acerca de la extensión de esas competencias y de cuál sea la importancia de esas características para el lenguaje. Un desarrollo importante ha sido el descubrimiento de que la identificación de un sonido por un hablante con un fonema particular, o de un patrón visual con una letra determinada, no depende únicamente de los rasgos físicos del patrón, sino también de los patrones adyacentes. Patrones físicamente idénticos pueden ser oídos como «d» en un contexto y como «t» en otro. Un área normal de investigación es la medida en que esa contextualidad sea importante en otros dominios, como la sintaxis y la semántica. También se acepta que por lo menos algunas de las capacidades lingüísticas humanas, sobre todo las que comportan la lectura y la percepción del habla, están relativamente aisladas de otros procesos cognitivos. Sigue desarrollándose una investigación potencialmente valiosa en la adquisición del lenguaje, la búsqueda de universales y los intentos experimentales de determinar la «realidad psicológica» de los constructos teóricos de la lingüística.

Véase también CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, GRAMÁTICA.

REG

PSICOLOGÍA ANALÍTICA, véase **JUNG.**

PSICOLOGÍA COGNITIVA, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

PSICOLOGÍA DE LAS FACULTADES, punto de vista según el cual la mente está formada por un conjunto de departamentos responsables de las distintas funciones psicológicas. La doctrina de la localización de las funciones aparece íntimamente ligada a la psicología de las facultades al sostener que cada una de éstas tiene una localización concreta en el cerebro. La psicología de las facultades se opone a las teorías de la mente que ven en ésta una unidad con una única función (por ejemplo, las propias de Descartes o el asociacionismo) o que la consideran como una unidad con distintas capacidades (por ejemplo, Ockham) y se oponen, en consecuencia, a la teoría distribucionista general del cerebro o de la acción masiva. La psicología de las facultades se inicia con Aristóteles, quien divide el alma humana en cinco *sentidos especiales*, tres *sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria)* y en una mente *activa* y otra *pasiva*. Durante la Edad Media (por ejemplo, con santo Tomás de Aquino) los tres sentidos internos aristotélicos se subdividen creando listas más elaboradas de entre cinco y siete *talentos internos*. Los filósofos-médicos árabes, como Avicena, integraron la psicología de las facultades con

la medicina de Galeno proponiendo localizaciones cerebrales para esas facultades.

Durante el siglo XVIII tienen lugar dos desarrollos importantes en la psicología de las facultades. En primer lugar, un grupo de filósofos escoceses liderado por Reid desarrolló una versión de esta teoría opuesta a las psicologías empiristas y asociacionistas de Locke y Hume. Vinieron a sostener que los seres humanos hemos sido dotados por Dios con una serie de facultades que hacen posible el conocimiento del mundo y la moral. Este sistema llegó a ejercer una considerable influencia en los Estados Unidos, donde fue ampliamente impartido como una disciplina moral ligada a la formación de la personalidad. Durante el siglo XIX, esta «vieja psicología» entró en conflicto con la «nueva psicología» experimental. En segundo lugar, y aun a riesgo de ser calificado de charlatán, Franz Joseph Gall (1758-1828) planteó los fundamentos de la moderna neuropsicología a través de sus trabajos sobre la localización de las funciones mentales. Gall rechazó las versiones existentes de la psicología de las facultades por su carácter filosófico, contrario a los hechos de la biología, y como algo incapaz de dar cuenta de la conducta cotidiana. Gall propuso una lista biológica y conductual innovadora de facultades y localizaciones cerebrales basada en la anatomía comparativa, en el estudio de la conducta y en la medida del cráneo humano. En la actualidad, la psicología de las facultades pervive a través de ciertos rasgos apreciables en las teorías de la personalidad, en la teoría de Fodor, que sostiene que las funciones mentales se ven implementadas por órganos neurológicamente «encapsulados», y en las teorías localizacionistas del cerebro.

Véase también ARISTÓTELES, FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA.

THL

PSICOLOGÍA DEL ACTO-OBJETO, teoría psicológica conocida también como psicología del acto-contenido-objeto. Se caracteriza por identificar en cada estado psicológico un estado mental, un contenido fenomenológico experimentado tal como puede ser una imagen mental o la descripción de una propiedad, así como un objeto buscado al cual se refiere el acto mental o hacia el cual se dirige en virtud de su contenido. La distinción entre el acto, el contenido y el objeto del pensamiento tiene su origen en la obra de Alois Höfler titulada *Logik* (1890), la cual fue escrita en colaboración con Meinong. Sin embargo, esta teoría ha sido normalmente asociada a la obra de Kazimierz Twardowski titulada *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* (*Sobre el contenido y el objeto de las representaciones*, 1894), al margen del propio reconocimiento que Twardowski hace de su deuda con Höfler.

Esta doctrina psicológica surge como una reacción contra la tesis de la intencionalidad inmanente de Franz Brentano y su muy influyente *Psichologie von empirishen Standpunkt* (*La psicología desde un punto vista empírico*, 1874), obra en la cual se sostiene que la intencionalidad constituye «el rasgo definitorio de lo mental», en contraste con los fenómenos puramente físicos. Brentano exige que los objetos pretendidos pertenezcan ya de forma inmanente a los actos mentales que los buscan –compromiso psicológico que sitúa a Brentano ante los cargos de idealismo psicológico y de psicologismo–. Los seguidores de Brentano, que aceptan la intencionalidad del pensamiento resistiéndose, no obstante, a aceptar lo que consideran como un idealismo o psicologismo eliminables, responden distinguiendo el contenido fenomenológico inmanente al acto en un estado mental de lo que es su objeto trascendente pretendido o buscado. Sostienen así que Brentano había confundido sin necesidad y de forma inadecuada el contenido mental con los objetos exteriores del pensamiento.

Twardowski va más allá al sostener que el contenido y el objeto nunca pueden ser idénticos, exclusión que se severamente desafiada por Husserl en su *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*, 1913, 1922), así como por otros muchos pensadores dentro de la tradición fenomenológica. Todos ellos reconocen la posibilidad de que un pensamiento autorreflexivo pueda versar en ocasiones acerca de su propio contenido como el propio objeto que se pretende, y en el cual el contenido y el objeto resultan indistinguibles. La psicología del acto-objeto sigue siendo de interés para la filosofía contemporánea debido a su relación con ciertos proyectos vigentes dentro de la fenomenología, así como por el retorno del interés por el estudio del concepto de intencionalidad y de los *qualia* en filosofía de la mente, en la psicología cognitiva y la *Gegenstandstheorie*. También debe este interés a la preocupación por la teoría de los objetos existentes y no existentes en lógica filosófica y en semántica.

Véase también BRENTANO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, HUSSERL, INTENCIONALIDAD, LÓGICA POLACA, MEINONG, *QUALIA*.

DJ

PSICOLOGÍA EVOLUTIVA, dominio de la psicología que explica la conducta humana y la estrutura cultural por medio de la biología evolutiva y la psicología cognitiva para descubrir, catalogar y analizar los mecanismos de la mente. La mente humana posee supuestamente muchos mecanismos (módulos) especializados que resultan ser innatos y cuyo desarrollo requiere unos datos mínimos. Sus operaciones son sensibles al contexto y resultan la mayoría automáticas e independientes, al tiempo que forman parte de las habilidades generales de la inteligencia.

Existen, no obstante, desacuerdos acerca de la independencia funcional y del carácter innato de cada uno de estos módulos. Algunos psicólogos evolutivos comparan la mente –con sus módulos especializados– a una de esas navajas multiusos, como las del ejército suizo. Hay diferentes módulos que se ocupan de controlar la conducta de los actos cognitivos relacionados con el lenguaje, la sociabilidad, el reconocimiento de los rostros, etcétera.

Los psicólogos evolutivos ponen su énfasis en el hecho de que los actos de la mente reflejan la influencia de la evolución biológica. Estos módulos, así como los patrones de conducta asociados, asumieron su forma durante el Pleistoceno. Desde una perspectiva evolutiva, se tiende a identificar los problemas de adaptación y las características del entorno del Pleistoceno como factores determinantes de las soluciones evolutivas posibles. Los problemas de adaptación tienen, con frecuencia, una dimensión cognitiva. Por ejemplo, el imperativo evolutivo consistente en ayudar a los miembros del mismo clan supone la habilidad de detectar a los individuos que son del mismo clan. Los psicólogos evolutivos proponen distintos modelos para dar satisfacción a tales demandas cognitivas. Los modelos más plausibles son aquellos que pueden producir conductas adaptativas evitando las no adaptativas –por ejemplo, aquellas que producen demasiados errores a la hora de identificar a los miembros del mismo clan–. La evidencia que pueden aportar la psicología empírica y las observaciones hechas por las ciencias sociales pueden prestar apoyo a la satisfacción de este tipo de objetivos.

Estos módulos han cambiado relativamente poco. Los humanos modernos comparten con los cazadores-recolectores primitivos su equipo cognitivo, con independencia del rápido cambio cultural que aquél produce. El ritmo al que tiene lugar ese cambio supera la capacidad de la evolución biológica para mantenerse activa. La psicología evolutiva sostiene, por tanto, que: *a)* al contrario de lo que defiende la sociobiología, la cual apela directamente a la evolución de las especies, no es posible dar una explicación exclusivamente evolutiva de la conducta humana; *b)* en oposición a las teorías de la evolución cultural, las cuales hacen referencia analógica a la evolución biológica, es al menos posible que ninguna de las estructuras sociales sea adaptativa, y, finalmente *c),* y en contra esta vez de los científicos sociales, los cuales apelan a algún tipo de concepción general del aprendizaje o de la socialización para explicar la transmisión cultural, los mecanismos psicológicos especializados contribuyen substancialmente a ese proceso.

Véase también **BIOLOGÍA SOCIAL, CIENCIA COGNITIVA, DARWINISMO, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, MODULARIDAD.**

RNMC

PSICOLOGÍA FILOSÓFICA, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

PSICOLOGÍA MORAL, 1) subárea de la psicología que reconstruye el desarrollo en el tiempo del razonamiento y las opiniones morales en las vidas de los individuos (esta subdisciplina incluye los trabajos de Jean Piaget, Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan); 2) parte de la filosofía en la que se superponen la filosofía de la mente y la ética, y que se ocupa de las cuestiones psicológicas pertinentes para la moral. Hay diversas cuestiones psicológicas pertinentes para la ética y cada una de ellas puede ser pertinente de más de una manera. Distintas teorías éticas implican distintos tipos de conexiones. Así, la psicología moral incluye trabajos de muchos y diversos tipos. No obstante, son evidentes algunos núcleos de interés.

Algunos elementos de la psicología moral consideran que las cuestiones psicólogicas son relevantes para las cuestiones metaéticas; es decir, para cuestiones sobre la naturaleza general de la verdad, el juicio y el conocimiento morales. Las distintas teorías metaéticas invocan de maneras distintas los fenómenos mentales: el no cognitivismo mantiene que las oraciones que expresan juicios morales no funcionan informando de verdades o falsedades, sino más bien expresando determinadas emociones o prescribiendo determinadas acciones. Por tanto, algunas formas de no cognitivismo implican que la comprensión de determinados tipos de emociones, o de actividades especiales, como prescribir, que pueden comportar elementos psicológicos específicos, es crucial para la plena comprensión del significado de las oraciones éticas. Algunas formas de cognitivismo, la tesis de que las oraciones (declarativas) morales expresan verdades o falsedades, implican que los hechos morales consisten en hechos psicológicos, que, por ejemplo, los juicios morales consisten en la expresión de actitudes psicológicas positivas de algún tipo hacia el objeto de esos juicios. Una comprensión de fenómenos psicológicos como el sentimiento es crucial según algunas variantes del *proyectivismo,* que mantiene que las supuestas propiedades morales de las cosas no son sino proyecciones confundentes de nuestros sentimientos en los objetos de esos sentimientos. Algunas teorías tradicionales del sentido moral y algunas formas tradicionales de intuicionismo han defendido que hay facultades psicológicas especiales que son cruciales para nuestro acceso epistémico a la verdad moral.

Determinadas concepciones de la ética normativa, sobre el *status* moral de los actos, las personas y otros objetos de evaluación normativa, también sugieren que una comprensión de determinadas cuestiones psicológicas es crucial para la ética. Las

acciones, las intenciones y el carácter son algunos de los objetos de evaluación de la ética normativa, y su adecuada comprensión comporta distintas cuestiones de filosofía de la mente. Hay también teóricos normativos que mantienen que hay una estrecha conexión entre el placer, la felicidad o la satisfacción de deseos y el bien de una persona, y de esas cosas se ocupa también la filosofía de la mente. Además, muchas veces se mantiene que la corrección de las acciones está estrechamente conectada con los motivos, creencias y demás fenómenos psicológicos que están detrás de esas acciones.

Otras preocupaciones filosóficas tradicionales vinculan cuestiones éticas y psicológicas: la naturaleza de los patrones en el desarrollo a largo plazo de las opiniones y razonamientos morales en los individuos, la forma apropiada de educación y castigo morales, las conexiones entre obligación y motivación (es decir, entre razones morales y causas psicológicas) y la noción de libre albedrío y su relación con la responsabilidad y autonomía morales. Algunos trabajos de filosofía de la mente sugieren que los fenómenos morales, o al menos los fenómenos normativos de un tipo determinado, desempeñan un papel crucial en el nacimiento o constitución de los fenómenos psicológicos de distintos tipos, pero el interés tradicional de la psicología moral ha sido la articulación de un tipo de filosofía de la mente que resultase útil para la ética.

Véase también ***AKRASIA*****, AUTOENGAÑO, ÉTICA, RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

JRM

PSICOLOGÍA POPULAR, en cierto sentido, red putativa de principios constitutivos de una teoría del sentido común, que supuestamente subyace a las explicaciones más habituales de la conducta humana. Esta teoría atribuye un papel central a estados mentales tales como la creencia, el deseo y la intención. Tómese un ejemplo de una explicación psicológica frecuente de sentido común: María fue al refrigerador porque deseaba una cerveza y pensó que allí había una. Al igual que muchas explicaciones de este tipo, ésta hace referencia a las llamadas actitudes proposicionales –un estado mental, expresado mediante un verbo («pensó») más una proposición de relativo, cuyo contenido es proposicional–. También hace referencia a un estado mental, expresado esta vez por el verbo («desear») más una oración subordinada, cuyo contenido intencional *no* parece ser proposicional.

En otro sentido, conectado con el anterior, la psicología popular está formada por una red de usos sociales que incluyen cosas como atribuir tales estados mentales a otras personas y a nosotros mismos y proponer explicaciones de la conducta humana referidas a esos estados. Estos dos sentidos tienen que ser diferenciados porque algunos filósofos que reconocen la existencia de psicología popular en el segundo de estos sentidos sostienen, no obstante, que las explicaciones psicológicas de sentido común no hacen uso de generalizaciones empíricas y que, por tanto, no hay algo así como una *teoría* para la psicología popular. De aquí en adelante, «PP» se utilizará para abreviar «psicología popular» en el primero de los sentidos, reservando el término original para el segundo de los sentidos.

El eliminacionismo en filosofía de la mente viene a afirmar que PP es una teoría empírica que, por tanto, está sujeta a una potencial falsación científica, y que una ciencia más madura llegará muy posiblemente a establecer que PP es tan radicalmente falsa como para poderse afirmar que los seres humanos simplemente no experimentamos estados mentales como los que se asocian a las creencias, deseos e intenciones. Un tipo de argumento eliminacionista es el que establece en primer lugar unos ciertos requisitos metodológicos que habrían de darse para que PP resultara cierta dentro de una ciencia madura (por ejemplo, siendo reducible a la neurociencia o siendo absorbida por la ciencia cognitiva), para mostrar a continuación que es improbable que tales requisitos se cumplan. Otro tipo de argumento es aquel que sostiene que PP sí que incorpora ciertos compromisos empíricos fuertes (por ejemplo, con representaciones mentales dotadas de una estructura sintáctica afín a la del lenguaje) para afirmar a continuación que tales supuestos empíricos son muy posiblemente falsos.

Una de las versiones más influyentes de la corriente realista en la psicología popular coincide ampliamente con el eliminacionismo acerca de aquello que se precisa para reivindicar la psicología popular, pero considera, por el contrario, que la ciencia oficial está próxima a suministrar tal justificación. Los realistas partidarios de esta corriente sulen argumentar, por ejemplo, que la ciencia cognitiva está muy próxima a incorporar PP y a tratar la creencias, los deseos y otras actitudes proposicionales como estados con una estructura sintáctica de tipo lingüístico. Otras versiones del realismo en psicología popular llevan la contraria, de un modo u otro *a)* a las afirmaciones eliminacionistas acerca de los compromisos empíricos de la PP, o *b)* a los requisitos eliminacionistas acerca del modo en que PP debe combinarse con la ciencia oficial para conseguir su verificación. En relación a (i), por ejemplo, algunos filósofos han mantenido que PP *per se* no está comprometida con la existencia de representaciones mentales de tipo linguístico. Si la ciencia cognitiva no llega a proponer una especie de «lenguaje del pensamiento», afirman éstos, ello no mostrará necesariamente que PP sea radical-

mente falsa; lo que conseguirá mostrar, más bien, es que las actitudes proposicionales actuarán de algún otro modo distinto al de las estructuras representacionales de tipo lingüístico.

En relación a *b),* algunos filósofos sotienen que PP puede ser básicamente verdadera sin tener que conectarse íntimamente a las teorías científicas oficiales, tal y como los eliminacionistas exigen. Por ejemplo, la demanda de que las ciencias especiales sean reductibles a las ciencias naturales de tipo fundamental suele ser ampliamente considerada como un requisito excesivamente estricto en relación a la compatibilidad interteórica. Tal vez, y del mismo modo, PP podría ser cierta sin ser por ello fácilmente reducible a los principios de la neurociencia. La demanda de que PP sea directamente absorbida por la ciencia cognitiva empírica se considera también un requisito demasiado estricto, ya sea como criterio para la verdad de PP, para la corrección de su ontología acerca de las creencias, deseos o cualesquiera otras actitudes proposicionales, o para la legitimación de explicaciones de la conducta basadas en PP. Es posible que PP sea ya una teoría verdadera incluso si no está destinada a formar parte de la ciencia. Aunque las categorías ontológicas no sean del tipo de las de las ciencias naturales, es posible, no obstante, que sus generalizaciones sean como, por ejemplo, aquellas que hacen referencia a las prendas de vestir. Nadie duda de la existencia de enunciados generales acerca de los sombreros, los abrigos o las bufandas. Nadie pone en duda la verdad o la función explicativa de un enunciado como «Los abrigos hechos de un material consistente tienden a mantener caliente el cuerpo cuando hace frío», y ello pese a que este tipo de generalizaciones no sean leyes de ninguna ciencia.

Aún hay otro tratamiento de la psicología popular, aferrada en ocasiones al realismo acerca de las creencias y los deseos (aunque a veces asociado también al instrumentalismo), que mantiene que la psicología popular no hace uso de generalizaciones empíricas y que, por tanto, no puede ser considerada como una *teoría* en absoluto. Una variante dentro de esta aproximación al problema niega que la psicología popular haga uso de *cualesquiera* generalizaciones, empíricas o de otro tipo. Otra variente admite la existencia de generalizaciones dentro de la psicología popular, pero niega que sean empíricas. En su lugar las considera como verdades analíticas o como normas de racionalidad, o quizá como ambas cosas a la vez. Los partidarios de la tesis según la cual la psicología popular no constituye teoría alguna suelen verla formando parte de una empresa hermenéutica o interpretativa. También suelen considerar que la atribución de actitudes proposicionales, así como su enunciación, y la búsqueda de explicaciones en términos de psicología popular es una cuestión ligada a la proyección de uno mismo en la situación de la otra persona y a la sensación de una especie de comprensión empática, o *Verstehen,* de las acciones de esa persona y de los motivos que hay tras ellas. Una interpretación más reciente, trufada por la alta tecnología, de esta tesis es aquella según la cual el intérprete «ejecuta una simulación cognitiva» de la persona cuyas acciones han de ser explicadas.

Los filósofos que han defendido la corriente realista dentro de la psicología popular, en cualquiera de las variantes que ya han sido expuestas, también suelen emplear argumentos basados en la naturaleza autorrefutadora del eliminacionismo. Uno de estos argumentos toma como punto de partida la idea de que la noción de acción pertenece ya a la psicología popular –que un suceso conductual cuenta como una acción sólo si es causado por actitudes proposicionales que lo racionalizan (bajo alguna descripción aceptable de los hechos)–. Si esto es así, y si los seres humanos nunca experimentamos realmente actitudes proposicionales, entonces tampoco *actuamos* nunca. En particular, nunca *afirmamos* nada o *argumentamos* a favor de algo, ya que afirmar o argumentar son tipos de acción. De este modo, si el eliminacionismo es verdadero, concluye el argumento, los eliminacionistas no pueden tampoco afirmar su posición o argumentar a su favor –en caso contrario se incurriría en una instancia intolerable de la falacia pragmática–. Los eliminacionistas suelen reaccionar a tales argumentos con una sorprendente ecuanimidad. Una respuesta típica es que aunque nuestro actual concepto de acción puede pertenecer él mismo a la psicología popular, nada impide la posibilidad de un concepto que siga a éste, desprovisto de cualquier compromiso con creencias o deseos, y que herede, no obstante, la función del actual concepto de acción.

Véase también CIENCIA COGNITIVA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, REDUCCIÓN.

TEH

PSICOLOGÍA RACIONAL, estudio a priori de la mente. Fue un importante componente de la psicología de los siglos XVIII y XIX, cuyos practicantes la oponían a la psicología empírica, enraizada en la experiencia contingente. El término «psicología racional» también puede designar a una mente, o forma de mente, dotada de la propiedad de la racionalidad. La filosofía usual de la mente incluye una extensa discusión de psicologías racionales, aunque la noción parece ambigua. Por otra parte, está la racionalidad como inteligibilidad. Es la coherencia mínima, por ejemplo, de los deseos e inferencias, que debe poseer una mente para ser una mente. Por ejemplo, Donald Davidson, varios funcionalistas y algunos teóricos de la decisión creen que hay principios de la racionalidad

de este tipo que restringen la atribución adecuada de creencias y deseos a las personas, de manera que una mente ha de satisfacer esos requisitos si ha de tener creencias y deseos. En el otro extremo está la racionalidad entendida como justificación. La psicología de una persona tiene esa propiedad, si se conforma a las exigencias de la razón, como, por ejemplo, que las inferencias y deseos de una persona se sustenten en razones apropiadas dado su propio peso y, así, que estén justificadas. La racionalidad como justificación es una propiedad normativa, de la que parecen carecer algunas mentes. Pero a pesar de las aparentes diferencias entre estos dos tipos de racionalidad, hay importantes trabajos de filosofía de la mente que implican que estos dos sentidos coinciden, o por lo menos que están significativamente entrelazados, de forma que hay cosas muy semejantes a principios normativos que limitan lo que son nuestras psicologías.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE.

JRM

PSICOTERAPIA COGNITIVA, expresión introducida por Richard B. Brandt en *A Theory of the Good and the Right* (1979) para referirse al proceso de evaluación y ajuste de los deseos, aversiones y placeres (y por tanto, de las «actitudes»). Este proceso es central para el análisis que hace Brandt de la racionalidad y, en definitiva, para su concepción de la justificación de la moral.

La psicoterapia cognitiva consiste en la crítica que el agente hace de sus propias actitudes cuando se le presenta repetidas veces, de un modo idealmente vívido y en las ocasiones apropiadas, toda la información relevante disponible. Brandt caracteriza el *definiens* clave del siguiente modo: *a)* la *información disponible* consiste en «las proposiciones aceptadas por la ciencia contemporánea del agente, junto con todas aquellas proposiciones acerca de los hechos que se justifican a partir de evidencia públicamente accesible (incluyendo los testimonios de otros acerca de ellos mismos), a lo que se unen, además, los principios de la lógica»; *b)* la información es *relevante* cuando sucede que si el agente reflexionase repetidamente acerca de ella, «ésta introduciría alguna diferencia», esto es, afectaría a su actitud, y el efecto sería una función de su contenido, no un resultado accidental; *c)* la información relevante es presentada en un modo *idealmente vívido* cuando el agente se sitúa ante ella con la máxima claridad y detalle y sin duda ni vacilación acerca de su verdad; y *d) repetidamente* y en *ocasiones apropiadas,* se refiere, respectivamente, a la frecuencia y a las ocasiones en las que la información adquiriría su máximo impacto sobre la actitud. Supongamos que el deseo de María de fumar se anulase atrayendo su atención, siempre que se dispone a fumar, sobre ciertas creencias justificadas que afirman que fumar es dañino para su salud y que provoca cáncer de pulmón. El deseo de María habría sido reemplazado en ese caso mediante psicoterapia cognitiva.

De acuerdo con Brandt, una actitud es racional cuando hubiera podido superarse, o hubiera podido ser inducida, mediante psicoterapia cognitiva, siendo irracional de otro modo. Las actitudes racionales, entendidas en este sentido, suministran una base para las normas morales. De forma muy general, se podría decir que las normas morales correctas son aquellas normas pertenecientes a aquel código moral por el que las personas optarían si *a)* estuvieran motivadas por actitudes que superan el proceso de psicoterapia cognitiva y *b)* llegado el momento de elegir un determinado código moral, están seguros y atentos a toda la información que es relevante a la hora de optar por un código moral (que será el de aquella sociedad en la que van a vivir por el resto de sus días). De este modo, Brandt se orienta hacia una justificación de las normas morales libre de valores –una que evita el problema de otras teorías, como, por ejemplo, aquellas que apelan a las intuiciones.

Véase también ÉTICA, INSTRUMENTALISMO, INTUICIÓN, RACIONALIDAD.

YY

PUFENDORF, SAMUEL (1632-1694), historiador y teórico de la ley natural alemán. En Pufendord influyeron Grocio y Hobbes. Describió a la gente como discutidora y pendenciera aunque necesitada de la mutua ayuda y compañía. La ley natural muestra cómo pueden convivir las personas al tiempo que persiguen sus proyectos en conflicto. Para minimizar las disputas religiosas sobre la moral, Pufendorf buscó un modo de derivar las leyes de la naturaleza a partir únicamente de los hechos observables. Sin embargo, pensó que la actividad divina es esencial para la moral.

Empezó su magno tratado latino *De la ley de la naturaleza y las naciones* (1672) con una descripción voluntarista de la creación divina de la esencia de la humanidad: dado que tenemos la naturaleza que Dios nos ha dado, ciertas leyes tienen que valer para nosotros, aunque sólo la voluntad de Dios determinó nuestra naturaleza. Por consiguiente, nuestra naturaleza indica lo que Dios quiere de nosotros. Por tanto, los hechos observables sobre nosotros mismos muestran lo que Dios nos manda obedecer. Como es tan obvio que necesitamos la mutua asistencia, la primera ley es incrementar nuestra sociabilidad, es decir, nuestra disposición a vivir juntos. Las restantes leyes señalan actos dirigidos a la consecución de ese fin.

En el curso de la exposición de las leyes que consideraba importantes para el desarrollo de la vida social hasta alcanzar el alto nivel cultural al que apunta nuestra compleja naturaleza, Pufendorf

analizó los principales puntos que debe cubrir un sistema legal completo. Presentó los rudimentos de las leyes del matrimonio, la propiedad, la herencia, el contrato y las relaciones internacionales tanto en la paz como en la guerra. También desarrolló la teoría grociana de los derechos personales, afirmando por primera vez que los derechos son inanes a menos que a cada derecho le correspondan deberes que obliguen a los demás. Tomando como concepto fundamental el de obligación, desarrolló una importante distinción entre deberes y derechos perfectos e imperfectos. Al desarrollar una teoría de la propiedad sugirió el primer esbozo de una sociología histórica de la riqueza que después desarrollaría Adam Smith. Las obras de Pufendorf sobre la ley natural se convirtieron en libros de texto en toda Europa durante un siglo y fueron mucho más leídas que cualquier otro tratamiento del tema.

Véase también **DEBER, GROCIO, HOBBES, LEY NATURAL.**

JBS

PUNTO DE VISTA MORAL, véase **ÉTICA.**

PŪRVA MĪMĀMSĀ, véase ***MĪMĀMSĀ.***

PUTNAM, HILARY (n. 1926), filósofo estadounidense; ha hecho significativas aportaciones a las filosofías del lenguaje, de la ciencia y de la mente, y a la lógica matemática y la metafísica. Completó su doctorado en Filosofía en 1951 en la Universidad de California (Los Ángeles) y ha enseñado en Northwestern, Princeton, MIT y Harvard. A finales de la década de 1950 contribuyó (con Martin Davis y Julia Robinson) a demostrar la insolubilidad del décimo problema de Hilbert (demostración que completó Yuri Matijasevich en 1970). Rechaza tanto el platonismo como el convencionalismo en matemáticas, por lo que ha explorado los conceptos de verdad matemática y necesidad lógica bajo el supuesto de que la lógica no es completamente inmune a la revisión empírica –por ejemplo, la mecánica cuántica podría exigir el rechazo de la lógica clásica.

En las décadas de 1950 y 1960 propuso el funcionalismo, una original teoría de la mente en la que los seres humanos son concebidos como máquinas de Turing (ordenadores) y los estados mentales son estados funcionales (o computacionales). Aunque su teoría es presupuesta por una buena parte de la investigación contemporánea en ciencia cognitiva, el propio Putnam (en *Representation and Reality* [*Representación y realidad*], 1988) la abandonó, alegando que la intencionalidad genuina no puede reducirse a estados computacionales porque el contenido de la creencia *a)* está determinado por hechos externos a los individuos y *b)* sólo puede de indidualizarse interpretando nuestro sistema de creencias como un todo (holismo semántico).

La crítica de Putnam del funcionalismo se apoya en la «nueva teoría de la referencia» –llamada a veces teoría «causal» o «directa»– que él y Kripke (independientemente) desarrollaron a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 y que hoy suscriben muchos filósofos y científicos. En «The Meaning of Meaning» (1975) Putnam mantiene que la referencia de términos de género natural como «agua» está determinada por hechos sobre el mundo –la estructura microfísica del agua (H_2O) y las prácticas lingüísticas de los hablantes– y no por los estados mentales internos de los hablantes.

Al principio de su carrera Putnam defendió el realismo científico, rechazando el convencionalismo y alegando que sin un compromiso realista con las entidades teóricas (por ejemplo, los electrones) el éxito de la ciencia sería un «milagro». Es célebre su abandono en 1976 del realismo metafísico en favor de un «realismo interno», que desecha el compromiso con los objetos independientes de la mente y relativiza la ontología a los esquemas conceptuales. Con una serie de argumentos modelo-teoréticos, Putnam pone en cuestión la asunción del realismo metafísico de que una teoría epistémicamente ideal pueda ser falsa, aduciendo que exige una implausible teoría «mágica» de la referencia. Con el mismo propósito, intenta demostrar que no somos «cerebros en un balde» y que el escepticismo radical es incoherente *(Reason, truth and History,* 1981). En fecha más reciente, ha insistido en la relatividad conceptual de su ataque al compromiso del realismo metafísico con «una única teoría verdadera» y, en sus Conferencias Dewey (1994) ha defendido el realismo perceptual directo, mostrando su lealtad al «realismo» cotidiano.

Hay un creciente reconocimiento de la unidad subyacente de la obra de Putnam que contribuye a corregir su reputación de «volubilidad intelectual». Ha intentado consecuentemente hacer justicia tanto al «mundo real» del sentido común y la ciencia como a las formas distintivamente humanas de representar ese mundo. A finales de la década de 1990 ha ido dirigiendo progresivamente sus energías a nuestra «imagen moral del mundo». Liderando un renacimiento del pragmatismo norteamericano, ha atacado la dicotomía hecho-valor, articulando una concepción moral que se opone al relativismo y también al autoritarismo. La influencia de Putnam se extiende hoy más allá de los filósofos y los científicos, llegando a los críticos literarios, los lingüistas cognitivos y los teólogos.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, FUNCIONALISMO, SIGNIFICADO, TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.**

DLA

Q

QUALE, véase ***QUALIA***.

QUALIA (singular: *quale),* propiedades de los estados mentales o eventos, en concreto, de las sensaciones y los estados perceptuales, que determinan «cómo es» tenerlas o estar en ellos. A veces se usan «propiedades fenomenales» y «caracteres cualitativos» con el mismo significado. Se dice que la diferencia sentida entre el dolor y la comezón radica en diferencias en su «carácter cualitativo», es decir, en sus *qualia*. Para quienes aceptan una concepción de «objeto-acto» de la experiencia perceptual, los *qualia* incluyen propiedades como la «rojez fenomenal» y la «redondez fenomenal», entendidas como propiedades de los datos sensoriales, «objetos fenomenales» o porciones del campo visual. Pero quienes rechazan esa concepción no rechazan por ello los *qualia*; un partidario del análisis adverbial de la experiencia perceptual puede mantener que la experiencia de «sentir rojamente» lo es en virtud, en parte, de los *qualia* que tiene, negando al mismo tiempo que haya sentido alguno en el que la propia experiencia sea roja. Los *qualia* se conciben como características no intencionales, es decir, no representacionales, de los estados que los poseen. Así, en el caso de la «inversión del espectro», en el que las experiencias del verde de una persona son «cualitativamente» idénticas a las experiencias del rojo de otra, y viceversa, las experiencias visuales que ambos tienen cuando ven un tomate maduro coincidirían en sus características intencionales (ambas lo serían *de* una superficie roja, redondeada y abultada), aunque diferirían por sus *qualia*.

Los críticos de las descripciones fisicalista y funcionalista de la mente argumentan a partir de la posibilidad de la inversión del espectro y otras formas de «inversión de *qualia*», y de hechos como que ninguna descripción física o funcional nos diga «cómo es» oler café, que esas descripciones no pueden dar cuenta de los *qualia*. Los defensores de esas descripciones están divididos entre quienes afirman que sus descripciones pueden dar cuenta de los *qualia* y quienes afirman que los *qualia* son un mito filosófico y por ello no hay nada de lo que dar cuenta.

Véase también **CUALIDADES, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

SSHO

QUALIA AUSENTES, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, FUNCIONALISMO.**

QUALIA SENSIBLES, véase ***QUALIA***.

QUATERNIO TERMINORUM, véase **SILOGISMO.**

QUIDDITAS, véase **AVICENA, ESENCIALISMO.**

QUINE, W(ILLARD) V(AN) O(RMAN) (1908-2000), filósofo y lógico norteamericano, conocido por su rechazo de la distinción analítico-sintético y por su defensa del extensionalismo, el naturalismo, el fisicalismo, el empirismo y el holismo. Quine se doctoró en filosofía en Harvard en 1932. Después de dos años de becas posdoctorales, se incorporó a la Facultad de Filosofía de Harvard en 1936, permaneciendo en ella hasta su jubilación en 1978.

Durante seis décadas Quine ha publicado decenas de artículos y más de veinte libros. Sus escritos tocan varias áreas, como la lógica, la filosofía de la lógica, la teoría de conjuntos, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la filosofía de la ciencia, la metafísica, la epistemología y la ética. Entre sus artículos y libros más influyentes están «New Foundations for Mathematical Logic» (1936), «Two Dogmas of Empiricism» (1951), «Epistemology Naturalized» (1969) y *Word and Object* (1960). En «New Foundations» desarrolla una teoría de conjuntos que evita la paradoja de Russell sin recurrir a la teoría de tipos de Russell. Por el contrario, siguiendo a Ernst Zermelo, Quine rechaza la presunción de que toda condición de pertenencia determina un conjunto. El sistema de «New Foundations» sigue siendo muy debatido por los matemáticos.

«Two Dogmas» se aplica a rebatir lo que ve como dos dogmas del empirismo. El primero es la distinción analítico-sintético; el segundo es una forma débil de reduccionismo que postula que asociado con cada enunciado sintético hay un conjunto único de experiencias confirmadoras y un conjunto único de experiencias infirmadoras. Contra el primer dogma arguye Quine que ninguno de los intentos entonces existentes de caracterizar la analiticidad (por ejemplo, «Un enunciado es analítico si y sólo si es verdadero meramente en virtud de su significado») alcanza una claridad suficiente y que cualquier caracterización de esa índole está

abocada al fracaso. Contra el segundo dogma Quine argumenta que una explicación más precisa de la relación entre los enunciados de una teoría y la experiencia es holista y no reduccionista, es decir, sólo como un cuerpo organizado se enfrentan los enunciados de una teoría al tribunal de la experiencia. Quine concluye que los efectos de rechazar esos dos dogmas del empirismo son: 1) la difuminación del supuesto límite entre la metafísica especulativa y la ciencia natural y 2) un giro pragmatista.

En «Epistemology Naturalized» Quine argumenta en favor de la naturalización de la epistemología: la vieja epistemología (filosofía primera) ha fracasado en su intento de fundamentar la ciencia en algo más firme que la ciencia y por ello ha de ser sustituida por una explicación científica del modo en que adquirimos nuestra teoría general del mundo y de por qué funciona tan bien.

En *Word and Object*, el libro más famoso de Quine, defiende: 1) la naturalización de la epistemología, 2) el fisicalismo frente al fenomenalismo y el dualismo mente-cuerpo, y 3) el extensionalismo frente al intensionalismo. También: 4) desarrolla una concepción conductista del significado oracional, 5) teoriza sobre el aprendizaje del lenguaje, 6) especula sobre la ontogénesis de la referencia, 7) explica varias formas de ambigüedad y vaguedad, 8) recomienda medidas para regimentar el lenguaje eliminando la ambigüedad y la vaguedad, y al mismo tiempo hacer perspicuas la lógica y los compromisos ónticos de una teoría («Ser es ser el valor de una variable ligada»), 9) argumenta contra la lógica modal cuantificacional y el esencialismo que presupone, 10) argumenta en favor del realismo platónico en matemáticas, 11) defiende el realismo científico frente al instrumentalismo, 12) desarrolla una concepción del análisis filosófico como explicación, 13) ataca la analiticidad y argumenta en favor del holismo, 14) argumenta en contra de la postulación de las proposiciones, y, 15) argumenta que los significados de las oraciones teóricas son indeterminados y la referencia de los términos inescrutable. Los escritos posteriores de Quine están consagrados principalmente a resumir, aclarar y expandir los temas que se encuentran en *Word and Object.*

Véase también DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO, EMPIRISMO, EPISTEMOLOGÍA NATURALISTA, EXTENSIONALISMO, FISICALISMO, HOLISMO, NATURALISMO.

RFG

QUINQUE VOCES, véase **PREDICABLES.**

R

Rabad, véase **Ibn Daud.**

racionalidad, en su acepción básica, racionalidad es un concepto normativo que los filósofos han intentado generalmente caracterizar de manera que, para cualquier acción, creencia o deseo, si es racional, tendríamos que elegirla. Ninguna caracterización positiva semejante se ha acercado a un consenso universal, porque, muy a menudo, hay varias acciones, creencias o deseos rivales que pueden considerarse racionales. Identificar lo racional con lo racionalmente exigido elimina la categoría de lo racionalmente permitido. La irracionalidad parece ser una categoría normativa más fundamental, porque aunque hay descripciones sustantivas enfrentadas de la irracionalidad, todas ellas concuerdan en que decir de una acción, creencia o deseo que es irracional es afirmar que ha de ser evitada siempre.

Racionalidad es también un concepto descriptivo que se refiere a las capacidades intelectuales, que normalmente comportan la capacidad de usar un lenguaje, que distinguen a las personas de las plantas y de la mayoría de los animales. Se discute si algunos animales no humanos, como los delfines y los chimpancés, son racionales en este sentido.

La *racionalidad teórica* se aplica a las creencias. Una creencia es irracional cuando obviamente choca con lo que uno tendría que saber. Esta caracterización de la creencia irracional coincide con la caracterización psiquiátrica de la ilusión. Es un concepto relativo a la persona, puesto que lo que obviamente choca con lo que una persona tendría que saber no tiene por qué chocar obviamente con lo que otra persona tendría que saber. Según esta concepción, cualquier creencia que no sea irracional es racional. Se han propuesto diversas caracterizaciones positivas de las creencias racionales; por ejemplo: *a)* son las creencias que son evidentes por sí mismas o pueden derivarse de creencias evidentes por sí mismas mediante procedimientos fiables, y *b)* son las creencias que son consistentes con la inmensa mayoría de nuestras creencias. Sin embargo, todas las caracterizaciones positivas se enfrentan a serias objeciones.

La *racionalidad práctica* se aplica a las acciones. Para algunos filósofos coincide con la *razón instrumental;* desde este punto de vista, conocido como *instrumentalismo*, actuar racionalmente no quiere decir sino actuar de un modo que sea máximamente eficiente en la consecución de los propios objetivos. Sin embargo, son muchos los filósofos que advierten que la consecución de un objetivo puede chocar con la consecución de otro, y exigen por tanto que se identifique la acción racional con la que mejor cuadra con la consecución de los propios objetivos sólo cuando se considere que esos objetivos forman un sistema. Otros añaden que todos esos objetivos tienen que ser los que se elegirían si se tuvieran un conocimiento y comprensión completos de lo que supondría su consecución. Según esta última descripción de la acción racional, cada persona elige el sistema de objetivos por sí misma y, amén de la consistencia no hay ningún punto de vista externo para evaluar la racionalidad de ese sistema. Así, para una persona que tenga un determinado sistema de metas sería irracional actuar moralmente. Hay otra descripción de la acción racional que no es en absoluto relativa a las personas. Según esa caracterización, actuar racionalmente es actuar basándose en principios universalizables, de manera que lo que es una razón para alguien debe serlo para cualquiera. Un aspecto de esta caracterización es hacer que sea racionalmente exigible actuar moralmente, convirtiendo así a la acción inmoral en acción irracional.

Sin embargo, si calificar a una acción de irracional es afirmar que cualquiera mantendría que ha de ser evitada siempre, entonces no es irracional actuar inmoralmente en beneficio propio o de nuestros amigos ni actuar moralmente aun en contra del propio sistema de objetivos. Sólo una caracterización negativa de lo racional como lo no irracional, que permite considerar racional actuar moralmente o en concordancia con el propio sistema de objetivos, en la medida en que esos objetivos satisfagan ciertos requisitos mínimos objetivos, parece plausible.

Véase también epistemología, ética, razón práctica, razón teórica.

BG

racionalidad bayesiana, propiedad que un sistema de creencias (o quien las profesa) tiene por «conformarse» el sistema «al cálculo de probabilidades». Los «bayesianos» discrepan en los requisitos de la «racionalidad», pero la mayoría concuerda en los siguientes puntos. (i) Las creencias tienen grados (firmeza). (ii) Esos «grados de creencia» son (teórica o idealmente) *cuantificables*. (iii) Esa cuantificación puede entenderse en términos de

«funciones de crédito», relativas a personas y temporalmente indexadas. Las «funciones de crédito» son funciones de conjuntos apropiados de objetos de creencia (proposiciones u oraciones), cerrados por lo menos para las combinaciones veritativo-funcionales finitas, en el conjunto de los números reales. (iv) En un tiempo dado *t*, la función de credibilidad de una persona en *t tiene que ser* (normalmente bajo la amenaza de un argumento de la apuesta holandesa) una función de *probabilidad*; es decir, una aplicación del conjunto dado en los números reales tal que la «probabilidad» (el valor) asignado a cualquier objeto dado A del conjunto sea mayor o igual a cero, *y* sea igual a la unidad (=1) si A es una verdad necesaria, *y*, para cualesquiera dos objetos A y B del conjunto, si A y B son incompatibles (la negación de su conjunción es una verdad necesaria) entonces la probabilidad asignada a su disyunción es igual a la suma de las probabilidades asignadas a cada uno de ellos, de manera que los axiomas proposicionales de probabilidad habituales imponen una especie de lógica de los grados de creencia. Si una función de crédito es una función de probabilidad, entonces es (o lo es el creyente en un momento dado) «coherente».

Sobre estas cuestiones, grados *condicionales* de creencia y limitaciones adicionales impuestas a la racionalidad (muchos bayesianos exigen que el cambio de creencias se conforme a la «condicionalización»), el lector puede consultar las obras de John EARMAN, *Bayes or Bust? A Criticial Examination of Bayesian Confirmation Theory* (1992), Colin HOWSON y Peter URBACH, *Scientific Reasong: The Bayesian Approach* (1989) y Richard JEFFERY, *The Logic of Decision* (1965).

Véase también **ARGUMENTO DE LA APUESTA HOLANDESA, PROBABILIDAD, RACIONALIDAD, TEOREMA DE BAYES, TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

DAJ

RACIONALIDAD INSTRUMENTAL, véase **RACIONALIDAD.**

RACIONALIDAD PRÁCTICA, véase **RACIONALIDAD.**

RACIONALIDAD TEÓRICA, véase **RACIONALIDAD.**

RACIONALISMO, postura según la cual la razón tiene prioridad sobre otras formas de adquisición de conocimiento, o, más aún, que es el único camino al conocimiento. La mayor parte de las veces se la encuentra como una concepción en epistemología, en donde se opone tradicionalmente al empirismo, la tesis de que los sentidos son básicos para el conocimiento. (Es importante distinguir aquí el empirismo acerca del conocimiento del empirismo acerca de las ideas o los conceptos; si el primero se opone al racionalismo, el segundo se opone a la doctrina de las ideas innatas.) El término aparece también en filosofía de la religión, donde puede designar a quienes se oponen a la tesis de que la revelación es básica para el conocimiento religioso, y en ética, donde puede designar a quienes se oponen a la tesis de que los principios éticos se fundamentan o derivan de la emoción, la empatía o algún otro fundamento no racional.

El término «racionalismo» no designa generalmente a una única posición filosófica precisa; hay distintos modos en los que la razón puede ser preeminente y puede oponerse a distintas descripciones del conocimiento. Además, el propio término «razón» dista de ser claro. Muchas veces designa a una facultad del alma, distinta de la sensación, la imaginación y la memoria, que es el fundamento del conocimiento a priori. Pero hay otras concepciones de la razón, como la más restringida de Pascal cuando opone la razón al «conocimiento del corazón» *(Pensamientos,* sección 110), o la concepción computacional de la razón que Hobbes propone en *Leviatán* I. 5.

El término puede aplicarse así a una diversidad de posiciones filosóficas desde los antiguos hasta el presente. Entre los antiguos, «racionalismo» y «empirismo» denotan ante todo a dos escuelas de medicina, de las que la primera apela fundamentalmente al conocimiento teórico del funcionamiento oculto del cuerpo humano y la segunda a la experiencia clínica directa. El término podía usarse también para caracterizar a las concepciones de Platón y los neoplatónicos posteriores, quienes defendían que tenemos un acceso puramente intelectual a las Formas y los principios generales que gobiernan la realidad y rechazaban el conocimiento sensorial de las imperfectas realizaciones de esas Formas en el mundo material.

En los textos filosóficos recientes, el término «racionalismo» está más estrechamente asociado a las posiciones de un grupo de filósofos del siglo XVII: Descartes, Spinoza, Leibniz y, a veces, Malebranche. A estos pensadores muchas veces se les etiqueta colectivamente como racionalistas continentales, en oposición a los llamados empiristas británicos: Locke, Berkeley y Hume. Los primeros comparten la tesis de que tenemos un acceso no empírico y racional a la verdad de cómo es el mundo y todos ellos privilegian a la razón con respecto al conocimiento que se deriva de los sentidos. Estos filósofos también se sentían atraídos por la matemática como modelo del conocimiento general. Pero estas tesis comunes son desarrolladas de formas muy diferentes.

Descartes afirma inspirarse en las matemáticas –no como éstas se entienden normalmente, sino en el análisis de los antiguos–. Según Descartes, parti-

mos de primeros principios conocidos directamente por la razón (el *cogito ergo sum* de las *Meditaciones),* lo que denomina intuición en sus *Reglas para la dirección del espíritu;* todo otro conocimiento se deriva de éste. Un objetivo central de sus *Meditaciones* es mostrar que esa facultad de la razón es fiable. Los sentidos, por otra parte, son generalmente engañosos, nos llevan a confundir las cualidades sensoriales con las cualidades reales de los cuerpos extensos y a la falsa filosofía de Aristóteles y la escolástica. Descartes no rechaza completamente los sentidos; en la «Meditación VI» argumenta que los sentidos suelen acertar la mayoría de las veces en circunstancias concernientes a la preservación de la vida. Quizá paradójicamente, el experimento es importante en la obra científica de Descartes. Sin embargo, su interés primordial es la descripción teórica de los fenómenos revelados por el experimento, y aunque su postura no está clara, puede que considerara al experimento como una ayuda para la intuición y la deducción, o como el segundo método mejor que puede usarse en problemas demasiado complejos para la razón pura. Malebranche, siguiendo a Descartes, adopta posiciones similares en su *Búsqueda de la verdad,* aunque a diferencia de Descartes insiste en el pecado original como causa de nuestra tendencia a confiar en los sentidos.

El modelo de conocimiento de Spinoza es la geometría euclidiana, tal y como se aplica en la forma geométrica de la *Ética*. Spinoza argumenta explícitamente que no podemos tener ideas adecuadas del mundo a través de las sensaciones *(Ética* II, proposiciones 16-31). En la *Ética* reconoce un papel a los sentidos en lo que denomina conocimiento de primer y segundo géneros, y en su anterior *Corrección del intelecto* sugiere que los sentidos pueden ser ayudas auxiliares para el conocimiento genuino. Pero los sentidos son imperfectos y mucho menos valiosos, según Spinoza, que la intuición, es decir, el conocimiento del tercer género, del que está excluida la experiencia sensorial. El racionalismo de Spinoza está implícito en una proposición central de la *Ética,* según la cual «el orden y conexión de las ideas es el orden y conexión de las cosas» *(Ética* II, proposición 7), permitiéndonos inferir conexiones causales entre los cuerpos y estados del mundo material directamente de las conexiones lógicas entre ideas.

Leibniz también prima de varias formas a la razón sobre los sentidos. En su juventud creía que sería posible calcular el valor de verdad de cada enunciado construyendo un lenguaje lógico cuya estructura reflejase la estructura de las relaciones entre los conceptos del mundo. Esta concepción se refleja en su pensamiento maduro en la doctrina de que, en cada verdad, el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto, de modo que si uno pudiera mirar por los ojos de Dios (cosa que, admite, no es posible), podría determinar la verdad o falsedad de cualquier proposición sin recurrir a la experiencia *(Discurso de metafísica,* sección 8). Leibniz también alega que todas las verdades se basan en dos principios básicos, la ley de no contradicción (para las verdades necesarias) y el principio de razón suficiente (para las verdades contingentes) *(Monadología,* sección 31), que sólo pueden ser conocidos a priori. Y, así, por lo menos en principio, pueden determinarse a priori los valores de verdad de todas las proposiciones. Así se percibe en su conducta en la física, donde deriva varias leyes del movimiento del principio de igualdad de causa y efecto, que puede conocerse a priori basándose en el principio de razón suficiente. Pero, al mismo tiempo, refiriéndose a la escuela empírica de la medicina antigua, Leibniz admite que «todos somos meramente empíricos en tres cuartas partes de nuestras acciones» *(Monadología,* sección 28).

Cada uno de los llamados racionalistas privilegia, a su manera, a la razón frente a los sentidos. Pero la denominación común «racionalismo» sólo surgió mucho después, probablemente en el siglo XIX. Para sus contemporáneos, más impresionados por sus diferencias que por su doctrina común, los racionalistas no formaban una escuela única y homogénea de pensamiento.

Véase también A PRIORI, EMPIRISMO, INTUICIÓN.

DGARB

RACIONALISMO CONTINENTAL, véase RACIONALISMO.

RACIONALISMO MORAL, la tesis de que la substancia de la moral, normalmente bajo la forma de principios morales generales, puede ser conocida a priori. La tesis es defendida por Kant en *Fundamentación de la metafísica de la moral,* pero se remonta a Platón. Platón y Kant piensan que el conocimiento moral a priori puede influir en lo que hacemos con independencia de cualquier deseo que podamos tener. Esta concepción motivacional también suele ir asociada al racionalismo moral. Se presenta en dos formas muy distintas. La primera es que el conocimiento moral a priori consiste en un estado mental *sui generis* que se asemeja a la creencia y al deseo. Tal parece haber sido la idea de Platón, ya que mantuvo que la creencia de que algo es bueno es en sí misma una disposición a promover esa cosa. La segunda es que el conocimiento moral a priori consiste en una creencia que es susceptible de producir racionalmente un deseo distinto.

Los racionalistas que suscriben la primera tesis se han visto en dificultades para acomodar la posibilidad de que alguien crea que algo es bueno, pero, por debilidad de la voluntad, no se forme el deseo de hacerlo.

Así, se han visto forzados a asimilar la debilidad de la voluntad a la ignorancia del bien. Los racionalistas que suscriben la segunda tesis sobre la capacidad de la razón para producir acciones no se encuentran con ese problema. Por ello suele preferirse su concepción. El más conocido de los antirracionalistas morales es Hume. En su *Tratado sobre la naturaleza humana* niega que la substancia de la moralidad pueda ser conocida por la sola razón y también que la sola razón sea capaz de producir acciones.

Véase también ***AKRASIA*****, ÉTICA, HUME, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, KANT, RACIONALISMO, TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.**

MSM

RACIONALIZACIÓN 1) explicación aparente de una acción o actitud de una persona apelando a las razones que justificarían o exculparían a esa persona –si, en contra de los hechos, esas razones tuvieran que explicarla–; 2) explicación o interpretación realizada desde una perspectiva racional. En la acepción 1), las racionalizaciones son *pseudo* explicaciones, motivadas muchas veces por el deseo de mostrar un asunto bajo una luz favorable. Semejantes racionalizaciones comportan a veces un autoengaño. Dependiendo de las concepciones de la justificación de cada cual, una racionalización podría justificar una acción –aduciendo razones excelentes para su realización– aunque el agente, que no actuó por esas razones, no merezca reconocimiento por haber actuado así. En la acepción 2) (popularizada en filosofía por Donald Davidson), las racionalizaciones de las acciones intencionales son explicaciones genuinas en términos de razones del agente. En este sentido, damos una racionalización de –o «racionalizamos»– la compra de Robert en Zed's identificando la(s) razón(es) por las que lo hace: por ejemplo, quiere comprar un cuchillo de cocina excelente y cree que Zed's tiene la mejor cuchillería de la ciudad. (También puede decirse que las razones por las que actúa un agente racionalizan su acción.) Creencias, deseos e intenciones pueden racionalizarse de forma parecida. En cada caso, la racionalización muestra lo racionalizado como algo racional, en alguna medida, desde el punto de vista de la persona a la que se le atribuye.

Véase también AUTOENGAÑO, RACIONALIDAD, RAZONES PARA LA ACCIÓN.

ARM

RACISMO, hostilidad, desprecio, condescendencia o prejuicio, basado en las prácticas sociales de clasificación racial, y el amplio fenómeno del maltrato social, económico y político que acompaña con frecuencia a esa clasificación. Entre los ejemplos más prominentes del racismo están la ideología nazi de la «superioridad de la raza aria», la esclavitud en los Estados Unidos, el *apartheid* sudafricano de finales del siglo XX y las leyes de «Jim Crow» y las tradiciones segregacionistas que oprimieron a los descendientes de los africanos en los Estados sureños durante el siglo que siguió a la Guerra de Secesión de los Estados Unidos.

Los teóricos sociales discuten si, en su esencia, el racismo es una creencia en o una ideología de la inferioridad racial, un sistema de opresión social basado en la raza, una forma de discurso, una conducta discriminatoria o una actitud de desprecio o crueldad (y su expresión en la conducta individual o colectiva). Las tesis de que cualquiera de esos fenómenos es la esencia del racismo tienen sus propios inconvenientes y quien defienda una de esas tesis tiene que mostrar cómo en los demás casos también se puede llegar a ser racista en virtud de esa esencia. Hay quienes niegan que el racismo tenga alguna naturaleza o esencia, insistiendo en que no es más que un cambio de la realidad histórica. Sin embargo, esos pensadores tienen que explicar qué hace de cada realidad un caso de racismo. Los teóricos difieren acerca de quién y cómo puede ser racista y en qué circunstancias, y si algunos piensan que el racismo se limita a los poderosos, otros lo ven también en algunas de las reacciones de los oprimidos. Aquí los primeros tienen que explicar por qué el racismo necesita poder, de qué tipo (¿económico o político?, ¿general o contextual?) y de quién o qué (¿individuos racistas?, ¿sus grupos raciales?). Aunque prácticamente todo el mundo considera censurable al racismo, la gente discrepa a propósito de si su defecto básico es cognitivo (irracionalidad, prejuicio), económico/prudencial (ineficacia) o moral (sufrimiento innecesario, tratamiento inicuo). Finalmente, la conexión del racismo con el ambiguo y controvertido concepto de raza también es compleja. Está claro que el racismo presupone que las clasificaciones raciales son legítimas y puede que también la realidad metafísica de las razas. No obstante, algunos mantienen que el racismo es anterior a la raza y se han llegado a inventar las clasificaciones raciales fundamentalmente para explicar y ayudar a justificar la opresión de unas personas por otras.

El término apareció para designar a las teorías pseudocientíficas de la esencia y la inferioridad racial que surgieron en Europa en el siglo XIX y que fueron suscritas por el Tercer Reich alemán. A partir del movimiento de los derechos civiles de los Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, el término ha pasado a cubrir un espectro mucho más amplio de creencias, actitudes, instituciones y prácticas. Hoy pueden oírse acusaciones de racismo inconsciente, encubierto, institucional, paternalista, benigno, antirracista, liberal e incluso inverso. Hay un acuerdo ampliamente compartido en que el ra-

cismo comporta ignorancia, irracionalidad, irrazonabilidad, injusticia y otros vicios intelectuales y morales, hasta tal punto que prácticamente nadie se calificaría hoy a sí mismo, a sus creencias y demás, de racista, excepto como autoinculpación. El resultado es que tildar algo de racista es una grave acusación que con frecuencia da lugar a encendidas discusiones.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA SOCIAL, JUSTICIA.

JLAG

RĀMĀNUJA (¿1017?-¿1137?), filósofo indio fundador de la tradición Viśistadvaita. Su sistema teísta proporciona las bases teóricas del hinduismo de la devoción bakhti. Sus escritos más importantes son el *Sribhāṣya* (un comentario de los *Brahman-Sūtras* de Badarayana que ofrece una interpretación que rivaliza con la de Shaṅkara), el *Gītā-Bhāṣya* (un comentario del *Bhagavad Gita*), y el *Vedārthasamgraha* (un comentario de los Upanishads). Rechaza la teología natural, ofrece una potente crítica del Advaita Vedanta y presenta una articulación sistemática del teísmo devocional.

KEY

RAMÉE, PIERRE DE LA, véase **RAMUS.**

RAMISTA, MOVIMIENTO, véase **RAMUS.**

RAMSEY, FRANK PLUMPTON (1903-1930), influyente filósofo británico de la lógica y la matemática. Aunque sus intereses básicos estaban en la lógica y la filosofía, décadas después de su prematura muerte dos de sus publicaciones alumbraron nuevas ramas de la economía y en matemáticas puras sus teoremas combinatorios dieron lugar a la «teoría de Ramsey» *(Economic Journal,* 1927, 1928; *Proc. London Math. Soc.,* 1928). En vida, la reputación filosófica de Ramsey más allá de Cambridge se basó fundamentalmente en su revisión de la arquitectónica de los *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, que reforzaba su afirmación de reducir las matemáticas a la nueva lógica formulada en el Volumen 1 –reducción redondeada por la consideración de Wittgenstein de las verdades lógicas como tautológicas–. Ramsey clarificó esta imagen logicista de las matemáticas simplificando radicalmente la teoría de tipos russelliana, eliminando la necesidad del indefendible axioma de reducibilidad (*Proc. London Math. Soc.,* 1925). Su obra filosófica se publicó en su mayor parte después de su muerte. El canon, establecido por Richard Braithwaite *(The Foundations of Mathematics,* 1931), se conserva casi intacto en la edición de D. H. Mellor *(Philosophical Papers,* 1990). Otros escritos de desigual importancia aparecen en sus *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics* (M. C. Galavotti (ed.), 1991) y en *On Truth* (Nicholas Rescher y Ulrich Majer (eds.), 1991).

Siendo estudiante Ramsey observó que la teoría redundantista de la verdad «nos permite eliminar de una vez teorías de la verdad como que «ser verdadero» significa «funcionar» o «ser coherente», puesto que está claro que «*p* funciona» y «*p* es coherente» no equivalen a «*p*». Después, en el canónico «Truth and Probability» (1926), volvió a dirigir al conocimiento y la creencia las principales cuestiones normalmente asociadas con la verdad, analizando la probabilidad como un modo de juicio en el marco de una teoría de la elección con incertidumbre. Reinventada y reconocida por L. J. Savage *(Foundations of Statistics,* 1954), forma la base teórica de la hoy dominante visión «bayesiana» de la toma racional de decisiones. Ramsey echó sus dientes filosóficos con el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Su traducción apareció en 1922, y su primera publicación substancialmente filosófica fue una extensa reseña crítica de la obra (1923). Su posterior papel en el rechazo de Wittgenstein del *Tractatus* se reconoce en el prólogo de las *Investigaciones filosóficas* (1953).

El canon póstumo ha sido una mina de oro. Un ejemplo: «Propositions» (1929) lee los términos teóricos *(T, U,* etc.) de una teoría científica axiomatizada como variables y considera que el contenido de la teoría es expresado por una «oración de Ramsey», que dice que para algún *T, U,* etc., los axiomas de la teoría son verdaderos, una oración en la que todos los términos extralógicos son observacionales. Otro ejemplo: «General Propositions and Causality» (1929), que presenta en una nota a pie de página el «test de Ramsey» de aceptabilidad de los condicionales, es decir, añada la cláusula «si...» a sus creencias (mínimamente modificadas para asegurar la consistencia del conjunto extendido) y acepte el condicional si se sigue la cláusula «entonces...».

Véase también PROBABILIDAD, VERDAD.

RJ

RAMUS, PETRUS, en francés, Pierre de la Ramée (1515-1572), filósofo francés; cuestionó la autoridad de Aristóteles e influyó en los métodos y la enseñanza de la lógica a lo largo del siglo XVII. En 1543 publicó su *Dialecticae institutionis libri XV* y en 1555 lo revisó como *Dialectique* –la primera obra filosófica en francés–. Francisco I le nombró Regius Professor, el primero, de la Universidad de París, en donde enseñó hasta que murió en la matanza de la Noche de San Bartolomé en 1572.

Ramus dudaba de que podamos intuir apodícticamente las premisas mayores exigidas por el silogismo racional de Aristóteles. Volviéndose en su

lugar a Platón, Ramus propuso que una «socratización» de la lógica llevaría a un resultado más fructífero y manejable. Como habían hecho Agrícola y Sturm, revisó los conceptos tradicionales de la retórica y las artes liberales de «invención, juicio y práctica», situando al «método» en el centro del juicio. Siguiendo esas etapas, podemos «leer» los argumentos de la naturaleza, puesto que siguen el modelo del razonamiento natural, que a su vez puede emular el razonamiento por el que Dios crea. Sus resultados fueron representados muchas veces gráficamente por medio de tablas (como en el capítulo IX del *Leviatán* de Hobbes). Si se hacía con cuidado, mostrarían tanto lo que es conocido como los lugares en los que las lagunas exigen ulterior investigación; el proceso de la invención al juicio es continuo.

Las obras de Ramus conocieron cerca de setecientas cincuenta ediciones en un siglo, fomentando el movimiento «ramista» en las emergentes universidades protestantes y en las colonias americanas. En Europa influyó en Bacon, Hobbes, Milton, el metodismo, el platonismo de Cambridge y en Alsted, y en la América puritana en Hooker y el congregacionismo. Sus inconsistencias le impiden ser una figura mayor de la historia de la lógica, pero sus muchas obras y su rápida popularidad dieron lugar a esfuerzos filosóficos y educativos para acercar el mundo de la enseñanza al «hombre de la calle», usando la lengua vernácula y correlacionando más estrechamente el rigor de la filosofía con las capacidades memorísticas y persuasivas de la retórica; lo vio como un objetivo socrático.

CWA

RANGO, véase **RELACIÓN.**

RASHDALL, HASTINGS (1858-1924), historiador, teólogo e idealista personal inglés. Reconociendo que Berkeley tenía que ser corregido por Kant, Rashdall defendió la tesis de Berkeley de que los objetos existen únicamente para la mente. De ella concluyó que hay una mente divina que garantiza la existencia de la naturaleza y la objetividad de la moral. En su obra filosófica más importante, *The Theory of Good and Evil (La teoría del bien y del mal,* 1907), Rashdall argumentó que las acciones son buenas o malas dependiendo de si produce bienestar, del que el placer y también las disposiciones virtuosas son con constituyentes. Rashdall acuñó el nombre «utilitarismo ideal» para su concepción.

Véase también UTILITARISMO.

JWA

RASTREO, véase **ESCEPTICISMO, FIABILISMO.**

RATIO RECTA, véase **DISCURSO INDIRECTO.**

RAWLS, JOHN (1929-2002), filósofo estadounidense, ampliamente reconocido como uno de los filósofos políticos señeros del siglo XX. Su *A Theory of Justice* (1971) es uno de los textos básicos de la filosofía política. *Political Liberalism* (1993) revisa la teoría de Rawls para hacer compatible su concepción de la justicia con el pluralismo liberal, pero deja intacto el núcleo de su teoría.

Apoyándose en las tradiciones contractualistas liberales y democráticas de Locke, Rousseau y Kant, Rawls argumenta que los principios más razonables de la justicia son aquellos que cualquiera aceptaría desde una posición imparcial. Como esos principios determinan la justicia de la constitución política de la sociedad, la economía y las leyes de la propiedad (sus «estructuras básicas»), Rawls identifica una situación de acuerdo imparcial con aquella en la que todos están imparcialmente situados como iguales. Es la llamada «posición originaria» y en ella todos están situados igual por un hipotético «velo de ignorancia». Ese velo requiere que los individuos dejen a un lado el conocimiento de sus diferencias particulares, incluido el conocimiento de sus talentos, riqueza, creencias religiosas y filosóficas y concepciones particulares de los valores.

Rawls argumenta que en la hipotética posición originaria cualquiera rechazaría el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo. En su lugar aceptarían la justicia como equidad. Esta concepción de la justicia consiste básicamente en dos principios. El primero de ellos dice que ciertas libertades son básicas e iguales para todos: libertad de conciencia, libertad de pensamiento, libertad de asociación, igualdad de derechos políticos, libertad e integridad de la persona y las libertades que sustentan el imperio de la ley. Son libertades básicas porque son necesarias para poder ejercer las propias «capacidades morales». Las dos capacidades morales son: primera, la capacidad de ser racional, de tener una concepción racional del propio bien, y, segunda, la capacidad de un sentido de la justicia, de entender, aplicar y actuar según las exigencias de la justicia. Estas capacidades constituyen intereses esenciales de las personas moralmente libres e iguales, puesto que permiten que cada persona sea un agente libre y responsable que interviene en la cooperación social.

El segundo principio de la justicia de Rawls, el principio de diferencia, regula las diferencias permisibles en derechos, poderes y privilegios. Define los límites de las desigualdades en riqueza, ingresos, poder y posición que puede haber en una sociedad justa. Dice, primero, que las posiciones sociales están abiertas a que todos compitan en

igualdad de oportunidades. Segundo, las desigualdades en riqueza, ingresos y poder social y posición son permisibles sólo si benefician máximamente a la clase menos favorecida de la sociedad.

El principio de diferencia implica que un sistema económico justo distribuye los ingresos y riquezas para permitir a las personas de las clases menos favorecidas estar mejor que lo que estarían bajo cualquier otro sistema económico alternativo. Este principio ha de ser consistente con la «prioridad» del primer principio, que exige que la igualdad en las libertades básicas no pueda ser intercambiada por otros beneficios. El derecho de los más desfavorecidos al voto, por ejemplo, no puede limitarse con objeto de mejorar su posición económica relativa. Una libertad básica sólo puede ser limitada para mantener otras libertades básicas.

Rawls pretende que, tomando conjuntamente los dos principios de la justicia, una sociedad justa hace que los menos favorecidos sean máximamente dignos de las libertades básicas compartidas por todos *(Theory).* La prioridad de la libertad básica implica una sociedad igualitaria liberal en la que se aseguran a cada persona los recursos apropiados para el ejercicio efectivo de sus libertades básicas y para ser independientes y autogobernarse. Una sociedad justa se rige entonces por una constitución liberal-democrática que protege las libertades básicas y dota a los ciudadanos de derechos iguales efectivos a participar en el proceso electoral e influir en la legislación. Económicamente, una sociedad justa incorpora un sistema de mercado modificado que distribuye los ingresos y la riqueza –bien una «democracia de propietarios» con una amplia propiedad de los medios de producción, bien un socialismo liberal.

Véase también CONTRACTUALISMO, DERECHOS, JUSTICIA, KANT, LIBERALISMO, UTILITARISMO.

SFR

RAY, JOHN (1627-1705), naturalista inglés; su obra sobre la estructura y hábitos de las plantas y los animales llevó a importantes conclusiones sobre la metodología de la clasificación y dio un fuerte impulso al argumento del designio en la teología natural. En un escrito temprano argumentaba que las características determinantes de una especie son las transmitidas por la simiente, puesto que el color, olor, tamaño, etc., varían con el clima y la alimentación. Los paralelismos con el reino animal sugirieron las bases correctas para que la clasificación fuera estructural. Pero no tenemos conocimiento de las esencias reales. Nuestra experiencia de la naturaleza es un continuo y a efectos prácticos es mejor identificar las especies mediante una pluralidad de criterios. Su teoría madura es expuesta en *Dissertatio brevis* (1696) y *Methodus emendata* (1703). *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* (1691, y tres revisiones) fue un exitoso compendio de los saberes científicos del propio Ray y fue imitado y usado por muchos exponentes posteriores del argumento del designio. Filosóficamente, apelaba a otros autores, de Cicerón a Cudworth, y fue desplazado por Paley.

MAST

RĀZĪ, AL, véase **AL-RĀZĪ.**

RAZÓN, véase **RAZÓN PRÁCTICA, RAZÓN TEÓRICA.**

RAZÓN ESPECULATIVA, véase **RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

RAZÓN EVIDENCIAL, véase **EPISTEMOLOGÍA.**

RAZÓN EXPLICATIVA, véase **RAZONES PARA LA ACCIÓN.**

RAZÓN HABIDA-CUENTA-DE-TODO, véase **RAZONES PARA LA ACCIÓN.**

RAZÓN JUSTIFICATIVA, véase **HUTCHESON.**

RAZÓN NORMATIVA, véase **RAZONES PARA LA ACCIÓN, RAZONES PARA LA CREENCIA.**

RAZÓN OBJETIVA, véase **DESCARTES, RAZONES PARA LA ACCIÓN, REALIDAD.**

RAZÓN OBLIGATORIA, véase **RAZONES PARA LA ACCIÓN.**

RAZÓN PRÁCTICA, capacidad de los argumentos o inferencias demostrativas, considerados en su aplicación a la tarea de prescribir o seleccionar la conducta. Algunas de las preocupaciones filosóficas en esta área corresponden a los procesos reales de pensamiento que llevan a la formulación y realización de planes de acción en situaciones prácticas. Una segunda cuestión central es el papel de la razón práctica, si desempeña alguno, en determinar reglas de conducta. Aquí hay dos posiciones fundamentales.

El *instrumentalismo* es ejemplificado por la afirmación de Hume de que la razón es, y únicamente debe ser, esclava de las pasiones. Según el instrumentalismo, la razón por sí misma es incapaz de influir directamente en la acción. Ha de hacerlo indirectamente, desentrañando los hechos que hacen surgir impulsos motivacionales. Cumple una función indispensable distinguiendo relaciones medios-fines para la consecución de nuestros objetivos. Pero ninguno de esos objetivos es *determinado* por la razón. Todos son determinados por las *pasiones* –impulsos de deseo o aversión que surgen

en nosotros, por lo que aprehenden nuestras facultades cognitivas–. De aquí no se sigue sin más que la motivación ética se reduzca al mero deseo y aversión, basados en el placer y el dolor que los distintos cursos de acción podrían producir. Aun podría haber una pasión específicamente ética, o podría suceder que exhortos morales basados independientemente tuvieran por sí mismos una capacidad especial para provocar el deseo y la aversión ordinarios. No obstante, el instrumentalismo suele ir asociado con la concepción de que el placer y el dolor, la felicidad y la infelicidad, son los únicos objetos de valoración, y por tanto los únicos motivadores posibles de la conducta. Así pues, se afirma, los exhortos morales deben basarse en esos motivos y la razón práctica sólo interesa en tanto que subordinada a la inclinación.

La alternativa al instrumentalismo es la concepción, acaudillada por Kant, de que la razón práctica es una fuente *autónoma* de principios normativos, capaz de motivar la conducta independientemente del deseo y la aversión ordinarios. Bajo este punto de vista, es la pasión la que carece de importe moral intrínseco y la función de la razón práctica es limitar su papel motivacional formulando principios normativos vinculantes para todos los agentes racionales, que se funden en la operación de la propia razón práctica. Las teorías de este tipo suelen considerar que los principios morales se basan en la consistencia y en un respeto imparcial por la autonomía de todos los agentes racionales. Para ser moralmente aceptables, los principios de conducta deben ser universalizables, de manera que todos los agentes racionales pudieran comportarse del mismo modo sin que su conducta se autodestruyera ni estuviera motivada inconsistentemente.

Cada una de estas posiciones tiene ventajas e inconvenientes. El instrumentalismo ofrece una explicación más sencilla tanto de la función de la razón práctica como de las fuentes de la motivación humana. Pero introduce un fuerte elemento subjetivo dando primacía al deseo, planteando con ello el problema de cómo pueden ser universalmente vinculantes los principios morales. El enfoque kantiano es aquí más prometedor, puesto que hace a la universalizabilidad esencial para que cualquier tipo de conducta sea moral. Pero es más complejo, y la afimación de que las deliberaciones de la razón práctica conllevan una fuerza motivacional intrínseca es discutible.

Véase también **INSTRUMENTALISMO, INTERNALISMO MOTIVACIONAL, KANT, RACIONALIDAD, RAZÓN TEÓRICA, RAZONAMIENTO.**

HJM

RAZÓN PREDOMINANTE, véase **RAZONES PARA LA ACCIÓN.**

RAZÓN PRODUCTIVA, véase **KANT, RAZÓN PRÁCTICA, RAZÓN TEÓRICA.**

RAZÓN SUBJETIVA, véase **RAZONES PARA LA ACCIÓN.**

RAZÓN SUFICIENTE, PRINCIPIO DE, véase **LEIBNIZ.**

RAZÓN TEÓRICA, en su sentido tradicional, facultad o capacidad cuyo dominio es el conocimiento o la investigación teórica; en un sentido más amplio, la facultad encargada de determinar todo tipo de verdades. En el libro VI de su *Metafísica,* Aristóteles identifica la matemática, la física y la teología con el objeto de la razón teórica. La razón teórica se distingue tradicionalmente de la *razón práctica,* una facultad que se ejerce al determinar guías para la buena conducta y deliberar acerca de los cursos de acción adecuados. Aristóteles también la opone a la *razón productiva,* que se ocupa de «hacer»: construir barcos, esculpir, curar y similares.

Kant no sólo distingue a la razón teórica de la razón práctica, sino también (a veces) de la facultad del entendimiento, en la que se originan las categorías. La razón teórica, que posee sus propios conceptos a priori («ideas de razón»), regula las actividades del entendimiento. Presupone una unidad sistemática en la naturaleza, conjuntos de objetivos para la investigación científica, y determina el «criterio de verdad empírica» *(Crítica de la razón pura).* La razón teórica, en la interpretación de Kant, busca una «completitud» explicativa y una «incondicionalidad» del ser que trasciende lo posible en la experiencia.

La razón, como facultad o capacidad, puede verse como un híbrido de razón teórica y razón práctica (en una acepción amplia) o como una unidad que tiene tanto funciones teóricas como prácticas. Algunos comentaristas piensan que Aristóteles suscribe la primera concepción y Kant la segunda. La razón se contrapone en ocasiones a la experiencia, otras a la emoción y el deseo, y otras a la fe. Muchas veces se ha considerado que su presencia en los seres humanos es lo que constituye la principal diferencia entre los animales humanos y los inhumanos, presentándose a veces la razón como un elemento divino de la naturaleza humana. Sócrates, en el *Filebo* de Platón, describe a la razón como «la reina de cielo y tierra». Hobbes, en su *Leviatán,* dibuja un retrato más sobrio, pretendiendo que la razón «cuando la distinguimos de las demás facultades de la mente [...] no es sino *reconocimiento* –es decir, adición y sustracción– de las consecuencias convenidas de los nombres generales sobre el modo de *señalar* y *significar* de nuestros pensamientos.»

Véase también **RACIONALIDAD, RAZÓN PRÁCTICA.**

ARM

RAZONAMIENTO, véase **KANT, RAZONAMIENTO CIRCULAR, RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

RAZONAMIENTO CIRCULAR, razonamiento que al ser reconstruido desde su conclusión vuelve a su punto de partida, del mismo modo que se vuelve al punto incial cuando se traza un círculo. La discusión de este asunto en la obra de Richard Whatley titulada *Logic* (1826) establece un modelo de claridad y penetración al respecto. Los libros de lógica suelen citar el siguiente ejemplo procedente de Whatley:

> Permitir en toda persona una irrestricta libertad de expresión ha de resultar al final ventajoso para el Estado, ya que es altamente interesante para los intereses de la comunidad que cada persona goce de una libertad ilimitada para expresar sus sentimientos.

Este pasaje demuestra hasta qué punto un razonamiento circular puede ser menos evidente en un idioma que, como el inglés, y en palabras de Whatley, «es abundante en expresiones sinónimas que no guardan relación en cuanto a sus sonidos ni desde el punto de vista de sus etimologías». La premisa y la conclusión no están formadas por las mismas palabras en el mismo orden ni es posible transformar una en otra mediante los oportunos principios de tipo gramatical o lógico. Sin embargo, tienen el mismo contenido proposicional: dicen la misma cosa con diferentes palabras. Ésta es la causa por la que apelar a una de ellas para dar razones para creer en la otra supone tanto como presentar algo como razón de ello mismo.

Al razonamiento circular se le denomina en ocasiones *petitio principii,* expresión que traduce una frase utilizada por Aristóteles en relación a un juego en el que se produce una disputa de tipo formal y que era practicado en la Antigüedad.

No hay una única forma argumental que corresponda a la que todo razonamiento circular posee. No es la lógica la que determina, como en el ejemplo anterior de Whatley, la identidad de contenido entre la premisa y la conclusión. Algunos investigadores proponen tratamientos formales o sintácticos de la circularidad de cierta complejidad. Otros, por el contrario, creen que cualquier tratamiento de la circularidad debe hacer referencia a las creencias de aquel que enuncia el razonamiento. Si el siguiente razonamiento acerca de los artículos de este diccionario es circular depende de las razones que existan para aceptar la primera premisa:

1. El artículo sobre la inferencia no utiliza adverbios de tiempo en sus definiciones.

2. Los otros artículos tampoco los utilizan.

Por tanto:

3. Ningún artículo utiliza adverbios temporales en sus definiciones.

Considérense dos casos. *Caso I:* aunque 2 apoya inductivamente a 1, tanto 1 como 2 tienen un sólido apoyo exterior independiente de cualquier aceptación previa de 3. Así visto, este razonamiento no es circular. *Caso II:* alguien que lee el argumento acepta 1, 2 o ambos, sólo a causa de la aceptación previa de 3. Tal razonamiento es entonces circular, y ello aunque ninguna de las premisas exprese la misma proposición que la conclusión. Resulta muy controvertido el hecho de si al explicar la circularidad se debe hacer referencia a las creencias de los sujetos particulares que razonan o sólo al contexto.

Uno de los objetivos del razonamiento es incrementar el grado de confianza que uno tiene en la verdad de la conclusión. Presumir la verdad de la conclusión para dar apoyo a una premisa desbarata este propósito debido a que el grado inicial de confianza en la premisa no puede exceder el grado de confianza inicial en la conclusión.

Véase también FALACIA INFORMAL, JUSTIFICACIÓN.

DHS

RAZONAMIENTO DEMOSTRATIVO, véase **INFERENCIA.**

RAZONAMIENTO PRÁCTICO, proceso inferencial en el que se permite que las consideraciones a favor y en contra de los cursos de acción considerados influyan en la formación y ejecución de la intención. Entre las cuestiones importantes referentes al razonamiento práctico están el modo en que se relaciona con el razonamiento teórico, si es un proceso causal y cómo tiene que evaluarse.

Las teorías del razonamiento práctico tienden a dividirse en dos categorías básicas. Bajo una de esas perspectivas, los rasgos intrínsecos del razonamiento práctico no muestran ninguna o casi ninguna diferencia con los del razonamiento teórico. Lo que hace práctico al razonamiento práctico es su objeto y motivación. Por tanto, el siguiente podría ser un *silogismo práctico bona fide:*

Me vendría bien hacer ejercicio.
Hacer *jogging* es hacer ejercicio.
Luego me vendría bien hacer *jogging.*

Este argumento tiene un objeto práctico y, realizado con vistas a formarse una intención, también tendría una motivación práctica. Al mismo tiempo, está enteramente formado por proposicio-

nes y éstas son contenidos apropiados de los estados de creencia. En principio, por consiguiente, un agente podría aceptar su conclusión sin pretender ni siquiera querer correr. La formación de la intención requiere un paso más. Pero si el contenido de una intención no puede ser una proposición, ese paso por sí mismo no se consideraría razonamiento práctico a menos que semejante razonamiento pueda emplear los contenidos de estados mentales estrictamente prácticos. Así las cosas, muchos filósofos considerarían silogismos prácticos cosas como:

Me gustaría hacer ejercicio.
Hacer *jogging* es hacer ejercicio.
Por tanto, haré *jogging*.

Aquí la primera premisa es optativa y quiere representar el contenido de un deseo, y la conclusión es el contenido de una *decisión* o acto de formación de una intención. Estos contenidos no son verdaderos ni falsos, y por ello no son proposiciones.

Las teorías que restringen los contenidos de los razonamientos prácticos a proposiciones tienen la ventaja de permitir la evaluación de esos razonamientos según principios lógicos familiares. Quienes permiten la inclusión de contenidos optativos tienen necesidad de procedimientos de evaluación más complejos. Sin embargo, colocan una mayor porción del proceso de formación de la intención bajo la égida de la razón y también pueden cubrir la ejecución de las intenciones mediante silogismos que terminen en una volición. Los dos enfoques tienen que enfrentarse a los casos de autoengaño, en los que las consideraciones que el agente cita para justificar una decisión no son las que le mueven, y a los casos de *akrasia,* en los que el agente considera superior un curso de acción pero emprende otro.

Como el contenido mental es siempre abstracto, no puede por sí mismo ser una causa nómica de conducta. Pero los estados y eventos de los que forma parte –deseos, creencias, etc.– sí pueden ser causas y así tratarse en explicaciones deterministas de la acción. Quienes se oponen al determinismo rechazan ese paso y tratan de explicar la acción únicamente por medio de la fuerza teleológica o justificativa del contenido mental.

Los silogismos prácticos resumen muchas veces procesos de pensamiento complejos, en los que se consideran múltiples opciones, cada una de ellas con sus aspectos positivos y negativos. Algunos filósofos mantienen que cuando concluye con éxito, el proceso desemboca en un juicio de qué acción sería la mejor, considerándolo todo –es decir, a la luz de todas las consideraciones pertinentes–. El razonamiento práctico puede evaluarse de muchas maneras. Algunas se refieren al proceso mismo de razonamiento: si se realiza o no en el momento y considera debidamente las alternativas relevantes y también si está bien estructurado lógicamente. Otras preocupaciones tienen que ver con los productos del razonamiento práctico. Las decisiones pueden ser tachadas de irracionales si dan como resultado intenciones incompatibles o si se contradicen con lo que el agente cree posible. También pueden ser criticadas si contradicen los intereses principales del agente. Finalmente, las intenciones de un agente pueden estar en desacuerdo con los estándares de moralidad. La relación entre estos modos de evaluar la intención es importante para la fundamentación de la ética.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; *AKRASIA*; INTENCIÓN; PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO; RAZONES PARA LA ACCIÓN; VOLICIÓN.

HJM

RAZONAMIENTO TEÓRICO, véase **RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

RAZONES PARA LA ACCIÓN, consideraciones que invocan o justifican una acción. Pueden ser subjetivas u objetivas. Una *razón subjetiva* es una consideración que un agente entiende que apoya un curso de acción, tanto si efectivamente es así como si no. Una *razón objetiva* es aquella que apoya un curso de acción, con independencia de si el agente se da cuenta. Pueden aducirse como razones cuestiones de hecho o de valor, pero cuando se aducen hechos, los valores también son relevantes. Así, el hecho de que el humo de un cigarrillo contenga nicotina es una razón para no fumar sólo porque la nicotina tiene efectos indeseables. Las razones valorativas más importantes son las *razones normativas* –es decir, consideraciones con (por ejemplo) fuerza ética–. Los hechos se convierten en *razones que obligan* cuando, junto con consideraciones normativas, dan lugar a una obligación. Así, ante la obligación de ayudar al necesitado, el hecho de que otros estén hambrientos es una razón que obliga a procurar que se sacien.

Las razones para la acción intervienen en el pensamiento práctico como contenido de creencias, deseos y otros estados mentales. Pero no es necesario que todas mis razones motiven el comportamiento correspondiente. Así, puedo reconocer la obligación de pagar impuestos y sin embargo hacerlo únicamente por miedo al castigo. Si es así, sólo mi temor es una *razón explicativa* de mi acción. Una *razón predominante* es la que es prioritaria con respecto a otras. Muchas veces se afirma que las razones morales se imponen objetivamente a todas las demás y que también tendrían que hacerlo subjetivamente. Finalmente, puede hablarse

de una *razón-habida-cuenta-de-todo*, una razón que tras la consideración debida se considera finalmente determinante de lo que ha de hacerse.

HJM

razones para la creencia, de modo aproximado, bases de una creencia. La palabra «creencia» suele usarse para designar tanto un tipo determinado de estado psicológico, un estado de creencia, como un contenido intencional determinado o proposición creída. Las razones para la creencia muestran una dualidad parecida. Puede decirse que una proposición *p*, proporciona una *razón normativa para creer* una proposición *q*, por ejemplo, cuando la relación de *p* con *q* hace que la primera dé garantías apropiadas para la segunda. *p* podría constituir una razón perfectamente buena para creer *q* aunque, de hecho, nadie crea ni *p* ni *q*. Por el contrario, *p* es una de *mis razones* para creer *q* si creo *p* y *p* se considera una razón (en el sentido anterior) para creer *q*. No hay duda de que tengo razones para creer incontables proposiciones que nunca, tal y como son las cosas, llegaré a creer. Supóngase, sin embargo, que *p* es *una de las razones por las que* creo que *q*. En ese caso, tengo que creer que *p* y también que *q*, y *p* tiene que ser una razón para creer que *q* –o al menos yo tengo que entenderlo así–. Puede que, además, tenga que creer que *q* en parte *porque* creo que *p*.

Las razones en estas acepciones son inevitablemente epistémicas; descansan en consideraciones acerca de las pruebas materiales, la consecución de la verdad y similares. Pero no todas las razones para la creencia son de este tipo. Una razón explicativa, una *razón por la que* creo que *p*, puede ser simplemente una explicación de que tenga o haya llegado a tener esa creencia. Quizá crea que *p* porque me han lavado el cerebro, o me han dado un golpe en la cabeza o tengo poderosos motivos no epistémicos para creerlo. (Siempre podría, por supuesto, albergar esa creencia por fundamentos epistémicos sin excepciones. Cuando es así, mi creencia de que *p* puede garantizar *y* explicar al mismo tiempo que crea *q*.) Este tipo de reflexiones pueden llevar a cuestiones concernientes a la razonabilidad total, «todo considerado», de una creencia dada. Algunos filósofos (por ejemplo, Clifford) alegan que la razonabilidad de una creencia depende exclusivamente de su situación epistémica: mi creencia de que *p* es razonable para mí si es epistémicamente razonable para mí; cuando se trata de la creencia, las razones epistémicas son *predominantes*. Otros, alineándose con James, se centran en el papel de la creencia en nuestra economía psicológica, alegando que la razonabilidad de tener una creencia dada se puede ver afectada por diversas consideraciones no epistémicas. Supóngase que dispongo de alguna prueba de que *p* es falsa, pero que me beneficiaría apreciablemente llegar a creer que *p*. Si fuera así y las razones prácticas para mantener la creencia de que *p* pesaran más que las desventajas prácticas, podría parecer obvio que mantener la creencia de que *p* es razonable para mí en algún sentido amplio.

Véase también Pascal, razones para la acción.

JHei

realidad, según su uso filosófico normal, el modo en que las cosas son, en oposición a su mera apariencia. La apariencia tiene que ver con cómo ve las cosas un perceptor o grupo de perceptores determinado. En ocasiones se dice que la realidad es doblemente independiente de la apariencia. Eso comporta que la apariencia no determina la realidad. En primer lugar, no importa cuán amplio sea el acuerdo, basado en las apariencias, acerca de la naturaleza de la realidad, siempre es concebible que la realidad difiere de las apariencias. En segundo lugar, las apariencias no son exigidas de ningún modo por la realidad: la realidad puede escapar al ámbito de todas las investigaciones que estamos en disposición de emprender. Puede que la realidad conlleve siempre la posibilidad de la apariencia, en el sentido contrafáctico de que si hubiera observadores adecuadamente situados, entonces, si las condiciones no condujeran a errores, tendrían experiencias de tal y cual tipo. Pero la verdad de tales contrafácticos parece descansar en los hechos de la realidad. El fenomenalismo mantiene, por el contrario, que los hechos de la realidad pueden explicarse recurriendo a esos contrafácticos, aunque los fenomenalistas no han conseguido ofrecer análisis adecuados que no sean circulares.

El concepto de la realidad que la hace doblemente independiente de la experiencia se denomina a veces *realidad objetiva*. Sin embargo, Descartes usó esa expresión de un modo diferente, para oponerla a la realidad formal o actual. Defendió que ha de haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto mismo y aplicó el principio como sigue: «Tiene que haber por lo menos tanta realidad actual o formal en la causa eficiente y total de una idea como realidad objetiva en la idea misma». Al parecer, la realidad objetiva de una idea tiene que ver con la posesión de un contenido representacional, en tanto que la realidad actual o formal tiene que ver con la existencia independiente de la mente. Así, el principio citado relaciona características de la causa de una idea con el contenido representacional de esa idea. Descartes pretendió aplicar el principio a Dios y a los objetos materiales, fundamentalmente.

Véase también Descartes.

GFo

REALIDAD ACTUAL, véase **REALIDAD.**

REALIDAD OBJETIVA, véase **DESCARTES, REALIDAD.**

REALISMO *ANTE REM*, véase **PROPIEDAD.**

REALISMO CIENTÍFICO, tesis según la cual el objeto de la investigación científica y de las teorías científicas existe con independencia del conocimiento que de él tengamos y la meta de la ciencia es la descripción y explicación de los aspectos observables y también de los inobservables del mundo. El realismo científico contrasta con el empirismo lógico y el constructivismo social.

Los primeros argumentos en favor del realismo científico se limitaban a enunciar que, ante los impresionantes productos y métodos de la ciencia, el realismo es la única filosofía que no hace del éxito de la ciencia un milagro. Las formulaciones del realismo científico se centran en los objetos del conocimiento teórico: teorías, leyes y entidades. Un argumento particularmente poderoso en favor del realismo científico (debido a Putnam y Richard Boyd) es que la fiabilidad instrumental de la metodología científica de las ciencias maduras (como la física, la química y algunas áreas de la biología) sólo puede explicarse adecuadamente si suponemos que las teorías de las ciencias maduras son al menos aproximadamente verdaderas y que sus términos teóricos centrales son al menos parcialmente referenciales (Putnam ya no suscribe esta concepción).

Otras versiones más tímidas del realismo científico no infieren la verdad aproximada de las teorías maduras. Por ejemplo, el «realismo entitario» de Ian Hacking (1983) afirma que la manipulación instrumental de entidades postuladas para producir efectos ulteriores proporciona un fundamento legítimo al compromiso ontológico con entidades teóricas, pero no con leyes o teorías. El «realismo austero» de Paul Humphrey (1989) enuncia que sólo el compromiso teórico con estructuras o disposiciones inobservadas puede explicar la estabilidad de los resultados observados de la investigación científica. Pueden encontrarse versiones distintas del realismo científico en las obras de Richard Boyd (1983), Philip Kitcher (1993), Richard Miller (1987), William Newton-Smith (1981) y J. D. Trout (1998). Pese a sus diferencias, todas esas versiones del realismo se distinguen –frente al empirismo lógico– por su compromiso con que el conocimiento de los fenómenos inobservables es no sólo posible sino real. Todos los argumentos en favor del realismo científico son, también, *abductivos:* alegan que, bien la verdad aproximada de las teorías presupuestas, bien la existencia de entidades teóricas y leyes, proporcionan la mejor explicación de algún hecho significativo sobre la teoría o la práctica científica.

Los realistas científicos tratan con la diferencia entre entidades reales y constructos meramente útiles aduciendo que el realismo ofrece una explicación mejor del éxito de la ciencia. Además, el realismo científico busca pruebas materiales en la historia y la práctica de la ciencia y da explicaciones del éxito de la ciencia concebidas para honrar el carácter dinámico y excepcional de estas mismas pruebas. Muchos de los argumentos en favor del realismo científico cohabitan con versiones del naturalismo. Sus oponentes antirrealistas alegan que el paso de los realistas de la fiabilidad instrumental a la verdad es cuestionable. Sin embargo, los realistas replican que esas críticas formales son irrelevantes; la estructura de los argumentos basados en la explicación es inductiva y sus principios son a posteriori.

Véase también CONSTRUCTIVISMO SOCIAL, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, METAFÍSICA.

JDT

REALISMO COLORISTA, véase **CUALIDADES.**

REALISMO CRÍTICO, filosofía que, de modo genérico, intenta integrar las investigaciones positivas tanto del Nuevo Realismo como del idealismo. El Nuevo Realismo constituye la primera ola de la reacción realista contra el idealismo imperante en el siglo XIX. Se trata de una versión del realismo directo e inmediato. En su intento por evitar cualquier tipo de representacionalismo que pudiera conducir al idealismo, esta tradición llegó a identificar los datos inmediatos de la consciencia con los objetos del mundo físico. No hay intermediarios entre lo conocido y el sujeto cognoscente. Este heroico *tour de force* naufragó ante fenómenos como el error, la ilusión y la variación perceptual, dando lugar a su sucesor –el Realismo Crítico–, que reconoce la mediación de «lo mental» en nuestra aprehensión cognitiva del mundo físico.

«Realismo crítico» fue el título de una obra dedicada a la epistemología escrita por Roy Wood Sellars en 1916, pero su uso más generalizado para designar el amplio movimiento a que da nombre deriva del volumen colectivo de 1920 titulado *Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problem of Knowledge,* obra que contiene las declaraciones de principios de autores como Durant Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, C. A. Strong, George Santayana y Roy Wood Sellars. Al igual que el Nuevo Realismo, el Realismo Crítico sostiene que el objeto primario de conocimiento es el mundo físico independiente, defendiendo también que aquello que se presenta inmediatamente a nuestra consciencia no es el objeto físico tal cual, sino algún estado mental interpretado en un sentido amplio. Mientras que tanto el

Nuevo Realismo como el idealismo partieron del convencimiento de que un tratamiento del conocimiento como mediación era insostenible, los realistas críticos sintieron que sólo si el conocimiento del mundo exterior se explicaba en términos de un proceso de mediación mental era posible acomodar el error, la ilusión y la variación perceptual. Se puede ofrecer un tratamiento de la mediación mental que no involucre las trampas del representacionalismo lockeano distinguiendo cuidadosamente entre el objeto conocido y el estado mental a través del cual éste es conocido.

Los partidarios del Realismo Crítico muestran entre sí diferencias tanto epistemológicas como metafísicas. Los elementos mediadores en la cognición fueron considerados como esencias, ideas o datos sensoriales, y el papel preciso que tales ítems desarrollaban en el proceso de cognición fue considerado, de nuevo, de formas muy distintas. Por lo que hace a la metafísica, algunos son dualistas que ven el conocimiento como algo no explicable en términos de procesos físicos, mientras otros (principalmente Santayana y Sellars) son materialistas que ven el proceso de cognición como una función más de los sistemas biológicos conscientes. Quien posteriormente gozó de mayor influencia fue Sellars, posiblemente gracias a que su hijo Wilfrid retomó su defensa hasta alcanzar una considerable influencia a través de su muy sofisticado desarrollo.

Véase también **IDEALISMO; NUEVO REALISMO; PERCEPCIÓN; REALISMO METAFÍSICO; SELLARS, WILFRID.**

CFD

REALISMO DIRECTO, teoría según la cual percibir es un acto epistémicamente directo y no mediado por la actividad consciente o inconsciente. El realismo directo se diferencia, por una parte, del realismo indirecto o representativo, que sostiene que la certeza sensorial acerca de los objetos materiales está mediada por una certeza relativa a la representación sensorial, y, por otra parte, de formas de fenomenalismo que identifican los objetos materiales con los estados mentales. Se podría pensar que el realismo directo es incompatible con las teorías causales de la percepción. Dichas teorías apelan a cadenas causales que conducen desde los objetos percibidos (causas) a los estados perceptuales de los receptores (efectos). Puesto que los efectos han de ser distintos de las causas, la relación entre una instancia de una percepción y el objeto percibido no puede, a lo que parece, ser directa. Esto, de todos modos, confunde la inmediatez *epistémica* con la inmediatez *causal*. El realismo directo sólo ha de comprometerse con lo primero. Al percibir que un tomate es rojo, el contenido de mi certeza sensorial es el tomate apareciendo rojo. Es posible, tal vez, que este estado se alcance como el resultado de un complejo proceso causal. Sin embargo, mi percepción puede ser directa en el sentido de no verse mediada por ninguna conciencia acerca de un estado respresentacional de tipo sensorial a partir del cual llego a la conciencia del tomate. El error perceptual y, más en particular, las alucinaciones o las ilusiones son consideradas, por lo general, como fuente de dificultades para los realistas directos. La alucinación de un tomate rojo, por ejemplo, no coincide con el hecho de ser consciente de la presencia de un tomate rojo, ya que de hecho niguno está presente. Es posible entonces que mi alucinación relativa a un tomate rojo consista parcialmente en el hecho de tener una conciencia directa de una representación sensorial redonda y roja. Y si sucede que mi conciencia en este caso es indistinguible de la percepción de un tomate rojo real, ¿por qué no suponer entonces que también soy consciente de la representación sensorial en el caso real? Un realista directo puede responder a esto negando que las alucinaciones sean de hecho indistinguibles de la percepción real o, también, poniendo en cuestión la afirmación de que si la representación sensorial se precisa para explicar las alucinaciones, tengan por ello que ser postuladas en el caso real.

Véase también **FENOMENALISMO, PERCEPCIÓN.**

JHEI

REALISMO ESCOTISTA, véase **DUNS ESCOTO.**

REALISMO *IN REBUS*, véase **PROPIEDAD.**

REALISMO INGENUO, véase **PERCEPCIÓN.**

REALISMO INTERNO, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

REALISMO LEGAL, teoría en filosofía del derecho o jurisprudencia caracterizada en sentido amplio por la afirmación de que la naturaleza de la ley se entiende mejor observando lo que los tribunales y los ciudadanos realmente hacen y no analizando normas y conceptos legalmente establecidos. Esta teoría se asocia con la idea según la cual las normas legales son predicciones enmascaradas de aquello que los tribunales harán y que sólo las decisiones reales de los tribunales constituyen la ley.

Hay dos tradiciones importantes de realismo legal, en Escandinavia y en los Estados Unidos. Ambas comienzan durante la primera parte del siglo y ambas se centran en la realidad del actual sistema legal (de aquí el nombre de «realismo legal»), más que en la imagen oficial que la ley tiene de sí misma. La tradición escandinava es más teórica y presenta sus puntos de vista como tratamientos filosóficos de la normatividad de la ley basados en una

metodología escéptica –la fuerza normativa de la ley no es nada distinto de los sentimientos o creencias de los ciudadanos o los jueces, o ambos, en esa fuerza normativa–. La tradición estadounidense más antigua es más empírica, o sociológica, o instrumentalista, centrándose en el modo en que la legislación es realmente aplicada, o en el modo en que los tribunales toman sus decisiones, etc. El realismo legal estadounidense en su forma actual recibe el nombre de *estudios de crítica legal*. Su argumentación es a la vez empírica (la ley tal y como es y siendo sensible al género, raza y clase) y teorética (la ley como algo esencialmente indeterminado o interpretativo –propiedades que priman a la ley por su papel en la manipulación política).

Véase también **ESTUDIOS DE CRÍTICA LEGAL, FILOSOFÍA DEL DERECHO, JURISPRUDENCIA, POSITIVISMO LEGAL.**

RASH

REALISMO METAFÍSICO, en su sentido más amplio, punto de vista según el cual *a)* existen objetos reales (por lo general en referencia a objetos espaciotemporales) *b)* existen independientemente de nuestra experiencia o de nuestro conocimiento de los mismos y *c)* tienen propiedades y participan en relaciones al margen de los conceptos con los que los entendemos o del lenguaje con que los describimos. El *antirrealismo* es entonces cualquier doctrina que rechace una o más de estas tres tesis, aunque si se rechaza *a,* de ahí se sigue de forma trivial el rechazo de *b* y *c* (si lo que se niega es simplemente la existencia de cosas materiales, entonces le corresponde el nombre tradicional de «idealismo»).

El realismo metafísico, en cualquiera de sus tres apartados, es compartido por el sentido común, las ciencias, y la mayoría de los filósofos. La principal objeción a esta posición es que no es posible formarse una concepción de los objetos reales, ya que cualquiera de estas concepciones ha de descansar en conceptos previos y en nuestro lenguaje y experiencia. Aceptar esa objeción parece llevar a admitir que carecemos de conocimiento de los objetos reales tal y como son en sí mismos y que la verdad no puede ser entonces considerada como una correspondencia con tales objetos. Pero esto posee una consecuencia de mayor alcance: o bien *a)* debemos aceptar el punto de vista aparentemente absurdo según el cual no hay objetos reales (puesto que la objeción es igualmente válida para las mentes y sus estados, a conceptos y palabras, a propiedades y relaciones, a experiencias, etc.), ya que difícilmente podríamos creer en la realidad de algo de lo cual no podemos formarnos ninguna concepción; o *b)* debemos afrontar la tarea aparentemente desesperada de alterar drásticamente aquello que entendemos por «realidad», «concepto», «experiencia», «conocimiento», «verdad» y otras nociones de ese tipo. Por otra parte, la objeción puede ser vista como algo bien próximo a una tautología, equivaliendo a la afirmación de que «(podemos) conocer la realidad sólo del modo en que (podemos) conocerla», en cuyo caso se puede sostener que no hay ninguna tesis sustantiva, algo que el antirrealismo pretende representar, que pueda derivarse de una simple tautología. Pero incluso si esta objeción es una tautología, sirve al efecto de obligarnos a evitar un punto de vista simplista en nuestra relación cognitiva con el mundo.

En la discusión en torno a los universales, el realismo metafísico representa el punto de vista según el cual hay universales, oponiéndose así al nominalismo. Esta oposición, o bien impide una tercera posibilidad, el conceptualismo, o simplemente presupone que los conceptos son términos genéricos (adjetivos, nombres comunes, verbos) o usos de tales términos. Si esta presuposición se acepta, entonces, de hecho, el conceptualismo sería lo mismo que el nominalismo, pero podría sostenerse que sin un gobierno puramente verbal. El conceptualismo tradicional considera que los conceptos son entidades mentales particulares o, al menos, disposiciones mentales que sirven para satisfacer la función clasificatoria que se ha supuesto que desempeñaban los universales y explican también la función clasificatoria que los términos genéricos indudablemente también poseen.

Véase también **ARMSTRONG, CONCEPTUALISMO, METAFÍSICA, PROPIEDAD, REALISMO MORAL.**

PB

REALISMO MORAL, concepción metaética que defiende la objetividad de la ética. Tiene un componente metafísico, otro semántico y otro un tercero epistemológico.

Su componente metafísico es la defensa de que hay hechos morales y propiedades morales cuya existencia y naturaleza es independiente de las creencias y actitudes de la gente con respecto a lo que sea correcto o incorrecto. Por esta afirmación el realismo moral se opone a la teoría del error y a otras formas de nihilismo que niegan la existencia de hechos y propiedades morales. También se opone a diversas versiones del relativismo moral y a otras formas de constructivismo ético que identifican los hechos morales con hechos acerca de las creencias y actitudes morales de la gente.

Su componente semántico es básicamente cognitivista. El cognitivismo mantiene que los juicios morales han de construirse como aserciones sobre las propiedades morales de las acciones, personas, políticas y demás objetos de valoración moral, que los predicados morales pretenden referirse a propiedades de esos objetos, que los juicios morales (o

las proposiciones que expresan) pueden ser verdaderos o falsos y que los cognoscentes pueden tener la actitud cognoscitiva de creer con respecto a las proposiciones expresadas por los juicios morales. Estas tesis cognitivistas se oponen a las tesis no cognitivistas del emotivismo y el prescriptivismo, según los cuales el propósito básico de los juicios morales es expresar las actitudes o compromisos del evaluador, y no enunciar hechos o adscribir propiedades. El realismo moral también mantiene que la verdad de los juicios morales es no epistémica y, así, se opone al relativismo moral y a otras formas de constructivismo ético que consideran epistémica la verdad de los juicios morales.

Las tesis metafísica y semántica implican que hay proposiciones morales verdaderas. Una teoría del error acepta las tesis semánticas cognitivistas, pero niega la tesis metafísica realista. Mantiene que los juicios morales han de construirse como juicios formados por expresiones referenciales y con valor de verdad, pero insiste en que esas expresiones referenciales son vacías, porque no hay hechos morales, y en que ninguna aserción moral es verdadera. Siempre según esta teoría, el pensamiento moral de sentido común presupone la existencia de hechos y propiedades morales, pero es sistemáticamente erróneo. Así, la teoría del error es al realismo moral lo que el ateísmo es al teísmo en un mundo de teístas. (J. L. Mackie introdujo y defendió la teoría del error en su *Ethics: Inventing Right and Wrong,* 1977).

Finalmente, si el realismo moral ha de evitar el escepticismo, ha de mantener que algunas creencias morales son verdaderas, que hay métodos para justificar las creencias morales y que el conocimiento moral es posible.

La defensa de estas tesis metafísicas, semánticas y epistemológicas del realismo moral es compatible con una gran variedad de principios metafísicos, semánticos y epistemológicos, y así el realismo moral puede adoptar múltiples formas. Los realistas morales de principios del siglo XX solían ser intuicionistas. El intuicionismo combina la defensa del realismo moral con una epistemología moral fundacionalista, según la cual el conocimiento moral tiene que descansar en verdades morales autoevidentes, y con la tesis no naturalista de que los hechos y propiedades morales son *sui generis* e irreducibles a hechos o propiedades naturales. Los partidarios del no cognitivismo consideraron extravagantes los compromisos metafísicos y epistemológicos del intuicionismo, rechazando por ello el realismo moral. Los realistas morales posteriores han intentando en general defender el realismo moral sin caer en las trampas metafísicas y epistemológicas del intuicionismo. Una versión de este tipo del realismo moral adopta una forma naturalista. Esta versión del naturalismo ético afirma que nuestras creencias morales se justifican formando parte de un sistema explicativamente coherente de creencias, que incorpora creencias morales y no morales, e insiste en que las propiedades morales no son sino propiedades naturales de las personas, las acciones y las políticas que las instancian. El debate entre realistas y antirrealistas y dentro del bando realista gira en torno a la relación entre el juicio moral y la acción, la autoridad racional de la moral, la epistemología y metodología morales, la relación entre propiedades morales y naturales no morales, el lugar de la ética en una visión naturalista del mundo, y la paridad de la ética y las ciencias.

Véase también **CONSTRUCTIVISMO ÉTICO, EMOTIVISMO, ÉTICA, NATURALISMO, OBJETIVISMO ÉTICO.**

DOB

REALISMO PERCEPTUAL, véase **PERCEPCIÓN.**

REALISMO REPRESENTATIVO, véase **PERCEPCIÓN.**

REALIZABILIDAD MÚLTIPLE, véase **FUNCIONALISMO.**

REALIZACIÓN FÍSICA, véase **REDUCCIÓN.**

REALIZATIVO, véase **TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

RECOLECCIÓN, véase **PLATÓN, SUPERVIVENCIA.**

RECONOCIMIENTO, REGLA DE, véase **JURISPRUDENCIA.**

RECONSTRUCCIÓN, véase **RECONSTRUCCIÓN RACIONAL.**

RECONSTRUCCIÓN LÓGICA, véase **RECONSTRUCCIÓN RACIONAL.**

RECONSTRUCCIÓN RACIONAL, también llamada reconstrucción lógica, traducción de un discurso de un determinado tipo conceptual a un discurso de otro tipo conceptual con objeto de hacer posible decir cuanto (o cuanto de importacia) es expresable en el primero con más claridad (o perspicuidad) en el segundo. El ejemplo más conocido está en *Der Logische Aufbau der Welt* de Carnap. Carnap trató de traducir el discurso sobre objetos físicos (por ejemplo, «Hay una mesa redonda marrón») al discurso sobre los objetos inmediatos de la experiencia sensorial («Manchas de color de tales y cuales características cromáticas y formas aparecen de tal y cual modo»). Su motivación era la doctrina empirista de que la experiencia sensorial inmediata es conceptualmente anterior a todo lo demás, incluida la noción de objeto físico. Además de hablar de la experiencia sensorial inmediata, Carnap recurrió a la lógica y la teoría de con-

juntos. Como su uso es difícil de reconciliar con el empirismo estricto, su traducción no habría reivindicado plenamente el empirismo aunque hubiera tenido éxito.

Véase también **DEFINICIÓN, FENOMENALISMO, POSITIVISMO LÓGICO.**

TY

RECTIFICACIÓN DE LOS NOMBRES, véase **CHENG MING.**

RECURRENCIA ETERNA, véase **ETERNO RETORNO.**

RECURSIÓN, DEFINICIÓN POR, véase **DEFINICIÓN.**

RECURSIVA, DEMOSTRACIÓN, véase **DEMOSTRACIÓN POR RECURSIÓN.**

RED NEURONAL, véase **CONEXIONISMO.**

REDENCIÓN POR LA FE, doctrina característica de la Reforma protestante según la cual los pecadores aún pueden justificarse ante Dios por su fe en Cristo. «Ser redimido» debe entenderse en términos forenses: ante la corte de la justicia divina los seres humanos no son considerados culpables por sus pecados, sino que en lugar de ello son declarados santos por Dios en virtud de la rectitud de Cristo, al cual Dios considera de su parte. La redención se obtiene por la fe, que no es una simple creencia en la doctrina cristiana, sino que incluye una sincera y sentida confianza en Cristo ante la propia salvación. De este modo, la fe, si es genuina, lleva a recibir las influencias transformadoras de la gracia de Dios y conduce hacia una vida de amor, obediencia y servicio a Dios. Estas consecuencias de la fe, en cualquier caso, son consideradas bajo el rótulo de la *santificación*, más que bajo el de la redención.

La doctrina rival de la redención sostenida por la Iglesia católica –etiquetada erróneamente y con frecuencia por los protestantes como «redención por las obras»– interpreta los términos clave de forma distinta. El «ser justo» se entiende no en términos forenses, sino más bien como un estado general en el que se tiene una adecuada relación con Dios, incluyendo el perdón de los pecados, la obtención de la gracia divina y una transformación interior. La redención es inicialmente una obra de Dios obtenida a través del bautismo. Entre las «predisposiciones» humanas a favor de la redención se encuentran la fe (entendida como la creencia en las verdades que Dios ha revelado), la conciencia de los propios pecados, la esperanza en la misericordia divina y la resolución de someterse a los designios de Dios. La salvación es un don divino que no es merecido por los seres humanos, pero la medida de la gracia concedida depende en alguna forma de los sinceros esfuerzos del pecador que persigue la salvación. Las doctrinas protestante y católica no son plenamente consistentes la una con la otra, pero tampoco son los polos opuestos que en ocasiones aparentan ser debido a la caricaturización que sufren por parte de su rival.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

WHAS

REDINTEGRACIÓN, proceso psicológico, similar a, o que tiene como componente, el condicionamiento clásico, en el que un rasgo o situación hace que una persona recuerde, visualice o recomponga toda una situación original. Al abrir un paquete de cigarrillos, una persona puede visualizar todo el proceso, que incluye encender una cerilla, encender el cigarrillo y dar una calada. La redintegración es una técnica usada en la terapia comportamental, por ejemplo, cuando se expone a alguien que intenta dejar de fumar a olores desgradables e imágenes vívidas de pulmones infestados de cáncer y entonces se le permite fumar. Si lo desagradable de los olores y la visión de las imágenes se impone a los impulsos a fumar, la persona puede resistir la tentación de fumar.

Filosóficamente, la redintegración tiene un doble interés. Pimero, el proceso puede ser importante para la *prudencia*. Al centrar la deliberación presente en las consecuencias a largo plazo de la conducta, la redintegración puede ayudar a proteger intereses a largo plazo. Segundo, la redintegración otorga un papel a las imágenes visuales en la génesis de la conducta. Las imágenes aparecen en los casos paradigmáticos de redintegración. Reuniendo imágenes de pulmones cancerosos, la persona puede desistir de fumar.

GAG

REDUCCIÓN, sustitución de una expresión por otra que difiere de la primera por su referencia aparente. Se habla de reducción para dar a entender una definición explícita uniformemente aplicable, una definición contextual, o una sustitución que sólo es apropiada en un número limitado de contextos. Así, los autores han hablado de análisis conceptuales reductivos, sobre todo en los primeros días de la filosofía analítica. En concreto, se suponía, en la teoría de los datos sensoriales, que los objetos físicos eran reducibles a datos sensoriales, o, mejor, que el discurso de objetos físicos era reducible al discurso de datos sensoriales, por medio de definiciones explícitas u otras formas de análisis conceptual.

Los positivistas lógicos hablaban de la reducción del vocabulario teórico al vocabulario observacional, primero mediante definiciones explícitas y después usando otros recursos, como las *oraciones reductivas* de Carnap. Esas oraciones apelaban

a un predicado de condiciones de contrastación, *C* (por ejemplo, «se sumerge en agua») y a un predicado exhibido, *E (*por ejemplo «se disuelve»), para introducir un término disposicional o en general «no observacional», *S (por ejemplo, «es soluble en agua»):* $(\forall x)[Tx \supset (Dx \supset Sx)]$, donde «$\supset$» representa al condicional material. Las oraciones reductivas negativas para la no ocurrencia de *S* adoptaban la forma $(\forall x)[NTx \supset (NDx \supset \neg Sx)$. En el caso de pares coincidentes de predicados *T* y *TD* y $\neg D$ y *ND*, Carnap hablaba de oraciones reductivas bilaterales: $(\forall x)[Tx \supset (Dx \equiv Sx)]$. Como tantas otras reducciones pretendidas, las oraciones reductivas no permitían la sustitución del término «reducido» *S* cuando fallaba la condición de contrastación *T*.

En filosofía de la matemática, el *logicismo* afirmaba que toda la matemática puede reducirse a la lógica; es decir, que cualquier término matemático puede definirse en el vocabulario de la lógica y que todos los teoremas de la matemática pueden derivarse de las leyes de la lógica unidas a esas definiciones. Los *Principia Mathematica* de Russell llevaron a la práctica una buena parte de ese programa usando una base reductiva mucho más parecida a lo que hoy llamamos teoría de conjuntos que a lo que llamamos lógica, estrictamente concebida. Muchos aceptan hoy en día la reducibilidad de la matemática a la teoría de conjuntos, aunque sólo en un sentido en el que las reducciones no son únicas. Por ejemplo, los números naturales pueden construirse indistintamente como clases de conjuntos equipolentes o como ordinales de von Neumann. Esta no unicidad supone serias dificultades cuando se sugiere que las reducciones conjuntistas pueden esclarecer qué «son realmente» los números naturales y otros objetos matemáticos.

Contrastando con lo anterior, entendemos que las teorías científicas nos dicen, inequívocamente, que el agua es H_2O y que la temperatura es energía cinética translacional débil. Las descripciones de la reducción de teorías en la ciencia tratan de analizar las circunstancias en las que una «teoría reductora» parece decirnos cuál es la composición de los objetos y propiedades descritos por la «teoría reducida». Las descripciones más sencillas siguen el patrón general de la reducción: se dan «enunciados de identidad» o «leyes puente», que tienen al menos la forma de definiciones explícitas, para todos los términos de la teoría reducida que no aparecen en la teoría reductora, para argumentar entonces que la teoría reducida puede deducirse de la teoría reductora más las definiciones. Por ejemplo, se dice que las leyes de la termodinámica son deducibles de las de la mecánica estadística, junto con enunciados como «La temperatura es energía cinética translacional débil» y «la presión es transferencia débil del momento».

¿Cómo hay que entender los enunciados de identidad o las leyes puente? Supone una investigación empírica confirmar enunciados como «La temperatura es energía cinética translacional débil». Por consiguiente, algunos alegan que, en el mejor de los casos, tales enunciados son correlaciones contingentes más que identidades estrictas. Por otra parte, si los términos relevantes y sus extensiones no están mediados por definiciones analíticas, los enunciados de identidad pueden asimilarse parcialmente a los enunciados de identidad con dos nombres, como «Cicerón es Tulio», puesto que el establecimiento de que los dos nombres tienen el mismo referente requiere una investigación empírica.

La idea de reducción de teorías puede generalizarse de diversas maneras. Puede exigirse que las leyes puente sean suficientes para la deducción de la teoría reducida a partir de la teoría reductora sin exigir que las leyes puente tengan la forma de enunciados de identidad o correlaciones bicondicionales explícitas. Algunos autores también han dado importancia al hecho de que en la práctica una teoría reductora T_2 corrige o refina la teoría reducida T_1, de manera que en realidad lo que es deducible de T_2 y las leyes puente es únicamente una versión corregida o refinada T_1*. Algunos han aplicado en consecuencia el término «reducción» a cualquier par de teorías en el que la segunda corrige y extiende a la primera de forma que explican tanto las exactitudes de la primera como sus errores. En este sentido ampliado, se dice que la relatividad reduce la mecánica newtoniana.

¿Se reducen las ciencias sociales, sobre todo la psicología, a la física? Esta posibilidad apoyaría la llamada teoría de la identidad (de mente y cuerpo), resolviendo en concreto importantes problemas de filosofía de la mente, como el problema mente-cuerpo y el problema de las otras mentes. Muchos (aunque no todos desde luego) son hoy escépticos acerca de la posibilidad de identificar las propiedades mentales, y las propiedades de otras ciencias especiales, con propiedades físicas complejas. Para ilustrarlo con un ejemplo de la economía (adaptado de Fodor), en circunstancias apropiadas cualquier objeto físico podría considerarse moneda. Así, las esperanzas de encontrar un enunciado cerrado y finito de la forma «ser una moneda es...», en cuya parte derecha aparezcan únicamente predicados físicos, parecen escasas (aunque hay quienes admitirían definiciones infinitas para obtener reducciones). De manera análoga, puede sospecharse que atributos como el dolor son en el mejor de los casos propiedades funcionales con un número indefinido de posibles realizaciones físicas. Creyendo que las reducciones mediante definiciones finitamente estables son inalcanzables, muchos autores han tratado de expresar la tesis de que las propiedades mentales

son, no obstante, físicas de alguna manera, diciendo que pese a todo supervienen a las propiedades físicas de los organismos que las poseen.

De hecho, las mismas dificultades que afectan a las propiedades mentales se presentan en el caso paradigmático de la temperatura, y probablemente en todos los ejemplos putativos de reducción teórica. La temperatura es temperatura translacional débil sólo en los gases, y aun sólo idealmente. En otras substancias, la temperatura resulta de mecanismos físicos muy diferentes. La temperatura es descrita con mayor precisión como una propiedad funcional, que tiene que ver con el mecanismo de la transferencia de calor entre cuerpos, pudiendo, en principio, realizarse físicamente el necesario mecanismo de un número indefinido de formas.

En la mayoría de los casos, si no en todos, de putativa reducción de teorías mediante identidades estrictas, lo que se tiene en su lugar es una relación de *realización,* constitución o instanciación, *física,* bien ilustrada por la propiedad de ser un calculador (ejemplo tomado de Cummins). La propiedad de ser un calculador puede ser realizada físicamente por un ábaco, por mecanismos con engranajes y palancas, por otros con tubos de vacío o chips de silicio y, en las circunstancias apropiadas, por un número indeterminado de otras configuraciones físicas. Quizá muchos de los que han usado «reducción», sobre todo en la ciencia, pretendieran usar el término en el sentido de realización física más que en el de identidad estricta.

Centremos nuestra atención en propiedades reducibles en el sentido de tener una realización física, como en los casos de ser un calculador, tener una cierta temperatura o ser una moneda. Si un objeto tiene o no propiedades como esas dependerá no sólo de las propiedades físicas del objeto, sino también de varias circunstancias del contexto. Las intensiones de los hablantes relevantes de ese lenguaje son un candidato plausible a circunstancias pertinentes. Al menos en algunos casos, la dependencia del contexto surge porque la propiedad es una propiedad funcional, para la que el sistema funcional relevante (prácticas de cálculo, transferencia de calor, sistemas monetarios) es más amplio que el objeto portador de la propiedad en cuestión. Estos ejemplos plantean la cuestión de si algunas y acaso todas las propiedades mentales dependen inevitablemente de relaciones con cosas externas al organismo que tiene las propiedades mentales.

Véase también EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, SUPERVENIENCIA.

PTE

REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA, véase HUSSERL.

REDUCCIONISMO, véase REDUCCIÓN.

REDUCCIONISMO EXPLICATIVO, véase REDUCCIÓN.

REDUCIBILIDAD, AXIOMA DE, véase TEORÍA DE TIPOS.

REDUCTIO AD ABSURDUM, 1) los principios ($A \supset \neg A) \supset \neg A$ y $(\neg A \supset A) \supset A$. 2) Las formas argumentales «Si *A* entonces *B* y no-*B*; por tanto no-*A*» y «Si no-*A* entonces *B* y no-*B*; por tanto *A*» y los argumentos de esas formas. El razonamiento mediante tales argumentos se conoce como *método de demostración indirecta*. 3) Las reglas de inferencia que permiten: *a)* inferir no-*A* habiendo derivado una contradicción de *A* y *b)* inferir *A* habiendo derivado una contradicción de no-*A*. Estas dos reglas valen en la lógica clásica y son equivalentes en cualquier lógica con la ley de doble negación. En la lógica intuicionista, sin embargo, la regla *a* vale, pero la *b* no.

Véase también DOBLE NEGACIÓN, INTUICIONISMO MATEMÁTICO.

GFS

REDUCTO DE CRAIG, véase TEOREMA DE INTERPOLACIÓN DE CRAIG.

REENCARNACIÓN, RUEDA DE LA, véase BUDISMO, *SAṀSĀRA*.

REFERENCIA, véase FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.

REFERENCIA, NUEVA TEORÍA DE LA, véase PUTNAM.

REFERENCIA, TEORÍA CAUSAL DE LA, véase FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

REFERENCIA, TEORÍA CAUSAL-HISTÓRICA DE LA, véase FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

REFERENCIA, TEORÍA DESCRIPTIVA DE LA, véase FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

REFERENCIA, TEORÍA HISTÓRICA DE LA, véase FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

REFERENCIA DIRECTA, véase TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS.

REFERENCIAL, véase REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.

REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE, una ocurrencia de un término singular *t* en una oración «... *t*...» es referencialmente transparente (o puramente referencial) si y sólo si el valor de verdad de «... *t*...» depende de si el referente de *t* satisface la oración

abierta «... *x*...»; la satisfacción de «... *x*...» por el referente de *t* garantizaría la verdad de «... *t*...», y que ese individuo no satisficiera «... *x*...» garantizaría que «... *t*...» no es verdadera. «Boston es una ciudad» es verdadera si y sólo si el referente de "Boston" satisface la oración abierta «*x* es una ciudad», de modo que la ocurrencia de «Boston» es referencialmente transparente. Pero en la expresión «"Boston" tiene seis letras», es la longitud de la palabra entrecomillada, y no las propiedades de la ciudad de Boston, la que determina el valor de verdad de la oración, de manera que la ocurrencia no es referencialmente transparente.

Según una teoría fregeana del significado, la referencia de cualquier expresión compleja (que sea una unidad significativa) es una función de los referentes de sus partes. En este contexto, una ocurrencia de un término referencial *t* en una expresión significativa «... *t*...» es referencialmente transparente (o puramente referencial) si y sólo si *t* contribuye con su referente a la referencia de «... *t*...». La expresión «El área de Boston» se refiere a un área determinada por el referente de «Boston» (y la referencia o extensión de la función expresada por «el área de»).

Una ocurrencia de un término referencial *t* en una expresión significativa «... *t*...» es *referencialmente opaca* si y sólo si no es referencialmente transparente. Así, si *t* tiene una ocurrencia referencialmente opaca en una oración «... *t*...», entonces el valor de verdad de «... *t*...» depende de algo distinto de si el referente de *t* satisface «... *x*...».

Aunque estas definiciones se aplican a ocurrencias de términos referenciales, los términos «referencialmente opaco» y «referencialmente transparente» se usan básicamente para clasificar contextos lingüísticos para términos como contextos referencialmente opacos. Si *t* ocurre de manera puramente referencial en *S* pero no es C(*S*), entonces C( ) es un contexto referencialmente opaco. Esto, no obstante, exige una apostilla: C( ) es un contexto referencialmente opaco *para esa ocurrencia de t en S*. No se sigue (sin más) que C( ) sea un contexto referencialmente opaco para otras ocurrencias de términos en oraciones que puedan introducirse en C( ).

Los contextos de cita, actitud proposicional y modalidad han sido señalados con frecuencia por su disposición a producir opacidad referencial. Considérese:

A) Juan cree que el número de los planetas es menor que ocho.

B) Juan cree que nueve es menor que ocho.

Si *A* es verdadera pero no *B*, entonces o «el número de los planetas» o «nueve» tiene una ocurrencia que no es puramente referencial, porque las oraciones diferirían en valor de verdad aunque las expresiones serían correferenciales. Pero en las oraciones:

C) El número de los planetas es menor que ocho.

D) Nueve es menor que ocho.

Las expresiones parecen tener ocurrencias puramente referenciales. En *C* y *D*, el valor de verdad de la oración como un todo depende de si el referente de «El número de los planetas» y «Nueve» satisface «*x* es menor que ocho». Como las ocurrencias en *C* y *D* son puramente referenciales, pero no las de *A* y *B*, el contexto «Juan cree que ( )» es un contexto referencialmente opaco para la ocurrencia pertinente de al menos uno de los dos términos singulares. Algunos aducen que la ocurrencia de «nueve» en *B* es puramente referencial, porque el valor de verdad de la oración como un todo depende de si el referente, nueve, satisface la oración abierta «Juan cree que *x* es menor que ocho». Hablar así exige que tenga sentido hablar de satisfacción en el caso de semejantes oraciones (oraciones de creencia y otras) y que mostremos que el concepto de satisfacción se aplica de esa manera en el caso considerado (la oración *B*). Se discute si esas dos cosas pueden hacerse. En *A*, por otra parte, el valor de verdad no está determinado por si nueve (el referente de «el número de los planetas») satisface la oración abierta, y así esa ocurrencia no es puramente referencial.

Los contextos modales plantean cuestiones parecidas.

E) Necesariamente, nueve es impar.

F) Necesariamente, el número de los planetas es impar.

Si *E* es verdadera pero no *F*, por lo menos una de las expresiones no tiene una ocurrencia puramente referencial, aunque ambas parecen ser puramente referenciales en la oración no modal que aparece en el contexto «Necesariamente...». Así, el contexto es referencialmente opaco para la ocurrencia de al menos uno de esos términos.

Según un enfoque alternativo, los términos singulares genuinamente referenciales siempre ocurren referencialmente, y «el número de los planetas» no es un término genuinamente referencial. La teoría de descripciones definidas de Russell, por ejemplo, proporciona un análisis semántico alternativo de las oraciones que contienen descripciones definidas. Eso nos permitiría decir que incluso oraciones sencillas como *C* y *D* difieren considera-

blemente por sus estructuras sintácticas y semánticas, de modo que la semejanza que sugiere el problema, las aparentemente similares ocurrencias de términos correferenciales, es meramente aparente.

Véase también **CUANTIFICACIÓN EXTERNA, *DE DICTO*, SUSTITUTIVIDAD *SALVA VERITATE*.**

TM

REFLEXIVO, véase **RELACIÓN.**

REGLA DE ADICIÓN, véase **INTRODUCCIÓN DE LA DISYUNCIÓN.**

REGLA DE CONJUNCIÓN, véase **INTRODUCCIÓN DE LA CONJUNCIÓN.**

REGLA DE DOBLE NEGACIÓN, véase **DOBLE NEGACIÓN.**

REGLA DE INFERENCIA, véase **SISTEMA LÓGICO.**

REGLA DE LA EVIDENCIA TOTAL, véase **INDUCCIÓN.**

REGLA DE M'NAGTHEN, regla del derecho penal angloamericano que define la locura a efectos de responsabilidad penal: la locura legal es cualquier defecto de la razón debido a un transtorno mental, que hace que un delincuente acusado desconozca la naturaleza o cualidad de su acto, o desconozca que su acto era moral o legalmente incorrecto. Adoptada en el caso M'Naghten en Inglaterra en 1843, la regla se remonta a la prueba de responsabilidad para los niños, que consistía en comprobar si eran lo bastante maduros como para saber la diferencia entre correcto e incorrecto. La regla se ve hoy en día, alternativamente, o como una prueba del *status* general del ser humano como agente moral o como una prueba de cuando un agente, pese a ser reconocidamente moral, es exculpado por errores morales y/o fácticos. Según la primera interpretación (o *status)* de la regla, los dementes están exentos de responsabilidad penal porque, como los niños de corta edad, carecen de la agencia racional esencial para ser una persona moral. Según la segunda interpretación (o error) de la regla, los dementes están exentos de responsabilidad penal porque ejemplifican las eximentes morales aceptadas de error o ignorancia.

Véase también **IMPUTABILIDAD DISMINUIDA.**

MSM

REGLA DE RECONOCIMIENTO, véase **JURISPRUDENCIA.**

REGLA DE SEPARACIÓN, véase **PARADOJA DE LA LOTERÍA.**

REGLA DE SIMPLIFICACIÓN, véase **ELIMINACIÓN DE LA CONJUNCIÓN.**

REGLA DE TRANSFORMACIÓN, esquema axiomático o regla de inferencia. Una regla de transformación es así una regla para transformar un conjunto (posiblemente vacío) de fórmulas bien formadas en una fórmula, operando esa regla únicamente con información sintáctica. Esta concepción de los esquemas axiomáticos y reglas de transformación fue una de las claves de la creación de una ciencia rigurosa del razonamiento deductivo. En la década de 1950 esa idea fue importada por la lingüística, dando lugar a la noción de *regla transformacional*. Una regla de ese tipo transforma estructuras arbóreas en estructuras arbóreas, llevando de la *estructura profunda* de una oración, que determina su interpretación semántica, a la *estructura superficial* de esa oración, que determina su interpretación fonética.

Véase también **GRAMÁTICA, SISTEMA LÓGICO.**

GFS

REGLA OMEGA, véase **OMEGA.**

REGLAS PRIMARIAS, véase **HART.**

REGLAS SECUNDARIAS, véase **HART.**

REGRESO, véase **ARGUMENTO DEL REGRESO AL INFINITO, REGRESO VICIOSO.**

REGRESO VICIOSO, regreso que de algún modo resulta inaceptable, donde un regreso es una serie infinita de ítems de los que cada uno depende en algún sentido de un ítem de similar naturaleza –por ejemplo, una serie infinita de eventos, cada uno de los cuales es causado por el evento inmediatamente anterior de la serie–. Las razones para tener por vicioso un regreso pueden ser, bien que es imposible, bien que su existencia es inconsistente con cosas que se saben verdaderas. La afirmación de que algo llevaría a un regreso vicioso suele hacerse como parte de una estrategia argumental de *reductio ad absurdum*. Puede encontrarse un ejemplo de esto en el argumento de Tomás de Aquino en favor de la existencia de una causa incausada a partir de la base de que un regreso infinito de causas es vicioso. Quienes replican al argumento han pretendido en ocasiones que ese regreso de hecho no es vicioso y, por tanto, que el argumento es defectivo.

Un ejemplo más convincente de regreso vicioso es generado por el principio de que el aprendizaje del significado de una palabra se basa siempre en la comprensión previa de otras palabras. Si el principio fuera correcto, sólo podríamos saber el significado de una palabra p_1 sobre la base de la comprensión previa de los significados de otras palabras (p_2 y p_3). Pero una nueva aplicación del principio da como resultado que sólo podemos entender esas

palabras (p_2 y p_3) a partir de la comprensión de otras palabras. Esto lleva a un regreso infinito. Como nadie entiende ninguna palabra al nacer, el regreso implica que nadie llega a entender ninguna palabra. Pero es indudablemente falso. Como la existencia de este regreso es inconsistente con una verdad obvia, podemos concluir que el regreso es vicioso y, por consiguiente, el principio que lo genera falso.

Véase también ARGUMENTO DEL REGRESO AL INFINITO EPISTÉMICO, *REDUCTIO AD ABSURDUM*.

WT

REGRESOR, véase ANÁLISIS DE REGRESIÓN.

REICHENBACH, HANS (1891-1953), filósofo de la ciencia alemán, uno de los líderes destacados del movimiento conocido como empirismo lógico. Nacido en Hamburgo, estudió Ingeniería durante un breve periodo, para dedicarse después a las matemáticas, la filosofía y la física, que estudió en las universidades de Berlín, Múnich y Gotinga. Se doctoró en Filosofía en Erlangen (1915) con una disertación sobre los aspectos matemáticos y filosóficos de la probabilidad y se graduó en Matemáticas y Física pasando un examen de Estado en Gotinga (1916). En 1933, con el ascenso de Hitler al poder, huyó a Estambul y de allí a la Universidad de California en Los Ángeles, donde permaneció hasta su muerte. Antes de su salida de Alemania fue profesor de Filosofía de la ciencia en la Universidad de Berlín, líder del grupo berlinés de empiristas lógicos y un estrecho colaborador de Einstein. Fundó con Carnap *Erkenntnis,* la principal revista de filosofía de la ciencia antes de la Segunda Guerra Mundial.

Tras un breve periodo inicial de su carrera como seguidor de Kant, Reichenbach rechazó lo sintético a priori, principalmente por consideraciones que surgían de la teoría general de la relatividad de Einstein. Desde entonces se convirtió en un campeón del empirismo, adhiriéndose a una versión probabilista de la teoría verificacionista del significado cognitivo. Nunca, sin embargo, suscribió el positivismo lógico del Círculo de Viena; aún más, describió explícitamente su principal obra epistemológica, *Experiencia y predicción* (1938), como su refutación del positivismo lógico. En concreto, su *empirismo lógico* suponía el rechazo del fenomenalismo en favor del fisicalismo; rechazó el fenomenalismo abrazando el realismo científico y también insistiendo en un análisis completamente probabilista del significado científico y el conocimiento científico.

Sus principales obras abarcan un campo extenso. En *Probabilidad e inducción* defendió la interpretación frecuencial de la probabilidad y ofreció una justificación pragmática de la inducción. En su filosofía del espacio y el tiempo defendió el convencionalismo de la geometría y la simultaneidad. En la fundamentación de la mecánica cuántica adoptó una lógica trivaluada para tratar con las anomalías causales. Escribió obras importantes sobre epistemología, lógica, leyes de la naturaleza, contrafácticos y modalidades. Cuando murió casi había acabado *La dirección del tiempo,* que fue publicado póstumamente (1956).

Véase también CARNAP, CÍRCULO DE VIENA, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, POSITIVISMO LÓGICO, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN.

WCS

REID, THOMAS (1710-1796), filósofo escocés, defensor del sentido común y crítico de la teoría de las impresiones y las ideas elaborada por Hume. Reid nación exactamente un año antes que Hume, en Strachan, Escocia. Ingresó en el Marischal College de Aberdeen como niño prodigio a la edad de doce años, donde estudió con Thomas Blackwell y George Turnbull. El segundo al parecer influyó mucho en Reid. Turnbull pretendía que el conocimiento de los hechos de los sentidos y la introspección no puede ser conculcado por la razón y que la volición es la única capacidad activa conocida a partir de la experiencia. Turnbull defendía el sentido común bajo el ropaje de Berkeley. Reid se despojó de ese ropaje con mucha desenvoltura, pero adoptó la defensa del sentido común de Turnbull.

Reid pasó a ocupar la posición de director y profesor adjunto en el King's College de Aberdeen en 1751. Allí formó, con John Gregory, la Aberdeen Philosophical Society, que se reunía quincenalmente, a menudo para discutir a Hume. Reid publicó su *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* en 1764, y, el mismo año, sucedió a Adam Smith en la cátedra de Filosofía moral del Old College de Glasgow. A partir de 1780 dejó de dar clases, y se dedicó a sus obras posteriores, *Essays on the Intellectual Powers* (1785) y *Essays on the Active Powers* (1788). Fue muy influyente en Escocia y la Europa continental en el siglo XVIII y después, de vez en cuando, en Inglaterra y los Estados Unidos.

Reid consideró que una de sus principales contribuciones era la refutación de la teoría humeana de las impresiones y las ideas. Probablemente, Reid estuvo convencido en su adolescencia de la verdad de la doctrina de Berkeley de que aquello de lo que la mente tiene conciencia inmediata es siempre de una idea, pero su estudio posterior del *Treatise* de Hume le convenció de que, contra Berkeley, era imposible reconciliar esa doctrina, la doctrina de las ideas, con el sentido común. Hume

había desarrollado rigurosamente la teoría, decía Reid, y extraído sus consecuencias. Éstas, confesaba Reid, eran absurdas. Incluían la negación de nuestro conocimiento del cuerpo y la mente e incluso más, de nuestras concepciones de esas cosas.

La razón por la que Reid pensó que la teoría de las ideas de Hume llevaba a esas conclusiones es que, para Hume, las ideas eran desvaídas impresiones sensoriales y, por consiguiente, sensaciones. Ninguna sensación es similar a una cualidad de algo material, ni siquiera como el objeto que tiene la cualidad. Considérese el movimiento. El movimiento es una cualidad de un objeto cuando el objeto cambia de un lugar a otro, pero la sensación visual que surge en nosotros no es el cambio de lugar de una cosa, sino una actividad de la mente. No pueden encontrarse dos cosas más distintas. Si lo que estuviera ante la mente es siempre una sensación, vivaz o tenue, nunca obtendríamos la concepción de nada que no fuera una sensación. Por consiguiente, ni siquiera podríamos concebir jamás los objetos materiales y sus cualidades. Peor todavía, no podríamos concebir nuestras propias mentes, puesto que tampoco son sensaciones y sólo las sensaciones están inmediatamente ante la mente según la teoría de las ideas. Finalmente, y todavía resulta más absurdo, no podríamos concebir ni las sensaciones pasadas ni nada que ya no exista. Todo lo que está inmediatamente ante la mente son las sensaciones que existen ahora. Así, ni siquiera podríamos concebir cualidades, cuerpos, mentes y cosas que ya no existan. Pero es absurdo, ya que es obvio que pensamos en todas esas cosas e incluso en cosas que nunca han existido. La solución, sugirió Reid, es abandonar la teoría de las ideas y buscar otra mejor.

Muchos han pensado que Reid fue injusto con Hume y le malinterpretó. El manuscrito de la *Inquiry* de Reid le fue presentado a Hume por el doctor Blair y, sin embargo, en su respuesta Hume en modo alguno sugirió que hubiera sido malinterpretado o tratado injustamente. Sean cuales sean los méritos de la crítica de Reid a Hume, es el estudio de las consecuencias de la filosofía de Hume lo que explica la doctrina central de Reid de las facultades humanas y sus primeros principios. Las facultades son capacidades innatas, entre las que figuran las capacidades de concepción y de convicción. La estrategia de Reid para responder a Hume es construir una *teoría innatista de la concepción* a partir del fracaso de la teoría de las ideas humeana. Cuando la teoría de las ideas, la doctrina de las impresiones e ideas, no logra dar cuenta de nuestra concepción de algo –cualidades, cuerpos, mentes, cosas pasadas, cosas inexistentes–, Reid conjetura que nuestras concepciones se originan en una *facultad* de la mente, es decir, en una capacidad innata de concepción.

Esa línea argumental refleja el respeto de Reid por Hume, a quien llama el mayor metafísico de la época, porque Hume había extraído las conclusiones de una teoría de la concepción, que podríamos denominar *asociacionismo,* según la cual todas nuestras concepciones resultan de la asociación de sensaciones. Donde fallaba el asociacionismo de Hume, Reid conjeturaba que nuestras concepciones surgen de capacidades innatas de concepción que se manifiestan según los *primeros principios* originales de la mente. Las hipótesis resultantes no se trataban como necesidades a priori, sino como hipótesis empíricas. Reid advierte, por tanto, que hay señales que permiten reconocer la operación de un primer principio innato, como la temprana aparición de la operación, su universalidad en el género humano y su irresisitibilidad. Las operaciones de la mente que dan lugar a nuestras concepciones de las cualidades, cuerpos y mentes muestran esas señales, pretende Reid, y eso avala la conclusión de que manifiestan primeros principios. Hay que indicar que Reid conjeturaba que la naturaleza era austera en la implantación de capacidades innatas, no dotándonos con más de lo necesario para producir las concepciones que manifestamos. Reid es, por consiguiente, un empirista parco en el desarrollo de su psicología innatista.

Reid desarrolló su teoría de la percepción con mucho detalle y ese desarrollo le llevó, sorprendentemente, a articular la geometría no euclidiana. En efecto, mientras Kant postulaba equivocadamente la necesidad a priori del espacio euclidiano, Reid desarrollaba una geometría no euclidiana para dar cuenta de las características empíricas del espacio visual. La teoría de la percepción de Reid es un ejemplo de su empirismo. En su *Inquiry* dice que las sensaciones, que son operaciones de la mente, y las impresiones de los órganos sensoriales, que son materiales, producen nuestras concepciones de las cualidades primarias y secundarias. Las sensaciones producen nuestras concepciones originales de las cualidades secundarias como causas de esas sensaciones. Son signos que sugieren la existencia de las cualidades. Una sensación olfativa sugiere la existencia de una cualidad en el objeto que la causa, aunque el carácter de esa causa es por lo demás desconocido. Así, nuestra concepción original de las cualidades secundarias es una concepción relativa de alguna causa desconocida de la sensación. Nuestra concepción de las cualidades primarias no difiere, como sugería Locke, porque hay alguna semejanza entre la sensación y la cualidad (puesto que, como señaló Berkeley, no hay ninguna semejanza entre una sensación y una cualidad), sino porque nuestras concepciones originales de las cualidades primarias son claras y distintas. La sensación es un signo que sugiere una concepción de-

finida de la cualidad primaria –por ejemplo, una concepción definida del movimiento del objeto– y no una mera concepción de algo, no se sabe qué, que produce la sensación.

Esas concepciones de las cualidades significadas por las sensaciones resultan de la operación de principios de nuestra constitución natural. Esos signos, que sugieren la concepción de cualidades, sugieren también una concepción del objeto que las posee. La concepción del objeto también es relativa, por ser simplemente una concepción del sujeto de las cualidades. En el caso de las cualidades físicas, la concepción del objeto lo es de un objeto material. Aunque las sensaciones, que son actividades de la mente, sugieren la existencia de cualidades, no son los únicos signos de la percepción sensorial. Algunas impresiones de los órganos de los sentidos, siendo estos últimos materiales, también dan lugar a concepciones de cualidades, en concreto a nuestra concepción de la figura visual, la forma percibida de un objeto. Pero Reid no puede distinguir ninguna sensación de la forma. Hay, naturalmente, sensaciones de color, pero estaba convencido por la experiencia de quienes tienen cataratas y ven el color pero no la forma de que las sensaciones de color son insuficientes para sugerir nuestras concepciones de la figura visual.

Su detenida descripción de la visión, y sobre todo de la visión de la figura, le lleva a uno de sus momentos más brillantes. Se pregunta qué tipo de datos recibimos de los ojos y responde que los datos han de recibirse en la superficie redondeada del globo ocular y ser procesados dentro de él. Así, el espacio visual es una proyección tridimensional de la información recibida en la superficie redondeada del ojo y la geometría de ese espacio es una geometría no euclidiana de un espacio curvo. Reid procede a derivar las propiedades de ese espacio con bastante acierto, concluyendo, por ejemplo, que los ángulos de un triángulo sumarán más de 180 grados, violando así el postulado de las paralelas. Reid descubrió así que era posible una geometría no euclidiana y, en efecto, insistió en que describía con precisión el espacio de la visión (no, sin embargo, el espacio del tacto, que consideró euclidiano). Partiendo de su teoría de los signos perceptuales, el ejemplo de la figura visual ayuda a esclarecer su doctrina de los signos de la percepción. No percibimos signos e inferimos lo que significan. Una inferencia semejante, Reid estaba convencido por Hume, carecería del apoyo del razonamiento, de donde concluyó Reid que el razonamiento era superfluo en este caso. La información recibida en la superficie del ojo produce nuestras concepciones de la figura visual inmediatamente. En efecto, esos signos pasan inadvertidos y dan lugar a la concepción de la figura visual en la mente. La relación de los signos sensoriales con las cosas externas que significan originalmente es efectuada por un primer principio de la mente sin usar la razón.

Los primeros principios que originan nuestras concepciones de las cualidades y los objetos producen al mismo tiempo la convicción de la existencia de esas cosas. De forma natural se plantea la cuestión de las pruebas en favor de esas convicciones. Los primeros principios producen las convicciones junto con las concepciones, pero ¿tenemos alguna prueba de la existencia de las cualidades y los objetos de cuya existencia estamos convencidos? Disponemos del testimonio de nuestros sentidos, de nuestras facultades naturales, y ésas son todas las pruebas que aquí pueden tenerse. El argumento de Reid es que las convicciones en cuestión resultantes de los principios originales de nuestras facultades están inmediatamente justificadas. Nuestras facultades son, sin embargo, falibles, de manera que la justificación que poseen nuestras convicciones originales puede ser refutada.

Ahora podemos entender mejor la réplica de Reid a Hume. Para dar cuenta de nuestras convicciones de la existencia del cuerpo hemos de abandonar la teoría humeana de las ideas, que ni siquiera puede proporcionar la concepción del cuerpo. Hemos de descubrir los primeros principios originales que producen la concepción y la convicción de los objetos y sus cualidades, y también los primeros principios que dan cuenta de nuestras convicciones del pasado, de otros seres pensantes y de la moral. Lo mismo que hay primeros principios de la percepción que producen las convicciones de la existencia de los objetos actualmente existentes, hay primeros principios de la memoria que producen las convicciones de la existencia de las cosas pasadas, principios del testimonio que producen las convicciones de los pensamientos de los demás y principios de la moral que producen las convicciones de nuestras obligaciones.

La defensa de Reid de la existencia de una facultad moral además de las facultades de la percepción y la memoria es llamativa. La facultad moral produce concepciones de la justicia y la injusticia de una acción respondiendo a nuestra concepción de esa acción. Reid hace notar astutamente que distintas personas pueden concebir una misma acción de maneras diferentes. Puedo concebir dar algún dinero como una acción de gratitud mientras que usted lo considera un derroche de dinero. Cómo concibamos una acción depende de nuestra educación moral, pero la respuesta de nuestra facultad moral a una acción concebida de un modo determinado es original y la misma en cuantos poseen la facultad. Por consiguiente, las diferencias de juicio moral se deben, no a principios de la facultad moral, sino a diferencias en el modo de concebir las

acciones. Esta doctrina de la facultad moral de nuevo proporciona un contrapunto a la filosofía moral de Hume, porque, según Reid, los juicios de justicia e injusticia en cualquier materia, incluyendo promesas, contratos y propiedades, surgen de nuestras facultades naturales y no dependen de nada artificial.

La estrategia de Reid para defender el sentido común está bastante clara. Piensa que Hume mostró que no podemos llegar a nuestras convicciones de los objetos externos, los eventos pasados, los pensamientos de los demás y la moral, o, en este contexto, de nuestras propias mentes, razonando a partir de impresiones e ideas. Como esas convicciones son un hecho, la filosofía tiene que dar cuenta de ellas de la única forma disponible, recurriendo a la hipótesis de facultades innatas que las originan. Pero, ¿disponemos de alguna prueba de esas convicciones? La prueba, dice Reid, es el fundamento de la creencia y nuestra prueba es la de nuestras facultades. ¿Pueden engañarnos nuestras facultades? Reid responde que es un primer principio de nuestras facultades que no son falaces. ¿Por qué tendríamos que asumir que nuestras facultades no son falaces? En primer lugar, porque la creencia es irresistible. No importa cómo luchemos contra los primeros principios, los principios del sentido común, siempre prevalecen en la vida diaria. En ella confiamos en nuestras facultades, queramos o no. En segundo lugar, toda filosofía depende de la asunción de que nuestras facultades no son falaces. Aquí Reid se sirve de un argumento *ad hominem* contra Hume, no desprovisto de fuerza filosófica. Reid dice que, si tuviera que responder a un escéptico total que decidiera no confiar en ninguna de nuestras facultades, se taparía la boca con la mano sin decir nada. Pero Hume confiaba en la razón y en la conciencia, y por ello es culpable de inconsistencia pragmática al dudar de las demás facultades. Vienen de la misma fuente, dice Reid, y quien dude de una de ellas no tiene derecho a confiar en las demás. Todas nuestras facultades son falibles, y por ello debemos, para no ser arbitrarios, confiar en todas desde el principio o no confiar en ninguna. Los primeros principios de nuestras facultades son fidedignos. No sólo dan cuenta de nuestras convicciones, sino que son la base y prueba de esas convicciones. Este *innatismo* es el motor originario de la justificación.

La teoría de las percepciones originales de Reid se completa con una teoría de las *percepciones adquiridas*, las que incorporan los efectos del hábito y la asociación, como la percepción del paso de un coche. Distingue las percepciones adquiridas de los efectos del razonamiento. El aspecto más importante en el que nuestras percepciones originales tienen que ser complementadas son las concepciones generales. Éstas son el resultado de un proceso en el que nuestra atención se dirige a alguna cualidad individual, como la bancura de hoja de papel, que él denomina *abstracción*, y un proceso posterior de generalización de la cualidad individual a la concepción general de la blancura universal compartida por varios individuos.

Reid es un *nominalista* sofisticado; dice que lo único que existe son los individuos, pero incluye tanto las cualidades individuales como los objetos individuales. La razón es que las cualidades individuales existen obviamente y son necesarias como bases para la generalización. Para generalizar a partir de un individuo hay que tener alguna concepción de a qué se parece, y esa concepción no puede ser general, so pena de circularidad o regreso, sino que tiene que ser una concepción de una cualidad individual, como la blancura de este papel, que sólo él posee. Los universales, aunque se predican de los objetos para articular nuestro conocimiento, no existen. Podemos pensar en universales, como podemos pensar en centauros, pero aunque son objetos de pensamiento y se predican de los individuos que existen, no existen por sí mismos. La generalización no se guía por la ontología sino por la utilidad. Somos nosotros y no la naturaleza los que clasificamos las cosas en géneros de formas que nos son útiles. Esto lleva a una teoría de la división del trabajo del significado porque las concepciones generales son los significados de las palabras generales. Así, en los dominios en los que hay expertos, en ciencias o en leyes, dejamos que los expertos determinen qué concepciones generales son más útiles en el área en cuestión.

La teoría de Reid de las *capacidades intelectuales*, brevemente expuesta antes, se completa con su teoría de nuestras *capacidades activas*, las que conducen a la acción. Su teoría de las capacidades activas incluye una teoría de los principios de las acciones. Entre ellos figuran principios animales que operan sin el entendimiento, pero la parte más destacada y filosóficamente importante de la teoría de Reid de las capacidades activas es su teoría de los principios racionales de la acción, que comportan entendimiento y voluntad. Los principios racionales son aquellos en los que tenemos una concepción de la acción a realizar y voluntad de realizarla. La acción supone así un acto de voluntad o volición, pero las voliciones tal y como las concibe Reid no son esotéricas invenciones de la filosofía, sino las actividades corrientes de decidir y resolver actuar.

Reid es un *libertario* y mantiene que nuestra libertad refuta el principio de necesidad o determinismo. La libertad exige la capacidad de querer la acción y también de no quererla. El principio de necesidad nos dice que nuestra acción era necesaria

y, por consiguiente, que no estaba en nuestra mano no haberlo querido como lo hicimos. Para la libertad no basta, como sugirió Hume, con que actuemos como queremos. También tenemos que tener la posibilidad de determinar lo que queremos. La razón es que querer es el medio para el fin de la acción y que quien carece de control de los medios carece de control del fin.

La doctrina de la capacidad activa sobre las determinaciones de nuestra voluntad se funda en el principio central de la teoría de las capacidades activas de Reid, el principio de la causalidad agente. La doctrina de los actos de la voluntad o voliciones no lleva a un regreso, como quieren sus críticos, porque mi acto de voluntad es un ejercicio del tipo más básico de causalidad, la causalidad eficiente de un agente. Soy la causa eficiente de mis actos de voluntad. Mi acto de voluntad no tiene por qué ser causado por un acto antecedente de voluntad porque mi acto de voluntad es el resultado de mi ejercicio de mi capacidad causal. Este hecho refuta también una objeción a la doctrina de la libertad: si mi acción no es necesaria, es fortuita. Mis acciones libres son *causadas*, no fortuitas, aunque no son necesarias porque son causadas *por mí*.

¿Cómo, podría preguntarse, sabemos que somos libres? La duda de si somos libres es como cualquier otra duda escéptica y recibe una respuesta parecida; a saber, que la convicción de nuestra libertad es una convicción natural y original que surge de nuestras facultades. Ocurre antes de la instrucción y es irresistible en la vida práctica. Cualquier persona con dos monedas idénticas que pueden usarse para pagar algún artículo tiene que estar convencida de que pueda pagarlo con una u otra; y, a diferencia del asno de Buridan, ejerce fácilmente su capacidad de querer una u otra. La convicción de la libertad es una convicción original, no un invento de la filosofía, y surge de los primeros principios de nuestras facultades naturales, que son fidedignos y no falaces. Los primeros principios de nuestras facultades están ensamblados como los eslabones de una cadena, y o puede levantarse el conjunto o los eslabones resultan inútiles. Conjuntamente, son el fundamento de la filosofía, la cienciay la vida práctica verdaderas, y sin ellos estaríamos condenados a las tinieblas del escepticismo y la desesperación.

Véase también **CAUSALIDAD AGENTE, EMPIRISMO, FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN, HUME, INMEDIATEZ, PERCEPCIÓN.**

KL

REIFICAR, véase **HIPÓSTASIS.**

REIMARUS, HERMANN SAMUEL (1694-1768), filósofo alemán. Nacido en Hamburgo, estudió filosofía y teología en Jena. Durante la mayor parte de su vida enseñó lenguas orientales en un centro de secundaria de Hamburgo. Los escritos más importantes que publicó fueron un tratado sobre religión natural, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), un manual de lógica, *Vernunftlehre* (1756), y una interesante obra sobre los instintos de los animales, *Allgemeine Betrachtungen über die Treibe der Tiere* (1760). Sin embargo, hoy es principalmente conocido por su *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Apología en defensa de los adoradores racionales de Dios),* publicada póstumamente en 1774-1777. En ella, Reimarus cambió por completo su posición en teología natural y abogó abiertamente por un deísmo en la tradición británica. La controversia suscitada por su publicación tuvo una profunda repercusión en el desarrollo subsiguiente de la teología alemana. Aunque Reimarus siempre fue básicamente un seguidor de Wolff, muchas veces se mostró abiertamente crítico con el racionalismo wolffiano en su discusión de la lógica y la psicología.

Véase también **WOLFF.**

MK

REINHOLD, KARL LEONHARD (1743-1819), filósofo austríaco; fue al mismo tiempo divulgador y crítico de Kant. Fue el primer ocupante de la cátedra de Filosofía crítica creada en la Universidad de Jena en 1787. Su *Briefe über die Kantische Philosophie (*1787/1787) ayudó a popularizar el kantismo. Reinhold también proclamó la necesidad de una presentación más «científica» de la filosofía crítica, bajo la forma de un sistema rigurosamente deductivo en el que todo pudiera derivarse de un primer principio (el «principio de consciencia»). Trató de satisfacer esa necesidad con su *Elementarphilosophie (Filosofía elemental* o *Filosofía de los elementos),* expuesta en *Versuch einer neuen Theorie des menslichen Vorstellungsvermögens (Esbozo de una nueva teoría de la facultad humana de la representación,* 1789), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophien I (Contribuciones a la corrección de los malentendidos prevalentes de los filósofos,* 1790) y *Ueber das Fundament des philosophischen Wissen (De los fundamentos del conocimiento filosófico,* 1791). Sus críticas a la dualidad del punto de partida de Kant y del carácter *ad hoc* de sus deducciones contribuyeron a la demanda de una exposición más coherente del idealismo transcendental, mientras que su estrategia para conseguirlo estimuló a otros (sobre todo a Fichte) a buscar un primer principio aún más «fundamental» para la filosofía. Reinhold se convirtió más tarde en un partidario entusiasta primero de la *Wissenschaftslehre* de

Fichte y después del «realismo racional» de Bardili, para adoptar finalmente un novedoso enfoque «lingüístico» de los problemas filosóficos.

Véase también FICHTE, KANT, NEOKANTISMO.

DBR

REINO DE LOS FINES, véase **KANT.**

REÍSMO, también conocido como concretismo, teoría de que las entidades básicas son los objetos concretos. El reísmo difiere del nominalismo porque el problema de los universales no es su única motivación y muchas veces ni siquiera su motivación principal. Pueden distinguirse tres tipos de reísmo:

1. Brentano mantuvo que todo objeto es una cosa individual o concreta. Dijo que las substancias, los agregados de substancias, las partes de substancias y las propiedades individuales de las substancias son las únicas cosas existentes. No hay nada como la *existencia* o el *ser* de un objeto y no hay objetos no existentes. Una consecuencia de esta doctrina es que el objeto del pensamiento (sobre el que versa el pensamiento) es siempre un objeto individual y no una proposición. Por ejemplo, el pensamiento de que este papel es blanco lo es de este papel y no de la proposición de que este papel es blanco. Meinong atacó el concretismo de Brentano y adujo que los pensamientos lo son de «objetivos» y no de objetos.

2. Kotarbiński, que fue quien acuñó el término «reísmo», mantiene como principio básico que sólo existen los objetos concretos. Aunque las cosas pueden ser duras o blandas, rojas o blancas, no existe nada como la dureza, la blandura, la rojez o la blancura. Las oraciones que contienen palabras abstractas o carecen estrictamente de significado o pueden parafrasearse por medio de oraciones que no contienen palabras abstractas. Kotarbiński es nominalista y materialista (Brentano era nominalista y dualista).

3. El concretismo de Thomas Garrigue Masaryk es muy distinto de los dos anteriores. Para él, el concretismo es la teoría de que todas las facultades cognitivas de una persona participan en cada instancia del conocer: razón, sentidos, emoción y voluntad.

Véase también BRENTANO, KOTARBIŃSKI, MEINONG.

APM

RELACIÓN, propiedad de dos o más lugares (por ejemplo, *ama a* o *entre),* o extensión de esa propiedad. En teoría de conjuntos una relación es un conjunto de pares ordenados (o triplos, etc., pero éstos pueden reducirse a pares). Para simplificar, la presente exposición formal usa el lenguaje de la teoría de conjuntos, aunque más adelante se asume una concepción intensional (de teoría de las propiedades).

Los *términos* de una relación *R* son los miembros de los pares que constituyen *R*, los ítems que relaciona *R*. La colección *D* de todos los primeros términos de los pares de *R* es el *dominio* de *R;* también puede llamarse así a cualquier colección de la que *D* sea una subcolección. Análogamente, los segundos términos de esos pares constituyen (o son una subcolección de) el *rango (contradominio o dominio inverso)* de *R*. La unión del dominio y el rango es el *campo* de *R*.

Las relaciones puede ser:

1) *reflexivas* (o dotadas de *reflexividad):* para todo *a*, *aRa*. Es decir, una relación reflexiva es una relación que, como la identidad, toda cosa mantiene consigo misma. Ejemplos: *a* pesa tanto como *b*; la *relación universal*, esto es, aquella relación *R* tal que para cualesquiera *a* y *b, aRb*.

2) *simétricas* (o dotadas de *simetría):* para cualesquiera *a* y *b*, $aRb \supset bRa$. En una relación simétrica el orden de los términos es reversible. Ejemplos: *a* es hermano de *b*; *a* y *b* tienen un divisor común. También es simétrica la *relación vacía*, que no relaciona a ningún objeto con ningún objeto.

3) *transitivas* (o dotadas de *transitividad):* para cualesquiera *a, b* y *c* $(aRb \wedge bRc) \supset aRc$. Las relaciones transitivas se transmiten a través de un término medio. Ejemplos: *a* es menor que *b*, *a* es un ancestro de *b*. Así, si *a* es menor que *b* y *b* es menor que *c*, *a* es menor que *c: menor que* se ha trasmitido a través del término medio *b*.

4) *antisimétricas:* para cualesquiera *a* y *b* $(aRb \wedge bRa) \supset a = b$.

5) *tricotómicas, conexas* o *totales (tricotomía):* para cualesquiera *a* y *b*, $aRb \vee bRa \vee a = b$.

6) *asimétricas*: $aRb \wedge bRa$ no se da para ningún *a* y *b*.

7) *funcionales*: para cualesquiera *a, b* y *c* $(aRb \wedge aRc) \supset b = c$. En una relación funcional (también llamada «función»), cada primer término determina un único segundo término.

R es *no reflexiva* si no es reflexiva, es decir, si la condición 1) falla para al menos un objeto *a*. *R* es *no simétrica* si 2) falla para al menos un par de objetos *(a, b).* Análogamente se define la *no transitividad. R* es *irreflexiva* (aliorrelativa) si 1) no se cumple para ningún objeto *a* e intransitiva si 3) no se cumple para ningún *a, b* y *c*. Así, *entender* es no reflexiva, puesto que algunas cosas no se entienden a sí mismas, pero no es irreflexiva puesto que otras sí lo hacen; *amar a* es no simétrica pero no asimétrica; y *ser primo de* es no transitiva pero no instransitiva, como lo es *ser madre de*.

Las condiciones de la 1 a la 3 definen *relación de equivalencia* (por ejemplo, la relación de identi-

dad entre nombres o la relación tener la misma edad entre personas). Una clase de objetos que mantienen entre sí una relación de equivalencia es una *clase de equivalencia* para esa relación. Las condiciones 1, 3 y 4 definen *orden parcial*; las 3, 5 y 6, *orden lineal*. Otras propiedades semejantes definen clasificaciones importantes, como retículo y álgebra de Boole. La *conversa* de una relación *R* es el conjunto de todos los pares (*b, a*) tales que *aRb*; el *complemento* de *R* es el conjunto de todos los pares (*a, b)* tales que *–aRb* (esto es, no es el caso que *aRb*). El *ancestro* de *R* es el conjunto de todos los pares (*a, b*) tales que *aRb* o hay finitos c_1, c_2, c_3..., c_n, tales que aRc_1, c_1Rc_2, c_2Rc_3... y c_nRb. Frege introdujo el ancestro en su teoría de números: los números naturales son exactamente los objetos que son ancestros de la relación *sucesor de* cero. De manera equivalente, son la intersección de todos los conjuntos que contienen cero y son cerrados bajo la relación sucesor. (Ésto puede formalizarse en lógica de segundo orden.) La idea de Frege tiene muchas aplicaciones y sigue siendo una ilustración clásica de la potencia de un vocabulario relacional.

Las discusiones filosóficas de las relaciones suelen comportar la consideración de las relaciones como casos especiales de propiedades (o conjuntos). Así, nominalistas y platónicos discrepan acerca de las propiedades en general. De forma similar, hay una importante conexión con la semántica formal, en la que las relaciones suelen entenderse como denotaciones de predicados (relacionales). Las disputas sobre la noción de esencia también son pertinentes. Se dice que *a* mantiene una *relación interna, R*, con *b* siempre que el que *a* mantenga la relación *R* con *b* sea una propiedad esencial de *a;* si no es así, *a* mantiene una *relación externa* con *b*. Si se acepta la distinción esencial/accidental, entonces las propiedades esenciales de una cosa parecen incluir algunas de sus relaciones con otras cosas, de modo que hay que admitir relaciones internas. Considérese un punto en el espacio, que no tiene más identidad que su lugar en un sistema determinado. Lo mismo sucede con un número. O considérese mi mano, que quizá no fuera el mismo objeto si no se hubiera desarrollado como parte de mi cuerpo. Si es cierto que no podría haber tenido otros progenitores –que posibles personas parecidas a mí pero con otros progenitores no serían realmente yo–, entonces yo, también, estoy internamente relacionado con otras cosas, a saber mis progenitores. Argumentos parecidos generarían múltiples relaciones internas de organismos, artefactos y objetos naturales en general. Las relaciones internas también parecen existir entre las mismas propiedades y relaciones. La redondez es esencialmente un tipo de forma y la relación *más ancho que* es esencialmente la conversa de la relación *más estrecho que*.

Otra cuestión específica de la teoría de relaciones es si las relaciones son reales, dado que las propiedades existen. Es decir, alguien podría rechazar el nominalismo sólo por admitir propiedades unarias. Aunque tales doctrinas tienen alguna importancia histórica (por ejemplo, en Platón y Bradley), han desaparecido. Como las relaciones son indispensables para la lógica y la semántica modernas, su inferioridad con respecto a las propiedades unarias ya no es defendible. Por ello, las relaciones tienen hoy poca relevancia en filosofía.

Véase también **ESENCIALISMO, ESPACIO, IDENTIDAD, METAFÍSICA, MUNDOS POSIBLES, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

SJW

RELACIÓN CAUSAL SINGULAR, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

RELACIÓN EXTRÍNSECA, véase **RELACIÓN.**

RELACIÓN FUNDAMENTANTE, también denominada relación de fundamentación, relación que se establece entre una creencia o porción de conocimiento y una segunda creencia o porción de conocimiento cuando esta última es la base (fundamento) de la primera. Parece claro que hay conocimiento *indirecto,* esto es, tenido u obtenido a partir de alguna evidencia, y como tal opuesto al conocimiento directo, el cual (admitiendo que exista) no se obtiene o fundamenta de ese modo. Lo mismo cabe decir acerca de la creencia justificada. En un sentido *amplio* del término, la relación fundamentante es precisamente la que conecta el conocimiento indirecto, o la creencia justificada de manera indirecta, a la evidencia: dar cuenta de cualesquiera de estos últimos supone dar cuenta de la relación fundamentante.

Hay un sentido estricto del término tal vez implícito en el primero. Una persona conoce una cierta proposición *P* a partir de determinadas evidencias o razones sólo si su creencia en P está basada en evidencias o razones, o, tal vez, en la posesión de evidencia o razones. La relación fundamentante en sentido estricto se manifiesta en la siguiente pregunta: ¿en qué circunstancia constituye la creencia en *P* un caso de conocimiento o justificación indirecta, qué significa que esa creencia esté basada en la evidencia o razonamiento que apoyan ese conocimiento o justificación? El punto de vista mayoritariamente aceptado es que una cierta creencia está basada en la evidencia o el razonamiento sólo si esa creencia está relacionada causalmente con esa evidencia o razonamiento. Los defensores de este punto de vista causal difieren, no obstante, acerca

de qué más se precisa, aparte de dicha relación causal, para dar cuenta de la relación de fundamentación entendida en su sentido estricto.

Véase también COHERENTISMO, CONOCIMIENTO INFERENCIAL, FUNDACIONALISMO.

GSP

RELACIÓN UNIVERSAL, véase RELACIÓN.

RELACIÓN VACÍA, véase RELACIÓN.

RELACIONALISMO, véase TEORÍA DE CAMPOS.

RELACIONISMO, véase FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

RELATIVIDAD, término aplicado a las teorías de la electrodinámica de Einstein (relatividad especial, 1905) y de la gravitación (relatividad general, 1916), porque ambas mantienen que determinadas cantidades físicas, antes consideradas objetivas, son en realidad «relativas al» estado de movimiento del observador. Se las denomina «especial» y «general» porque en la relatividad especial, las leyes electrodinámicas determinan una clase restringida de marcos de referencia cinemáticos, los «marcos inerciales», mientras que en la relatividad general la propia distinción entre marcos inerciales y no inerciales es una distinción relativa.

Relatividad especial. La mecánica clásica no distingue el movimiento uniforme del resto: lo físicamente detectable no es la velocidad, sino la aceleración, y así distintos estados de movimiento uniforme son físicamente equivalentes. Pero la electrodinámica clásica describe la luz como un movimiento ondulatorio con una velocidad constante a través de un medio, el «éter». Se sigue que la velocidad medida de la luz tendría que depender del movimiento del observador relativamente al medio. Cuando experimentos con interferómetros sugirieron que la velocidad de la luz es independiente del movimiento de la fuente, H. A. Lorentz propuso que los objetos en movimiento se contraen en la dirección del movimiento a través del éter (mientras sus tiempos locales «se dilatan») y que este efecto enmascara la diferencia en la velocidad de la luz. Einstein, sin embargo, asoció los resultados de interferometría con otras indicaciones de que la distinción teórica entre el movimiento uniforme y los demás en el éter carece de contenido empírico. Postuló por ello que, tanto en electrodinámica como en mecánica, todos los estados de movimiento uniforme son equivalentes. Para explicar la aparente paradoja de que observadores con velocidades diferentes puedan concordar en la velocidad de la luz, criticó la idea de una medida de la simultaneidad «absoluta» o independiente del marco: la simultaneidad de eventos distintos sólo puede establecerse mediante algún tipo de señal, pero los experimentos sugerían que la luz es la única señal con una velocidad invariante y que los observadores en movimiento relativo que determinan la simultaneidad con señales lumínicas obtienen resultados distintos. Además, como la medición objetiva del tiempo y la longitud presupone la simultaneidad absoluta, los observadores en movimiento relativo discreparán también acerca del tiempo y la longitud. Así, la contracción y la dilatación de Lorentz no son efectos físicos, sino consecuencias de la relatividad de la simultaneidad, longitud y tiempo, al movimiento del observador. Pero esta relatividad se sigue de la invariancia de las leyes de la electrodinámica y el contenido invariante de la teoría se expresa geométricamente en el espaciotiempo de Minkowski. Los empiristas lógicos adoptaron la teoría como ejemplo de cómo el análisis epistemológico de un concepto (tiempo) puede eliminar nociones empíricamente superfluas (simultaneidad absoluta).

Relatividad general. La relatividad especial hacía de la velocidad de la luz un límite para todos los procesos causales y exigía una revisión de la teoría de la gravitación de Newton como acción instantánea a distancia. La relatividad general incorpora la gravedad a la geometría del espaciotiempo: en vez de actuar directa y recíprocamente, las masas inducen curvaturas en el espaciotiempo. Así, las trayectorias de los cuerpos en caída no representan desviaciones forzadas de las trayectorias rectas de un espaciotiempo plano, sino las trayectorias «más rectas» en un espaciotiempo curvo. Si el espaciotiempo es «localmente» minkowskiano, su estructura general depende de la distribución masa-energía. La intuición tras esta teoría es la equivalencia de la masa gravitacional y la inercial: como un campo gravitacional dado afecta por igual a todos los cuerpos, el peso es indistinguible de la fuerza inercial de aceleración; el movimiento en caída libre es indistinguible del movimiento inercial. Esto sugiere que la descomposición newtoniana de la caída libre en componentes inerciales y acelerados es arbitraria y que la trayectoria de la caída libre misma es la base invariante de la estructura del espaciotiempo.

Una motivación filosófica de la teoría general fue extender la relatividad al movimiento. Einstein veía en la clase restringida de marcos de referencia equivalentes de la relatividad especial un «defecto epistemológico» y buscaba leyes aplicables a *cualquier* marco. Se inspiraba en la crítica de Mach a la distinción newtoniana entre rotación «absoluta» y rotación relativa a cuerpos observables como las «estrellas fijas». Einstein formuló la crítica de Mach como un principio fundamental: si sólo son observables los movimientos relativos, los efectos

inerciales locales han de explicarse por la distribución cósmica de las masas y el movimiento relativo a ellas. Así, no sólo serían relativas la velocidad y el reposo, sino el movimiento en general.

Einstein esperaba efectuar esa generalización eliminando la distinción entre marcos inerciales y marcos de caída libre. Como, sin embargo, la caída libre sigue siendo un estado privilegiado de movimiento, la aceleración no gravitacional sigue siendo detectable y la rotación absoluta sigue siendo distinta de la rotación relativa. Einstein también pensó que la relatividad del movimiento resultaría de la covariancia general (independencia de coordinadas) de su teoría –es decir, la equivalencia general de los sistemas de coordenadas comporta la equivalencia de estados de movimiento–. Ya está claro, sin embargo, que la covariancia general es una propiedad matemática de las teorías físicas sin implicaciones directas para el movimiento. Por tanto, la relatividad general no «generaliza» la relatividad del movimiento como pretendía Einstein. Sus mayores logros son la unificación de la gravedad y la geometría y la generalización de la relatividad especial a espaciotiempos de curvatura arbitraria, que ha hecho posible la investigación moderna de la estructura cosmológica.

Véase también EINSTEIN, ESPACIOTIEMPO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, TEORÍA DE CAMPOS.

RD

RELATIVIDAD DEL CONOCIMIENTO, véase **MANNHEIM.**

RELATIVIDAD ESPECIAL, véase **RELATIVIDAD.**

RELATIVIDAD GENERAL, véase **RELATIVIDAD.**

RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA, aquella tesis por la cual algunas distinciones presentes en una lengua podrían no darse en ninguna otra (una versión de la hipótesis de Sapir-Whorf). Más en general, la tesis según la cual los diferentes lenguajes utilizan sistemas representacionales distintos que son en alguna medida informacionalmente inconmensurables y, por tanto, no equivalentes. Las diferencias surgen a partir de las caracterísitcas arbitrarias de los lenguajes que resultan del hecho de codificar léxica o gramaticalmente alguna distinciones que no se encuentran en otras lenguas.

La tesis del *determinismo lingüístico* sostiene que los modos en que la gente percibe o piensa acerca del mundo, especialmente con respecto a sus recursos clasificatorios, están causalmente determinados o influidos por sus sistemas lingüísticos o por las estructuras comunes a todos los seres humanos. En concreto, la categorización implícita o explícita determina o influye sobre aspectos de la categorización no lingüística o de la memoria, la percepción o la cognición en general. Sus versiones más fuertes sostienen que los conceptos no codificados de forma lingüística no pueden ser pensados. Otras formas más débiles afirman que los conceptos que están lingüísticamente codificados son más accesibles al pensamiento y más fáciles de recordar que aquellos que no lo están. Esta tesis es independiente de la tesis de la relatividad lingüística. El determinismo lingüístico junto con la relatividad lingüística tal y como aquí se ha definido implican la tesis de Sapir-Whorf.

Véase también HIPÓTESIS DE SAPIR-WHORF.

WKW

RELATIVIDAD PERCEPTUAL, véase **PERCEPCIÓN.**

RELATIVISMO, la negación de que haya ciertos tipos de verdades universales. Hay dos variedades principales, *cognitivo* y *ético*. El relativismo cognitivo mantiene que no hay verdades universales sobre el mundo: el mundo no tiene características intrínsecas, simplemente hay distintas maneras de interpretarlo. El sofista griego Protágoras, la primera persona de la que se sabe que mantuvo esa posición, dijo: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las cosas que son de que son, y de las cosas que no son de que no son». Nelson Goodman, Hilary Putnam y Richard Rorty son algunos de los filósofos contemporáneos que han defendido variantes del relativismo. Rorty dice, por ejemplo, «la "verdad objetiva" no es ni más ni menos que la mejor idea disponible para explicar lo que está sucediendo.» Los críticos del relativismo cognitivo pretenden que es autorreferencialmente incoherente, puesto que presenta sus enunciados como universalmente verdaderos y no como sólo relativamente verdaderos. El relativismo ético es la teoría de que no hay principios morales universalmente válidos: la validez de cualquier principio moral es relativa a una cultura o elección individual. Hay dos subtipos: el *convencionalismo,* que mantiene que la validez de los principios morales es relativa a las convenciones de una cultura o sociedad dada, y el *subjetivismo,* que mantiene que son las elecciones individuales las que determinan la validez de un principio moral. Su lema es: la moralidad está en la mirada del espectador. Como escribió Ernest Hemingway, «Hasta ahora, por lo que se refiere a la moral, sólo sé que es moral lo que hace que después nos sintamos bien e inmoral lo que hace que después nos sintamos mal».

El relativismo ético convencionalista consiste en dos tesis: la *tesis de la diversidad,* que especifica que lo que se considera moralmente correcto e incorrecto varía de una sociedad a otra, de manera que no hay principios morales aceptados por todas las sociedades, y la *tesis de la dependencia,* que es-

pecifica que todos los principios morales derivan su validez de una aceptación cultural. De estas dos ideas concluye el relativista que no hay principios morales universalmente válidos que se aplican en todo lugar y tiempo. La primera tesis, la tesis de la diversidad, o lo que puede llamarse simplemente *relativismo cultural,* es antropológica, recoge el hecho de que las normas morales difieren de una sociedad a otra. Aunque tanto los relativistas éticos como los no relativistas suelen aceptar el relativismo cultural, muchas veces se la confunde con la tesis normativa del relativismo ético.

Lo opuesto al relativismo ético es el *objetivismo ético,* que afirma que aunque las culturas pueden diferir por sus principios morales, algunos principios morales son universalmente válidos. Aunque, por ejemplo, una cultura no reconozca el deber de abstenerse de hacer un daño gratuito, el principio es válido y las culturas en cuestión tendría que adherirse a él. Hay dos tipos de objetivismo ético, fuerte y débil. El objetivismo fuerte, llamado a veces *absolutismo,* mantiene que hay un sistema moral verdadero con reglas morales concretas. La ética del antiguo Israel en el Antiguo Testamento con sus centenares de leyes ejemplifica el absolutismo. El objetivismo débil mantiene que hay una *moralidad nuclear,* un conjunto determinado de principios universalmente válidos (que incluye normalmente la prohibición de matar al inocente, robar, romper las promesas y mentir). El objetivismo débil acepta al mismo tiempo un área indeterminada en la que el relativismo es legítimo, por ejemplo, las normas referentes a las costumbres sexuales y la regulación de la propiedad. Los dos tipos de objetivismo reconocen lo que podría denominarse un *relativismo aplicado,* el intento de aplicar normas morales cuando hay conflicto de reglas o cuando las reglas pueden aplicarse de maneras distintas. Por ejemplo, los antiguos calactianos se comían a sus padres muertos, pero condenaban la costumbre impersonal de quemarlos como una falta de respeto, mientras la sociedad contemporánea adopta la actitud opuesta acerca del cuidado de los parientes difuntos; no obstante, ambas prácticas ejemplifican el mismo principio de respeto por los muertos.

Según el objetivismo, las culturas o las formas de vida pueden no ejemplificar una comunidad moral adecuada al menos de tres formas: *a)* sus miembros no son suficientemente inteligentes para poner orden en los principios constitutivos; *b)* están sometidos a una presión considerable, por lo que les resulta demasiado trabajoso vivir según los principios morales; y *c)* una combinación de *a* y *b*.

El relativismo ético se confunde a veces con el *escepticismo ético,* la tesis de que no podemos saber si hay principios morales válidos. El *nihilismo ético* defiende que no hay principios morales válidos. La *teoría del error* de J. L. McKie es una versión de esta tesis. McKie mantiene que aunque todos nosotros creemos que algunos principios morales son verdaderos, hay poderosos argumentos en contra.

El objetivismo ético ha de distinguirse del *realismo moral,* la tesis de que los principios morales válidos son verdaderos, con independencia de las elecciones de los seres humanos. El objetivismo puede adoptar la forma del *constructivismo ético,* ejemplificado por John Rawls, para el que los principios objetivos no son sino los que elegirían los seres humanos imparciales tras el velo de la ignorancia. Es decir, los principios no son genuinamente independientes de elecciones humanas hipotéticas, sino constructos a partir de esas elecciones.

Véase también EPISTEMOLOGÍA MORAL, ESCEPTICISMO, ÉTICA, OBJETIVISMO ÉTICO, REALISMO MORAL.

LPP

RELATIVISMO CIENTÍFICO, véase CARGA TEÓRICA.

RELATIVISMO CULTURAL, véase RELATIVISMO.

RELATIVISMO ÉTICO, véase RELATIVISMO.

RELATIVISMO NORMATIVO, véase RELATIVISMO.

RELATIVO AL AGENTE, véase UTILITARISMO.

RELIGIÓN, véase FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, RELIGIÓN NATURAL.

RELIGIÓN NATURAL, término que aparece por primera vez en la segunda mitad del siglo XVII, usado en tres sentidos relacionados, de los que los más comunes son: 1) un cuerpo de verdades sobre Dios y nuestro deber que puede descubrise por medio de la razón natural. Estas verdades son suficientes para la salvación o (según algunos cristianos ortodoxos) lo hubieran sido si Adán no hubiera pecado. La religión natural en este sentido ha de distinguirse de la teología natural, que no la implica. 2) Aquella religión que tiene un origen humano, en tanto que distinto de un origen divino. 3) Una religión de la naturaleza humana en cuanto tal y distinta de las creencias y prácticas que han determinado las circunstancias locales. La religión natural en esta tercera acepción se identifica con la religión original de la humanidad. En cualquiera de los tres sentidos, la religión natural incluye la creencia en la existencia de Dios, de la justicia, de la benevolencia y del gobierno de la providencia; en la inmortalidad, y en los dictados de la moralidad común. Aunque el concepto se asocia con el deísmo,

también es tratado con simpatía por autores cristianos como Clarke, quien alega que la religión revelada se limita a devolver a la religión natural su pureza original y le añade una predisposición a la sumisión.

Véase también CLARKE, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

WJWA

REMINISCENCIA, véase **PLATÓN.**

RENOUVIER, CHARLES (1815-1903), filósofo francés, influido por Kant y Comte, quien fue uno de sus maestros. Renouvier rechazó muchas de las tesis de esos filósofos, sin embargo, siguiendo su propio rumbo. Insistió en la irreductible pluralidad e individualidad de todas las cosas frente a las tendencias contemporáneas al idealismo absoluto. Asoció la individualidad humana con el indeterminismo y la libertad. En la medida en que los agentes no están determinados por otras cosas y se autodeterminan, son individuos únicos. El indeterminismo también se extiende al mundo físico y al conocimiento. Rechazó la certeza absoluta, pero defendió la universalidad de las leyes de la lógica y la matemática. En política y religión insitió en la libertad individual y la libertad de conciencia. Su insistencia en la pluralidad, el indeterminismo, la libertad, la novedad y el proceso influyeron en James y, a través de James, en el pragmatismo americano.

Véase también PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.

RHK

REPRESENTACIÓN GRÁFICA, denominada también «representación icónica». La representación lingüística es siempre convencional: es sólo gracias a una convención que la palabra «gato» se refiere a los gatos. El dibujo o representación de un gato parece referirse a los gatos de una forma distinta a la puramente convencional. Un espectador puede interpretar un dibujo correctamente sin un adiestramiento especial, mientras que en el caso de un lenguaje es preciso un aprendizaje previo. Aunque algunos filósofos, como, por ejemplo, Goodman *(Languages of Art)* niegan que la representación gráfica incluya componentes de tipo no convencional, la mayoría se ven comprometidos con el intento de explicar en qué consiste ese elemento no convencional. Algunos sostienen que este componente consiste en el parecido: los dibujos se refieren a sus objetos mediante un parecido, al menos, parcial. La objeción que cabe oponer a esto es que cualquier cosa se parece a cualquier otra en alguna medida y que el parecido es una relación simétrica y reflexiva, mientras que la relación de representación gráfica no lo es. Hay otros pensadores que evitan una apelación directa al parecido: Richard Wollheim *(Painting as an Art)* sostiene que la representación gráfica se da gracias al uso intencional de la capacidad humana de ver objetos sobre superfices determinadas. Kendall Walton *(Mimesis as Make-Believe)* sostiene que la representación gráfica tiene lugar gracias a la capacidad de los objetos para actuar de sorportes en juegos de apariencia razonablemente ricos y vívidos.

Véase también MÍMESIS, PEIRCE.

BGA

REPRESENTACIÓN MENTAL, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

REPRESENTACIÓN PROPOSICIONAL, véase **CIENCIA COGNITIVA.**

REPRESENTACIONALISMO, véase **RORTY.**

REPRESIÓN, véase **FREUD.**

REPUBLICANISMO CLÁSICO, conocido también como humanismo cívico, alude a los puntos de vista desarrollados en política por Maquiavelo en la Italia renacentista y por James Harrington (1611-1677) en la Inglaterra del siglo XVII y que son luego modificados por los escritores británicos y continentales del siglo XVIII, llegando a alcanzar una gran importancia dentro del pensamiento de los padres fundadores de los Estados Unidos.

Partiendo de los historiadores romanos, Maquiavelo sostiene que un Estado puede hallarse seguro ante los envites de la fortuna sólo si sus ciudadanos (varones) se hallan dedicados al bienestar de aquél. Éstos deberían turnarse en el gobierno y deberían estar siempre dispuestos a luchar por la república, limitando además sus posesiones particulares. Tales hombres estarían en posesión de una *virtù* secular completamente adecuada para el ser político. La corrupción, en la forma de una excesiva dedicación al interés privado, sería entonces el más serio desafío a la república. La utopía de Harrington, *Oceana* (1656), retrata una Inglaterra gobernada por tal sistema. En oposición a los puntos de vista autoritarios de Hobbes, se describe un sistema en el que los ciudadanos acomodados elegirían a algunos de los suyos para gobernar bajo unas condiciones delimitadas. Los que ejercieran el gobierno propondrían políticas a seguir, los restantes votarían la aceptabilidad de tales propósitos. La agricultura sería la base de la economía y se limitaría de forma estricta el tamaño de los países. Las ideas de Harrington ayudaron a formar los puntos de vista del partido opuesto al dominio del rey y su corte. En Francia es Montesquieu el que se apoya en fuentes clásicas para defender la importancia de la virtud ciudadana y la devoción por la república.

Todos estos puntos de vista fueron bien conocidos por Jefferson, Adams y otros pensadores coloniales y revolucionarios americanos. Algunos críticos comunitaristas contemporáneos de la cultura americana han vuelto sobre las ideas del republicanismo clásico.

Véase también **FILOSOFÍA POLÍTICA, MAQUIAVELO.**

JBS

RERUM NATURA (latín, «la naturaleza de las cosas»), metafísica. La expresión también puede usarse en una acepción más restringida para referirse a la naturaleza de la realidad física y, con frecuencia, presupone una visión naturalista de toda la realidad. El poema épico de Lucrecio *De rerum natura* es una física epicúrea, concebida para apuntalar la moral epicúrea.

APM

RES COGITANS, véase **DESCARTES.**

RES EXTENSA, véase **DESCARTES.**

RESPONSABILIDAD, condición que relaciona a un agente con sus acciones y las consecuencias conectadas con ellas, y que siempre es necesaria y a veces es suficiente para la adecuación de determinados tipos de valoraciones de ese agente. La responsabilidad no tiene una definición única, sino que consiste en varios conceptos específicos íntimamente conectados.

Responsabilidad del rol. Los agentes se identifican por los roles sociales que ocupan, como padre o como profesor. Típicamente, hay deberes emparejados con esos roles –cuidar de las necesidades de sus hijos o dar clase y publicar artículos de investigación–. Una persona en un rol social es «responsable de» la ejecución de esos deberes. Quien cumple esos deberes es una «persona responsable» o «se comporta de manera responsable».

Responsabilidad causal. Los eventos, incluyendo las acciones humanas pero no limitándose a ellas, causan otros eventos. La causa es «responsable» del efecto. La responsabilidad causal no implica conciencia; los objetos y los fenómenos naturales pueden tener responsabilidad causal.

Responsabilidad de atribución. Las prácticas del elogio y la censura incluyen condiciones referentes a la disposición mental que el agente debe tener hacia una acción o hacia la consecuencia de una acción, para poder ser elogiado o censurado con propiedad. Cumplir esas condiciones es cumplir una condición necesaria para ser susceptible de elogio o censura –de ahí el nombre de «responsabilidad de atribución»–. Esas condiciones incluyen factores como la intención, el conocimiento, imprudencia con respecto a las consecuencias, ausencia de error, accidente, inevitabilidad de la elección. Un agente con capacidad de responsabilidad de atribución puede carecer de ella en una ocasión determinada –cuando está equivocado, por ejemplo.

Responsabilidad por capacidad. Las prácticas del elogio y la censura asumen un cierto nivel de capacidad intelectual y emocional. Quienes están seriamente discapacitados mentalmente o son muy jóvenes, por ejemplo, no tienen capacidad para cumplir con las condiciones de este tipo de responsabilidad. No son «responsables» en tanto que carecen de la responsabilidad por capacidad.

Tanto la moral como la ley incorporan y respetan estas distinciones, aunque la ley las institucionaliza y formaliza. La asignación final que equivale en realidad a merecer el elogio o la censura exige normalmente cada uno de los tres tipos específicos de responsabilidad. El primero de ellos suministra algunos estándares normativos para el elogio o la censura.

Véase también **CAUSALIDAD, HART, IMPUTABILIDAD DISMINUIDA, INTENCIÓN, *MENS REA*, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO.**

RASH

RESPONSABILIDAD ATENUADA, véase **IMPUTABILIDAD DISMINUIDA.**

RESPONSABILIDAD CAUSAL, véase **RESPONSABILIDAD.**

RESPUESTA VARIABLE, véase **ANÁLISIS DE REGRESIÓN.**

RESTRICTIO, véase ***PROPIETATES TERMINORUM*.**

RESULTADOS DE INDEPENDENCIA, demostraciones de no deducibilidad. Cualquiera de las siguientes condiciones equivalentes puede caracterizar la independencia: 1) A no es derivable a partir de B; 2) su negación $\neg A$ es consistente con B; 3) hay un modelo de B que no es un modelo de A. Así, por ejemplo, la cuestión de la no deducibilidad del axioma de las paralelas a partir de los otros axiomas de Euclides es equivalente a la consistencia de su negación con esos mismos axiomas, es decir, a la de las geometrías no euclídeas. Los resultados de independencia pueden no ser absolutos sino relativos, adoptando la forma: *si* B es consistente (o tiene un modelo), *entonces* B junto con $\neg A$ también lo tiene; por ejemplo, los modelos de la geometría no euclídea pueden ser construidos dentro de la geometría euclídea. En otro sentido, un conjunto B es independiente si no es *redundante,* esto es, si cada hipótesis en B es independiente de los demás.

En un tercer sentido, aún se puede decir que *A* es independiente de *B* si es indecidible por medio de *B*, esto es, si es *tanto* independiente de *como* consistente con *B*.

Los teoremas de incompletitud de Gödel son resultados de independencia, prototipos para muchas otras pruebas de indecidibilidad para subsistemas de la matemática clásica, o para la matemática clásica tomada como un todo, tal y como se formaliza en la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel con axioma de elección (ZF + AC o ZFC). Más famosa es la indecidibilidad de la hipótesis del continuo, que Gödel muestra consistente con ZFC mediante su técnica de los conjuntos constructibles y Paul J. Cohen mediante el procedimiento de *forcing*. En lugar de construir modelos valiéndose de estos métodos, también es posible obtener resultados de independencia (consistencia) para *A* mostrando que *A* implica (es implicado por) algún *A** que ya se sabe independiente (consistente). En la actualidad hay muchos resultados del tipo de *A** disponibles (el diamante de Jensen, el axioma de Martin, etc.). Desde un punto de vista filosófico, vemos que el formalismo considera la indecidibilidad de *A* con respecto a ZFC como una forma de mostrar la falta de significado de *A;* el platonismo considera ese mismo resultado como un aviso acerca de la necesidad de añadir nuevos axiomas, como, por ejemplo, los relativos a grandes cardinales. (Consideraciones relacionadas con los teoremas de incompletitud muestran que no hay esperanza alguna, incluso para una prueba relativa de consistencia para esos axiomas, y que, no obstante, aún implican por medio de axiomas de determinación, muchas consecuencias importantes sobre los números reales y la indepdendencia de ZFC.)

En el dominio de las lógicas no clásicas, por ejemplo, en lógica de segundo orden las condiciones 1, 2 y 3 podrían no resultar equivalentes, resultando así posible distinguir distintos sentidos de independencia. La cuestión de la independencia de un axioma frente a otros puede surgir también dentro de las formalizaciones de la propia lógica, caso en el cual las lógicas no clásicas suministran modelos.

Véase también ***FORCING*****, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

JBUR

RESULTANCIA, relación según la cual una propiedad (la propiedad resultante o propiedad consecuencial) es poseída por algún objeto o evento en virtud de (y por consiguiente como resultado de) la posesión por ese objeto o evento de alguna otra propiedad o conjunto de propiedades. La idea es que las propiedades de las cosas pueden ordenarse en niveles conectados, ya que unas son más básicas que otras a las que dan lugar, que resultan de las primeras. Por ejemplo, una figura posee la propiedad de ser un triángulo en virtud de poseer una colección de propiedades, como ser una figura plana, tener tres lados, etc., de modo que la primera resulta de las últimas. Un objeto es frágil (tiene la propiedad de ser frágil) por tener una determinada estructura molecular.

Muchas veces se afirma que propiedades morales como la rectitud y la bondad son propiedades resultantes: una acción es correcta por poseer otras propiedades. Estos ejemplos dejan claro que la naturaleza de la conexión necesaria que se da entre una propiedad resultante y las propiedades básicas que la fundamentan puede diferir de un caso a otro. En el ejemplo geométrico, el concepto mismo de ser un triángulo funda la relación de resultancia en cuestión, y mientras que la fragilidad está nomológicamente relacionada con las propiedades básicas de las que resulta, en el caso moral puede argumentarse que la relación de resultancia no es ni conceptual ni causal.

Véase también CONSTITUCIÓN, NATURALISMO, SUPERVENIENCIA.

MCT

RETÍCULOS, TEORÍA DE, véase **ÁLGEBRA BOOLEANA.**

RETRIBUCIONALISMO, véase **CASTIGO.**

RETROALIMENTACIÓN véase **CIBERNÉTICA.**

RETROALIMENTACIÓN NEGATIVA, véase **LIBERTAD POSTIVA Y NEGATIVA.**

RETROALIMENTACIÓN POSITIVA, véase **CIBERNÉTICA.**

RETROCAUSALIDAD véase **CAUSALIDAD.**

REVELACIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

REVISABILIDAD, propiedad que se puede atribuir a una regla, principio, argumento, o colección de elementos de un razonamiento cuando estos pueden ser *revisados* por algún competidor. Por ejemplo, el principio epistémico que afirma que «Los objetos tienen normalmente las propiedades que parecen tener» o el principio normativo «No se debe mentir» son revisados, respectivamente, cuando la percepción tiene lugar bajo circunstancias inusuales (por ejemplo, bajo luces de colores) o cuando concurre alguna circunstancia moral que se impone (por ejemplo, evitar un asesinato). Enunciados en apariencia declarativos tales como «Los pájaros por lo general vuelan» pueden ser tomados, al menos en parte, como la expresión de reglas revisables: tómese cualquier cosa que sea un pájaro como una evidencia a favor del hecho de que vuela. Los argumentos y razonamientos revi-

sables heredan su revisabilidad del uso de reglas y principios que son a su vez revisables.

Los análisis recientes de la revisabilidad incluyen el uso de la lógica por defecto y la lógica de la circunscripción, que pertenecen a la amplia categoría de las lógicas no monótonas. Las reglas de muchos de estos sistemas formales contienen condiciones antecedentes especiales y no son realmente revisables, ya que se aplican siempre que sus condiciones son satisfechas. Las reglas y argumentos en otros sistemas no monótonos justifican, sin embargo, sus conclusiones siempre que no sean contrarrestados por otro hecho, regla o argumento. John Pollock distingue entre refutaciones y recusaciones que pueden derrotar un argumento o una regla. «La nieve no es por lo general roja» refuta (en circunstancias apropiadas) el principio que afirma que «Las cosas que parecen rojas normalmente son rojas», mientras que «Si la luz existente es roja, entonces no hay que hacer uso del principio de que lo que normalmente parece rojo es rojo» sólo recusa la regla insertada. Pollock ha influido considerablemente en otros trabajos dedicados al problema del razonamiento revisable.

Véase también EPISTEMOLOGÍA, LÓGICA NO MONÓTONA, LÓGICA POR DEFECTO.

DN

REVISIÓN DE CREENCIAS, proceso por el cual los estados cognitivos cambian a la luz de nueva información. Este asunto emerge con vigor en las discusiones en torno al teorema de Bayes y en ciertas aproximaciones a la teoría de la decisión. Las razones que provocan una revisión de la creencia son típicamente epistémicas, y tienen que ver con nociones como la calidad de la evidencia o con la tendencia a resultar verdaderas. Se han propuesto muchas reglas diferentes para actualizar un conjunto de creencias. Por lo general, la revisión de creencias suele comparar el riesgo de error con la ganancia obtenida en el incremento de información. Se considera que la revisión tiene lugar o por expansión o mediante una revisión conceptual. La expansión se da a la luz de nuevas observaciones. Se cambia una creencia, o se establece una nueva, siempre que una hipótesis (o una creencia provisional) se ve apoyada por una evidencia cuya probabilidad es suficientemente alta como para satisfacer unas ciertas garantías de tipo epistémico. La hipótesis se convierte de este modo en parte del cuerpo de creencias existente o se muestra suficiente como para promover una revisión del mismo. La revisión conceptual tiene lugar cuando se efectúan cambios apropiados en los supuestos teóricos –de acuerdo con principios como el de simplicidad y el de poder explicativo o predictivo– por medio de los cuales se organiza el cuerpo teórico. En tales casos, tendemos a revisar las creencias con la mirada puesta en ofrecer la explicación más general dentro del dominio cognitivo relevante.

Véase también COHERENTISMO, EPISTEMOLOGÍA, EQUILIBRIO REFLEXIVO, FUNDACIONALISMO, RACIONALIDAD BAYESIANA.

JDT

RHAZES, véase **AL-RĀZĪ.**

RICARDO RUFUS, conocido también como Ricardo de Cornualles (m. *ca.* 1260), filósofo y teólogo inglés; escribió algunos de los primeros comentarios de Aristóteles en el Occidente latino. Sus comentarios no eran resúmenes superficiales, sino que incluían extensas discusiones filosóficas. Ricardo fue maestro en artes en París, en donde estudió con Alejandro de Hales; también influyó mucho en él Roberto Grosseteste. Dejó París e ingresó en la orden franciscana en 1238; se ordenó en Inglaterra. En 1256 se convirtió en rector del *studium* franciscano de Oxford. Según Roger Bacon, fue el teólogo filosófico más influyente de Oxford en la segunda mitad del siglo XIII.

Además de sus comentarios a Aristóteles, Ricardo escribió dos comentarios a las *Sententias* de Pedro Lombardo *(ca.* 1250-*ca.* 1254). En el primero de ellos, se sirvió libremente de Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales y Richard Fishacre; el segundo comentario era un compendio crítico de las lecciones que S. Buenaventura, contemporáneo pero más joven que él, había dado en París. Ricardo Rufus fue el primer proponente medieval de la teoría del *impetus;* sus opiniones sobre el movimiento de los proyectiles fueron citadas por Franciscus Meyronnes. También defendió otros argumentos que antes había presentado Juan Filopón. En contra de la eternidad del mundo argumentó: *a)* el tiempo pasado es necesariamente finito, puesto que ha sido atravesado, y *b)* el mundo no es eterno, puesto que si el mundo no hubiera tenido un inicio, no habría transcurrido más tiempo mañana que hoy. También adujo que si el mundo no hubiera sido creado *ex nihilo*, la primera causa sería mudable. Roberto Grosseteste citó uno de los argumentos de Rufus contra la eternidad del mundo en sus notas a la *Física* de Aristóteles.

En teología, Ricardo negó la validez del argumento ontológico de Anselmo, pero, anticipando a Duns Escoto, argumentó que la existencia de un ser independiente puede inferirse de su posibilidad. Como Duns Escoto, empleó la distinción formal como instrumento explicativo; al presentar sus propias tesis, Duns Escoto citó la definicion de Ricardo de distinción formal.

Ricardo enunció sus tesis filosóficas breve e incluso crípticamente. El estilo de su prosa latina es a veces extravagante, y se caracteriza por interjeccio-

nes en las que interpela a Dios, a sí mismo y a sus lectores. No estaba seguro del valor de la teología sistemática para el teólogo y se remitía a la exposición bíblica como foro principal de la discusión teológica. En teología sistemática, insistió en la lógica y la filosofía aristotélicas. Fue un lógico conocido; algunos estudiosos creen que es el famoso lógico conocido como el Magister Abstractionum. Aunque se sirvió libremente de sus contemporáneos, fue un filósofo profundamente original.

Véase también **ALEJANDRO DE HALES, BUENAVENTURA, GROSSETESTE, PEDRO LOMBARDO.**

RW

RICHARD KILVINGTON, véase **KILVINGTON.**

RICKERT, HEINRICH, véase **NEOKANTISMO.**

RICOEUR, PAUL (n. 1913), hermeneuta y fenomenólogo francés, profesor en varias universidades y de las universidades de Nápoles, Yale y Chicago. Ha recibido importantes premios en Francia, Alemania e Italia. Es autor de veintitantos volúmenes traducidos a varias lenguas. Entre sus obras más conocidas figuran *Libertad y naturaleza: lo voluntario y lo involuntario, Freud, una interpetación de la cultura, El conflicto de las interpretaciones: ensayo de hermenéutica, La metáfora viva, Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*. De sus primeros estudios con el existencialista francés Marcel resultó un estudio, con la extensión de un libro, de la obra de Marcel al que siguieron una serie de diálogos publicados con él.

La empresa filosófica de Ricoeur está teñida de una tensión continua entre la fe y la razón. Sus compromisos de largo alcance con el significado del individuo y la fe cristiana se reflejan en su viaje hermenéutico, su compromiso con el movimiento del espíritu y su interés por los escritos de Emmanuel Mounier. Esto último también se aprecia en su tesis de la inseparabilidad de la acción y el discursos en nuestra búsqueda del significado. En nuestra comprensión tanto de la historia como de la ficción hemos de ir al texto para entender su trama como una línea maestra si queremos abarcar cualquier experiencia de tipo reflexivo. En último término, no hay bases metafísicas o epistemológicas para verificar el significado y, sin embargo, nuestra naturaleza es tal que esa posibilidad ha de estar ante nosotros. Ricoeur intenta construir su interpretación por medio de una fenomenología hermenéutica. La fenomenología hermenéutica que se sigue está limitada por el cuestionamiento que hace la razón de la experiencia y por sus intentos de trascender el límite a través del lenguaje de símbolos y metáforas. Libertad y significado llegan a realizarse en la actualización de una ética que surge del acto mismo de existir y trasciende así la distinción voluntaria meramente natural de una ética formal. Está claro por su obra tardía que rechaza cualquier forma de fundacionalismo, desde la fenomenología hasta el nihilismo y el escepticismo fácil. Mediante una forma de dialéctica interdependiente que va más allá de los modelos más mecánicos de hegelianismo o del marxismo, el yo se entiende a sí mismo y es entendido por el otro en términos de su sufrimiento y sus acciones morales.

Véase también **FENOMENOLOGÍA, HEGEL, HERMENÉUTICA, HUSSERL, MARCEL.**

JBI

RIGORISMO, tesis de que la moral consiste en un único conjunto de reglas morales simples o sin restricción, que pueden descubrirse por medio de la razón, que se aplican a todos los seres humanos en todo momento. Muchas veces se dice que la doctrina de Kant del imperativo categórico es rigorista. Dos objeciones básicas al rigorismo son: *a)* algunas reglas morales no se aplican universalmente –por ejemplo, «Hay que cumplir las promesas» sólo se aplica donde existe la institución de prometer–; y *b)* algunas reglas que podrían observarse universalmente son absurdas –por ejemplo, que todo el mundo se ponga a la pata coja mientras sale el sol–. Algunos intérpretes recientes de Kant le defienden de estas objeciones aduciendo, por ejemplo, que las «reglas» en las que está pensando son directrices generales para vivir bien, que de hecho son universales y prácticamente relevantes, o que no era en absoluto rigorista, viendo lo moralmente valioso principalmente desde el carácter del agente antes que desde la adhesión a las reglas.

RC

ROBOT, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

ROMPECABEZAS DEL VENENO, rompecabezas sobre la intención y la racionalidad práctica planteado por Gregory Kavka. Un multimillonario de gran reputación le ofrece un millón de dólares por tener esta noche la intención de tomar cierto veneno al día siguiente. Usted está convencido de que él sabrá lo que usted se propone con independencia de lo que haga. El veneno le hará sufrir agudos dolores durante un día, pero tiene que beberlo para obtener el dinero. Las condiciones acerca de la formación de la intención de ganar un premio incluyen prohibiciones referentes a «trucos», «incentivos externos» y olvido de detalles pertinentes. Por ejemplo, no recibirá el dinero si hace que un hipnotizador «le implante esa intención» o si contrata a un matón para que acabe con usted si no se bebe el veneno. Si mañana a medianoche, respetando las condiciones, se forma la intención de beber al día siguiente el veneno, se encontrará con un millón de dólares en su cuenta corriente cuando se

despierte por la mañana. Probablemente estaría dispuesto a beberse el veneno por un millón de dólares. Pero ¿puede, sin violar las condiciones, tener esta noche la intención de bebérselo mañana? Aparentemente no tiene ninguna razón para bebérselo y sí una excelente razón para no hacerlo. Parece que a partir de aquí inferiría que evitaría beber el veneno, y creer que lo evitaría parece inconsistente con pretender bebérselo. Aun así, hay distintas descripciones en la literatura filosófica de gente (posible) que se haría rica cuando se le ofreciera la apuesta del veneno.

Véase también **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; INTENCIÓN; RAZONAMIENTO PRÁCTICO**.

ARM

RORTY, RICHARD (n. 1931), filósofo estadounidense, notable por la amplitud de sus intereses culturales y filosóficos. Se formó en las universidades de Chicago y Yale y ha enseñado en Wellesley, Princeton, la Universidad de Virginia y Stanford. Sus primeras obras se enmarcan en áreas estándar de la filosofía analítica, como la filosofía de la mente, área en la que, por ejemplo, desarrolló una importante defensa del materialismo eliminativo. En 1979, sin embargo, publicó *Philosophy and the Mirror of Nature (La filosofía y el espejo de la naturaleza)*, que fue al mismo tiempo saludada y denunciada como una crítica fundamental de la filosofía analítica. Tanto los elogios como los improperios se han basado muchas veces en malentendidos, pero no hay duda de que Rorty cuestionó los presupuestos fundamentales de muchos filósofos anglo-norteamericanos y de que exhibe ciertas afinidades con las alternativas continentales a la filosofía analítica.

En su raíz, sin embargo, la posición de Rorty no es ni analítica (salvo por su claridad estilística) ni continental (salvo por su amplitud cultural). Su punto de vista es más bien pragmático, una encarnación contemporánea del filosofar distintivamente norteamericano de James, Peirce y Dewey. En la lectura de Rorty, el pragmatismo supone el rechazo del representacionalismo que ha dominado la filosofía moderna de Descartes al positivismo lógico. Según los representacionalistas, sólo tenemos un acceso directo a las ideas que representan el mundo, no al propio mundo. La filosofía tiene el papel priveligiado de determinar los criterios para juzgar si nuestras representaciones se adecuan a la realidad.

Un importante impulso de *Philosophy and the Mirror of Nature* es desacreditar el representacionalismo, en primer lugar mostrando cómo ha funcionado como presupuesto injustificado en filósofos modernos clásicos como Descartes, Locke y Kant, y en segundo lugar mostrando cómo filósofos analíticos como Sellars y Quine han puesto de manifiesto la incoherencia de las asunciones representacionalistas de la epistemología contemporánea. Como, según Rorty, el representacionalismo define el proyecto epistemológico de la filosofía moderna, su fracaso exige el abandono del proyecto y, con él, de las pretensiones del papel cognitivo privilegiado de la filosofía. Rorty no ve ningún interés para la búsqueda de una base no representacionalista de la justificación o la verdad de nuestras pretensiones de conocimiento. Basta con aceptar como creencias justificadas aquellas en las que concuerda nuestra comunidad epistémica y con usar «verdadero» como un término honorífico para creencias tenidas por «completamente justificadas».

Rorty describe su posición positiva como «ironismo liberal». Su liberalismo es de tipo estándar, tomando como valor básico la libertad de todos los individuos: primero su liberación del sufrimiento, pero también la libertad para formar sus vidas con los valores que consideren más convincentes. Rorty distingue la «esfera pública», en la que todos compartimos el compromiso liberal con la libertad individual de las «esferas privadas», en las que desarrollamos nuestra concepción específica del bien. Su ironismo refleja su conciencia de que no hay más fundamento para los valores públicos o privados que nuestro profundo (pero contingente) compromiso con ellos y su aprecio de la multitud de valores privados que él aparentemente no comparte. Rorty ha subrayado la importancia de la literatura y de la crítica literaria –en cuanto opuesta a la filosofía tradicional– para dar a los ciudadanos de una sociedad liberal la sensibilidad adecuada ante las necesidades y valores de los demás.

Véase también **FILOSOFÍA ANALÍTICA; FILOSOFÍA CONTINENTAL; PRAGMATISMO; QUINE; SELLARS, WILFRID.**

GG

ROSCELINO DE COMPIÈGNE (*ca.* 1050-*ca.* 1125), filósofo y lógico francés; se vio envuelto en una controversia teológica al aplicar sus doctrinas lógicas a la doctrina de la Trinidad. Como no se conserva casi nada de su obra escrita, hemos de basarnos en descripciones hostiles de sus teorías de Anselmo de Canterbury y Pedro Abelardo, que se opusieron abiertamente a sus posiciones.

Quizá la más famosa de las tesis atribuidas a Roscelino es que los universales no son sino *flatus vocis* producidos al pronunciar una palabra. En este punto se opuso a las concepciones de muchos teólogos de que un universal tiene una existencia independiente del lenguaje, y de algún modo es lo que muchos particulares distintos son. La aversión de Roscelino a cualquier propuesta de que cosas diferentes puedan ser una misma cosa fue probablemente lo que le llevó a pensar en las tres personas de Dios de una ma-

nera que se parecía sospechosamente a la herejía triteísta. Roscelino también defendió evidentemente que las cualidades de las cosas no son entidades distintas del sujeto que las posee. Esto indica que Roscelino probablemente negara que los términos de las categorías aristotélicas distintas de la de substancia significaran algo distinto de las substancias.

Abelardo, el lógico más destacado del siglo XII, estudió con Roscelino alrededor de 1095, quien sin duda le influyó en la cuestión de los universales. La tesis de Roscelino de que los universales son entidades lingüísticas siguió siendo una opción importante en el pensamiento medieval. Fuera de eso, sus posiciones no parecen haber tenido mucho predicamento en las décadas siguientes.

Véase también ENTE ABSTRACTO, METAFÍSICA.

MMT

ROSENZWEIG, FRANZ (1886-1929), filósofo alemán y teólogo judío, conocido por ser uno de los fundadores del existencialismo religioso. Su relación inicial con el judaísmo fue tenue, y en un momento dado anduvo cerca de convertirse al cristianismo. Una experiencia religiosa en una sinagoga le hizo cambiar de opinión y volvió al judaísmo. Sus principales obras filosóficas son un estudio en dos volúmenes, *Hegel y el Estado* (1920), y su obra maestra, *La estrella de la redención* (1921).

La experiencia de Rosenzweig en la Primera Guerra Mundial le llevó a rechazar el idealismo absoluto sobre la base de que no puede dar cuenta de la privacidad y finalidad de la muerte. En vez de buscar tras la existencia un propósito unificador, Rosenzweig parte de tres realidades independientes «dadas» en la experiencia: Dios, el yo y el mundo. Llamando a su método «empirismo radical», explica cómo Dios, el yo y el mundo están conectados por tres relaciones primarias: creación, revelación y redención. En la revelación, Dios no comunica enunciados verbales, sino únicamente una presencia que reclama el amor y la devoción de los veneradores.

Véase también EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA JUDÍA.

KSEE

ROSMINI-SERBATI, ANTONIO (1797-1855), filósofo italiano, sacerdote católico, consejero del papa Pío IX y defensor de la supremacía de la Iglesia sobre el gobierno civil (neogüelfismo). Rosmini tuvo dos preocupaciones principales: la objetividad del conocimiento humano y la síntesis del pensamiento filosófico dentro de la tradición del pensamiento católico. En su *Nuovo saggio sull'origine delle idee (Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas,* 1830), identifica el componente intuitivo a priori universal de todo el conocimiento humano con la idea del ser que nos da la noción de un ser posible o ideal. Cuanto hay en el mundo es conocido por medio de la percepción intelectual, que es la síntesis de la sensación y la idea de ser. Salvo la idea de ser, que es dada directamente por Dios, todas las ideas se derivan de la abstracción. La objetividad del conocimiento humano descansa en su origen universal en la idea de ser. La armonía entre filosofía y religión procede del hecho de que todo conocimiento humano es el resultado de la revelación divina. En el pensamiento de Rosmini influyeron san Agustín y Tomás de Aquino, siendo estimulado por el intento de encontrar una solución a las necesidades contrapuestas del racionalismo y el empirismo.

PGA

ROSS, W(ILLIAM) D(AVID) (1877-1971), estudioso de la obra aristotélica y filósofo moral británico. Nació en Edimburgo y se formó en la Universidad de Edinburgo y en el Balliol College de Oxford. Se convirtió en *fellow* del Merton College, y después en *fellow, tutor* y finalmente administrador del Oriel College. Fue vicerrector de la Universidad de Oxford (1941-1944) y presidente de la Academia Británica (1936-1940). Fue nombrado caballero en 1938 por sus servicios a la nación.

Ross fue un distinguido estudioso de los clásicos: editó las traducciones de Oxford de Aristotéles (1908-1931) y tradujo la *Metafísica* y la *Ética*. Su *Aristóteles (*1923) es una juiciosa exposición del conjunto de la obra de Aristóteles. *Kant's Ethical Theory* (1954) es un comentario a *La fundamentación metafísica de las costumbres* de Kant.

Sus principales contribuciones a la filosofía se inscriben en el campo de la ética: *The Right and the Good* (1930) y *Foundations of Ethics* (1939). La tesis expuesta en este último fue polémica en los países de habla inglesa durante unos diez años. Mantenía que «*right*» («correcto») y «*good*» («bueno») son términos empíricamente indefinibles que nombran propiedades objetivas cuya presencia es intuitivamente detectada por las personas maduras y educadas. Primero las reconocemos en instancias concretas, llegando después por «inducción intuitiva» a principios generales en los que aparecen. (Pensaba que toda teoría ética tiene que admitir al menos una intuición). El conocimiento de los principios morales se parece así al conocimiento de los principios de la geometría. «*Right*» *(«dutiful», «debido»)* se aplica a actos, en el sentido de lo que un agente lleva a cabo (sin que esté obligado a actuar por un buen motivo, pudiendo tener un mal motivo un acto correcto); «*morally good*» («moralmente bueno») se aplica primariamente a los deseos que ocasionan la acción. Criticó al utilitarismo por reducir todos los deberes a incrementar el bienestar de todos los afectados, cuando de hecho tenemos po-

derosas ligaciones especiales a cumplir las promesas, reparar las ofensas, agradecer los favores, distribuir la felicidad según el mérito, beneficiar a los individuos en general (y admite que es una cuestión compleja) y a nosotros mismos (sólo por lo que hace al conocimiento y a la virtud) y no ofender a los demás (que normalmente es una obligación más imperiosa que la de buscar el beneficio). Que tenemos esos deberes *prima facie* es autoevidente, pero son sólo *prima facie* en tanto que son deberes actuales sólo si no hay otro deber del mismo tipo de más peso que choque con ellos. Cuando los deberes *prima facie* chocan, lo que hay que hacer es lo que los satisface mejor –aunque ésta es una cuestión de juicio y no de autoevidencia–. (Admitía, en contraste con su crítica general al utilitarismo, que el incentivo público de esos principios *prima facie* con su fuerza intuitiva puede justificarse a partir de fundamentos utilitaristas.) Para enfrentarse a diversos contraejemplos, Ross introdujo complicaciones, como que una promesa no es vinculante si su incumplimiento no beneficia a su autor (siempre que eso fuera un sobreentendido implícito) y que es menos vinculante si se realizó hace mucho tiempo o de forma fortuita.

Sólo cuatro situaciones son buenas por sí mismas: el deseo de cumplir con el deber (virtud), el conocimiento, el placer y la distribución de la felicidad según el grado de desamparo. De ellas la virtud es más valiosa que cualquier cantidad de conocimiento o placer. En *Foundations of Ethics* mantuvo que la virtud y el placer no son buenos en el mismo sentido: la virtud es «admirable», pero el placer sólo es un «objeto digno de satisfacción» (así «bueno» no es el nombre de una única propiedad).

Véase también **DEBER, EPISTEMOLOGÍA MORAL, ÉTICA.**

RBB

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1712-1778), filósofo, ensayista, novelista y músico francés de origen suizo, conocido sobre todo por sus teorías de la libertad social y los derechos sociales, la educación y la religión. Nacido en Ginebra, fue en buena medida autodidacta y se trasladó a Francia siendo adolescente. Durante una gran parte de su vida anduvo a caballo entre París y las provincias, no faltando viajes al extranjero (incluida una estancia en Escocia con Hume) y una visita de regreso a Ginebra, en la que se reconvirtió al protestantismo después de su anterior conversión al catolicismo. Durante algún tiempo fue amigo de Diderot y otros *philosophes* y se le pidieron artículos sobre música para la *Encyclopedia*.

La obra de Rousseau puede verse desde al menos tres perspectivas. Como teórico del contrato social, trata de construir un hipotético estado de naturaleza para explicar la actual situación humana. Eso supone una forma de antropología filosófica que nos proporciona una teoría de la naturaleza humana y también una serie de afirmaciones pragmáticas sobre la organización social. Como comentarista de la sociedad, habla de formas prácticas e ideales de educación y organización social. Como moralista, intenta constantemente unir al ciudadano y al individuo a través de alguna forma de acción o consenso político universal.

En *Discurso sobre el origen y fundamentación de la desigualdad entre los hombres* (1755), Rousseau nos presenta una visión casi idílica de la humanidad. En la naturaleza, los humanos son vistos como poco más que animales salvo por su simpatía especial por la especie. Después, a través de una explicación del desarrollo de la razón y el lenguaje, es capaz de sugerir cómo pueden los humanos, conservando esa simpatía y distanciándose de la naturaleza, entender sus yos individuales. Eso lleva a la comunidad natural, que es lo más parecido a lo que Rousseau consideraría el momento de perfección de la humanidad. La propiedad privada sigue casi inmediatamente a la división del trabajo y los seres humanos pasan a sentirse ajenos entre sí por las divisiones de clase generadas por la propiedad privada. Así el hombre, que nació libre, pasa a estar encadenado. *El contrato social o principios del derecho político* (1762) tiene un objetivo más ambiguo. Con una descripción del papel práctico del legislador y la introducción del concepto de voluntad general, Rousseau trata de dar una fundamentación del buen gobierno presentando una solución a los conflictos entre lo particular y lo universal, el individuo y el ciudadano y lo presente y lo moral. Los individuos, suscribiendo libremente un pacto social y renunciando a sus derechos en favor de la comunidad, se aseguran las libertades e igualdad de la ciudadanía política que se encuentran en el contrato. Los individuos sólo pueden realizar plenamente esa libertad y ejercer sus deberes y derechos morales siendo ciudadanos. Aunque el individuo es naturalmente bueno, debe guardarse siempre de dominar o ser dominado.

Rousseau encuentra una solución a los problemas de las libertades e intereses individuales en una forma superior de acción moral/política que denomina «voluntad general». El individuo como ciudadano sustituye «Debo» por «Quiero», que es al mismo tiempo «Haré» cuando expresa asentimiento a la voluntad general. La voluntad general es una fuerza o declaración universal y, así, es más noble que cualquier voluntad particular. Al querer su propio interés, el ciudadano está queriendo al mismo tiempo lo comunitariamente bueno. Lo particular y lo universal están unidos. El participante humano individual se realiza al realizar el bien de todos.

Como comentarista político práctico, Rousseau sabía que lo universal y lo particular no siempre coinciden. Por ello introdujo la idea de un legislador, que permite al ciudadano individual alcanzar su plenitud como ser social y ejercer sus derechos individuales por medio del consenso universal. En momentos de discrepancia entre la voluntad mayoritaria y la voluntad general, el legislador inculcará la concepción moral/política correcta. Esa voluntad se traducirá en las leyes. Aunque la soberanía reside en los ciudadanos, Rousseau no exige que la acción política sea directa. Si bien todo gobierno ha de ser democrático, pueden aceptarse distintas formas de gobierno, desde la democracia representativa (preferible en sociedades pequeñas) hasta las monarquías fuertes (preferibles en grandes Estados-nación). Para reforzar la unidad y estabilidad de las sociedades individuales, Rousseau sugiere un tipo de religión cívica a la que se adherirían todos los ciudadanos y en la que participarían todos los miembros. Sus primeros escritos sobre educación y sus posteriores tratados prácticos sobre los gobiernos de Polonia y Córcega reflejan intereses conexos por el desarrollo natural y moral y por consideraciones históricas y geográficas.

Véase también CONTRATO SOCIAL.

JBI

ROYCE, JOSIAH (1855-1919), filósofo estadounidense, conocido sobre todo por su idealismo pragmático, su ética de la lealtad y su teoría de la comunidad. Se educó en Berkeley, en la Johns Hopkins y en Alemania, y enseñó filosofía en Harvard desde 1882.

Royce mantuvo que se precisa un concepto de lo absoluto o eterno para dar cuenta de la verdad, el significado último y la realidad frente al mal real de la experiencia humana. Tratando de reconciliar al individuo con el Absoluto, postuló, en *The World and the Individual (El mundo y el individuo,* 1899, 1901), una Voluntad y Pensamiento Absolutos como expresión de la individualidad concreta y diferenciada del mundo.

Royce entendió el yo individual a la vez como moral y pecaminoso, un yo individual que se desarrollaría a través de la interacción social, la experiencia de la comunidad, la interpretación comunal y la autointerpretación. El yo está constituido por un plan de vida, por la lealtad a un objetivo último. Sin embargo, la autolimitación y el egoísmo, dos pecados humanos, dificultan la consecución de los objetivos individuales, y pueden llegar a convertir la vida en un error sin sentido. El yo necesita la salvación y ese es el mensaje de la religión, argumenta Royce (*The Religious Aspects of Philosophy –Aspectos religiosos de la filosofía–,* 1885; *The Sources of Religious Insight* –Las fuentes de la intuición religiosa–, 1912).

Para Royce el instrumento de la salvación es la comunidad. En *The Philosophy of Loyalty* (La filosofía de la lealtad, 1908), desarrolla una ética de la lealtad a la lealtad, es decir, de la extensión de la lealtad por medio de la comunidad humana. En *The Problem of Christianity* (1913), Royce presenta una doctrina de la comunidad que supera el dilema individualismo-colectivismo y permite una combinación genuina de las voluntades individual y social.

La comunidad se construye por medio de una interpretación, un proceso de mediación que reconcilia dos ideas, objetivos y personas, y da lugar a un significado y una comprensión comunes. La interpretación supone respeto por los yos como dinamos de ideas y propósitos, la voluntad de interpretar, la insatisfacción con los significados parciales y la estrechez de miras, la reciprocidad y la mutualidad. En esta obra, lo Absoluto es «una Comunidad de Interpretación y Esperanza», en la que hay una serie acumulativa incesante de interpretaciones y hechos significativos. La contribución individual no se pierde así, sino que se convierte en un elemento indispensable de la vida divina.

Entre los discípulos de Royce, destacan C. I. Lewis, William Ernest Hocking, Norbert Wiener, George Santayana y T. S. Elliot.

JAKK

RUEDA DE LA REENCARNACIÓN, véase **BUDISMO, *SAṀSĀRA*.**

RUFUS, RICARDO, véase **RICARDO RUFUS.**

RUIDO, véase **TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.**

RUSSELL, BERTRAND (ARTHUR WILLIAM) (1872-1970), filósofo, lógico, reformador social y humanista británico, uno de los fundadores de la filosofía analítica. Nacido en una familia de la aristocracia política, Russell dividió siempre sus intereses entre la política y la filosofía. Quedó huérfano a los cuatro años y fue criado por su abuela, que le educó en casa con la ayuda de varios preceptores. Estudió matemáticas en Cambridge entre 1890 y 1893, momento en el que resolvió dedicarse a la filosofía.

En su casa absorbió el liberalismo de J. S. Mill, pero no su empirismo. En Cambridge cayó bajo la influencia del neohegelianismo, sobre todo del idealismo de McTaggart, Ward (su tutor) y Bradley. Sus primeras ideas lógicas acusaban la influencia de Bradley, en concreto el rechazo del psicologismo de Bradley. Pero, como Ward y McTaggart, rechazaba el monismo metafísico de Bradley en favor del pluralismo (o monadismo). Incluso siendo idealista, mantuvo que el conocimiento científico era el mejor disponible y que la filosofía tenía que construirse en torno a él. Pese a los sucesivos cam-

bios, sus creencias sobre la ciencia, el pluralismo y el antipsicologismo permanecieron constantes.

En 1895 se le ocurrió la idea de desarrollar una enciclopedia idealista de las ciencias usando argumentos transcendentales para las condiciones de posibilidad de las ciencias especiales. El primer libro filosófico de Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry (Ensayo sobre los fundamentos de la geometría,* 1897), formaba parte de ese proyecto, como otros escritos de física y matemáticas de las mismas fechas (en su mayoría inacabados e inéditos, véase sus *Collected Papers,* vols. 1-2). Russell afirmaba, frente a Kant, que usaba los argumentos transcendentales de un modo puramente lógico, compatible con su antipsicologismo. En tal caso, sin embargo, hubiera sido posible y preferible sustituirlos por argumentos puramente deductivos. Se planteaba otro problema a propósito de las relaciones asimétricas, que aunque llevaban a contradiciones si se trataban como relaciones internas, eran esenciales en cualquier tratamiento de la matemática. Russell resolvió los dos problemas en 1898 abandonando el idealismo (incluidas las relaciones internas y su metodología kantiana). Se refirió a ese cambio como la auténtica revolución de su filosofía. Junto con su contemporáneo de Cambridge, G. E. Moore, adoptó un realismo platónico radical, enunciado plenamente en *The Principles of Mathematics* (Los principios de la matemática, 1903) y anticipado en *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* 1900).

La obra de Russell sobre las ciencias se centraba por entonces en la matemática pura, pero su nueva filosofía no llevó a progresos significativos hasta que, en 1900, descubrió la lógica simbólica de Peano, que le hizo concebir la esperanza de poder tratar la matemática pura sin intuiciones kantianas ni argumentos transcendentales. Sobre esa base, Russell propuso el *logicismo,* la doctrina de que la totalidad de la matemática pura puede derivarse deductivamente de principios lógicos, posición a la que llegó independientemente de Frege, quien mantuvo una concepción similar pero más restringida, cuya obra descubrió Russell después. El logicismo fue anunciado en *The Principles of Mathematics*; su desarrollo ocupó a Russell, en colaboración con A. N. Whitehead, los diez años siguientes. Sus resultados aparecieron en *Principia Mathematica* (1910-1913, 3 vols.), en los que se ofrecían derivaciones detalladas de la teoría de conjuntos de Cantor, la aritmética finita y transfinita y de partes elementales de la teoría de la medida. Como demostración del logicismo de Russell, los *Principia* dependían en gran medida de una aritmetización previa de la matemática, por ejemplo, del análisis, que no se trataba explícitamente. Aun con esas concesiones, era mucho lo que quedaba fuera: el álgebra abstracta y la estadística, por ejemplo. Los escritos inéditos de Russell (*Papers,* vols. 4-5), sin embargo, contienen innovaciones lógicas no incluidas en los *Principia,* como una anticipación del cálculo lambda de Church.

Según el realismo radical de Russell, todo aquello a lo que pueda hacerse referencia es un *término* que tiene ser (aunque no necesariamente existencia). La combinación de términos por medio de una relación da como resultado un término complejo, que es una proposición. Los términos no son ni lingüísticos ni psicológicos. La primera tarea de la filosofía es el análisis teórico de la proposición en sus constituyentes. Las proposiciones de la lógica son únicas, por seguir siendo verdaderas cuando se sustituye cualquiera de sus términos (salvo las constantes lógicas) por *cualquier otro* término.

En 1901 Russell descubrió que esa posición alimentaba paradojas de autorreferencia. Por ejemplo, si la combinación de cualquier número de términos es un nuevo término, la combinación de *todos* los términos es un término distinto de cualquier término. La más famosa de esas paradojas es conocida como paradoja de Russell. La solución de Russell fue la *teoría de tipos,* que proscribía la autorreferencia estratificando los términos y las expresiones en jerarquías complejas de subclases disjuntas. La expresión «todos los términos», por ejemplo, carece entonces de significado a menos que se restrinja a términos de tipo(s) especificado(s), y la combinación de términos de un tipo dado es un término de un tipo distinto. Una versión sencilla de la teoría apareció en *Principles of Mathematics* (apéndice A), si bien no eliminaba todas las paradojas. Russell desarrolló una versión más elaborada en «Mathematical Logic as Based on the Theory of Types» (1908) y en *Principia*. Entre 1903 y 1908 Russell intentó preservar su descripción anterior de la lógica encontrando otras maneras de evitar las paradojas –entre ellas una teoría sustitucional de clases y relaciones bien desarrollada (publicado póstumamente en *Essays in Analysis,* 1974, y *Papers*, vols. 4-5)–. Otros costes de la teoría de tipos para el logicismo de Russell eran el considerable incremento de la complejidad del sistema resultante y la admisión del problemático axioma de reducibilidad.

Otras dos dificultades del realismo radical de Russell tuvieron importantes consecuencias: 1) «Me encontré a Quine» y «Me encontré con un hombre» son proposiciones diferentes, aunque Quine fuera el hombre con el que me encontré. En los *Principles,* la primera proposición contiene un hombre, mientras que la segunda contiene un *concepto denotador* que denota al hombre. Los conceptos denotadores son como los sentidos fregeanos,

son significados y tienen denotaciones. Cuando uno de ellos aparece en una proposición, la proposición no trata del concepto, sino de su denotación. La teoría requiere que haya algún modo de denotar a un concepto denotador, más que a su denotación. Tras muchos esfuerzos, Russell concluyó en «On Denoting» («Sobre el denotar», 1905) que era imposible y eliminó los conceptos denotadores como intermediarios entre las frases denotativas y sus denotaciones por medio de su teoría de descripciones. Usando la lógica de predicados de primer orden, Russell mostró (en un amplio, aunque no comprehensivo, espectro de casos) cómo eliminar las frases denotativas en favor de predicados y variables cuantificadas, que podían sustituirse por *nombres lógicamente propios* (es decir, nombres de objetos de conocimiento por familiaridad, representados en el lenguaje común por «este» y «ese». La mayoría de los nombres, pensaba, no eran sino descripciones disfrazadas). En otros sitios se aplicaron técnicas similares a expresiones de otros tipos (por ejemplo, nombres de clases), llevando a la *teoría de símbolos incompletos*, más general. Una consecuencia importante fue que los compromisos ontológicos de una teoría podían reducirse reformulándola para eliminar expresiones que aparentemente denotaban entidades problemáticas. 2) La teoría de los símbolos incompletos también ayudaba a resolver los problemas epistémicos del realismo radical, a saber, cómo dar cuenta del conocimiento de términos inexistentes y de la distinción entre proposiciones verdaderas y falsas. En primer lugar, la teoría explicaba cómo podía tenerse conocimiento de muchos términos a través del conocimiento por familiaridad de un número mucho más reducido de términos. En segundo lugar, las expresiones proposicionales eran tratadas como símbolos incompletos y eliminadas en favor de sus constituyentes, y las actitudes proposicionales por medio de la teoría russelliana del juicio como relación múltiple.

Estas innovaciones marcaron el fin del realismo radical de Russell, aunque siguió siendo platónico al incluir los universales entre los objetos de conocimiento por familiaridad. Russell se refirió a toda su filosofía después de 1898 como *atomismo lógico*, indicando que unas categorías de ítems se consideraban básicas y los ítems de las demás como construcciones a partir de los anteriores por medios rigurosamente lógicos. Depende, por tanto, de la reducción, que se convirtió en un concepto clave de la primera filosofía analítica. El atomismo lógico fue cambiando con el desarrollo de la lógica de Russell y a medida que se extrajeron consecuencias filosóficas de su aplicación, pero la etiqueta se aplica hoy las más de las veces al realismo modificado que Russell defendió entre 1905 y 1919. La lógica ocupó una posición central en la filosofía de Russell a partir de 1900 y gran parte de su fecundidad e importancia como filósofo provino de su aplicación de la nueva lógica a viejos problemas.

Russell se convirtió en 1910 en *lecturer* de Cambridge. Allí sus intereses se orientaron hacia la epistemología. Al escribir un libro popular, *Problems of Philosophy (Los problemas de la filosofía,* 1912), empezó a apreciar la obra de los empiristas británicos, sobre todo de Hume y Berkeley. Mantuvo que el conocimiento empírico se basa en el conocimiento por familiaridad, directo, de los datos sensoriales y que la materia misma, de la que sólo tenemos conocimiento por descripción, es postulada como la mejor explicación de los datos sensoriales. Pronto dejó de satisfacerle esa idea, proponiendo en su lugar que la materia es un constructo lógico a partir de datos sensoriales y *sensibilia* no experimentados, obviando así la dudosa inferencia de los objetos materiales como causa de las sensaciones. La propuesta se inspiraba en las exitosas construcciones de los conceptos matemáticos de los *Principia*. Proyectó una obra más extensa, «Theory of Knowledge» («Teoría del conocimiento»), que usaría la teoría de la relación múltiple para extender su explicación de la familiaridad a la creencia y la inferencia *(Papers,* vol. 7). Sin embargo, abandonó el proyecto sin completarlo ante los ataques de Wittgenstein a la teoría de la relación múltiple, publicando sólo aquellas partes que trataban de la familiaridad. La construcción de la materia, no obstante, siguió adelante, al menos en esbozo, en *Our Knowledge of the External World (Nuestro conocimiento del mundo externo,* 1914), aunque las únicas construcciones detalladas fueron las posteriores de Carnap. Según la descripción de Russell, los objetos materiales son aquellas series de sensibilia que obedecen a las leyes físicas. Los sensibilia de los que la mente es consciente (datos sensoriales) proporcionan la base experiencial para el conocimiento de la mente del mundo físico. La teoría se parece, sin ser idéntica, al fenomenalismo. Russell vio en la teoría una aplicación de la navaja de Ockham, en la que las entidades inferidas eran sustituídas por construcciones lógicas. Dedicó mucho tiempo a entender la física moderna, incluidas la relatividad y la teoría cuántica, y en *The Analysis of Matter (El análisis de la materia,* 1927) incorporó las ideas fundamentales de esas teorías a la construcción del mundo físico. En este libro abandonó los sensibilia como constituyentes fundamentales del mundo en favor de los eventos, que eran «neutrales» por no ser ni intrínsecamente físicos ni intrínsecamente mentales.

Russell fue destituido en Cambridge en 1916 por razones políticas y tuvo que ganarse la vida escribiendo y dando conferencias. Sus populares conferencias, «The Philosophy of Logical Atomism»

(«La filosofía del atomismo lógico», 1918), resultaron de esa situación. Las conferencias constituyen una obra interina, que contemplaba los hallazgos lógicos de 1905-1910 y subrayaba su importancia para la filosofía, tomando nota al mismo tiempo de los problemas planteados por las críticas de Wittgenstein a la teoría de la relación múltiple. En 1919 la filosofía de la mente de Russell experimentó cambios substanciales, en parte como respuestas a esas críticas. Los cambios aparecieron en «On Propositions: What They Are and How They Mean» («De las proposiciones: qué son y cómo significan», 1919) y *The Analysis of Mind (El análisis de lo mental,* 1921), en donde la influencia de las corrientes contemporáneas de la psicología, sobre todo del conductismo, es evidente. Russell abandonó la idea de que las mentes figuran entre los constituyentes fundamentales del mundo y adoptó el monismo neutral, ya defendido por Mach, James y los nuevos realistas norteamericanos. Según el monismo neutral de Russell, la mente está formada por un conjunto de eventos que se interrelacionan por medio de relaciones temporales subjetivas (simultaneidad, sucesión) y por determinadas leyes causales especiales («mnémicas»). Así fue capaz de explicar el hecho aparente de que «la incapacidad de Hume para percibirse a sí mismo no es un rasgo idiosincrático». Frente a la teoría de la relación múltiple, Russell identificó los contenidos de las creencias con imágenes («proposiciones de imagen») y palabras («proposiciones verbales»), entendidas como eventos de un cierto tipo, y analizó la verdad *(qua* correspondencia) en términos de semejanza y relaciones causales.

Entre 1938 y 1944 Russell vivió en los Estados Unidos, donde escribió *An Inquiry into Meaning and Truth (Una investigación sobre el significado y la verdad,* 1940) y la popular *A History of Western Philosophy (Historia de la filosofía occidental,* 1945). Su atención filosófica pasó de la metafísica a la epistemología y siguió trabajando en ella cuando volvió en 1944 a Cambridge, donde completó su última gran obra filosófica, *Human Knowledge: Its Scope and Limits (El conocimiento humano: su alcance y límites,* 1948). El armazón de la primera epistemología de Russell consistía en un análisis del conocimiento en términos de creencia verdadera justificada (aunque se ha sugerido que anticipó involuntariamente la objeción de Edmund Gettier a ese análisis) y en un análisis de la justificación epistémica que combinaba el falibilismo con un empirismo débil y un fundacionalismo que dejaba sitio a la coherencia. Ese armazón se conservaba en *An Inquiry* y en *Human Knowledge,* aunque con dos tipos de cambios que atenuaban los elementos fundacionalistas y empiristas acentuando el elemento falibilista. En primer lugar, se reducía el alcance del conocimiento humano. Russell ya había sustituído su primer consecuencialismo mooreano de los valores por el subjetivismo. (Compárese «The Elements of Ethics», 1910, con, por ejemplo, *Religion and Science,* 1935, o *Human Society in Ethics and Politics,* 1955.) En consonancia, lo que había sido construido como juicios autoevidentes de valor intrínseco se convirtió en expresiones no cognitivas de deseo. Además, Russell invirtió ahora su creencia inicial de que la inferencia deductiva puede proporcionar nuevo conocimiento. En segundo lugar, el grado de justificación alcanzable por el conocimiento humano se redujo en todos los niveles. Considerando el fundamento de las creencias perceptuales, Russell llegó a admitir que el conocimiento objetual («familiaridad con un dato sensorial» fue reemplazado por «advertir una ocurrencia perceptiva» en *An Inquiry)* que suministra la justificación no inferencial de la creencia perceptual está enterrado bajo capas de «interpretación» e inferencia inconsciente aun en las primeras etapas de los procesos perceptuales. Considerando la superestructura de las creencias inferencialmente justificadas, Russell concluyó en *Human Knowledge* que la inducción irrestricta no preserva en general la verdad (anticipando el «nuevo enigma de la inducción» de Nelson Goodman). Los trabajos de Reichenbach y Keynes sobre la probabilidad le llevaron a concluir que se necesitaban algunos «postulados» para «proporcionar las probabilidades antecedentes precisas para justificar la inducción» y que la única justificación posible para creer esos postulados reside, no en su autoevidencia, sino en el incremento resultante de la coherencia de conjunto del propio sistema general de creencias. Al final, el deseo de certeza de Russell quedó sin satisfacer y se vio impulsado a concluir que «todo el conocimiento humano es incierto, inexacto y parcial. No hemos encontrado ningún límite para esta doctrina».

Los escritos estrictamente filosóficos de Russell de 1919 en adelante han sido en general menos influyentes que los anteriores a ese año. Su influencia fue eclipsada por la del positivismo lógico y la filosofía del lenguaje común. Aprobaba el respecto de los positivistas lógicos por la lógica y la ciencia, aunque discrepaba de su agnosticismo metafísico. Pero su desagrado por la filosofía del lenguaje común era visceral. En *My Philosophical Development (Mi desarrollo filosófico,* 1959), acusaba a sus adeptos de abandonar todo intento de entender el mundo, «esa grave e importante tarea a la que la filosofía se ha dedicado a través de los siglos.»

Véase también FREGE, LOGICISMO, PARADOJAS CONJUNTISTAS, PERCEPCIÓN, TEORÍA DE TIPOS, WHITEHEAD.

NG Y DBM

RYLE, GILBERT (1900-1976), filósofo analítico inglés, conocido sobre todo por sus contribuciones a la filosofía de la mente y sus ataques al cartesianismo.

Su obra más conocida es su obra maestra *The Concept of Mind (El concepto de lo mental,* 1949), un ataque a lo que llama «dualismo cartesiano» y una defensa de una forma de conductismo lógico. A ese dualismo le apoda «el dogma del fantasma de la máquina», donde la máquina es el cuerpo, que es físico y públicamente observable, y el fantasma la mente, concebida como el escenario privado o secreto en el que discurren los episodios de percepción sensorial, consciencia y percepción interna. Una persona sería entonces la combinación de ese cuerpo y esa mente, actuando la mente en el cuerpo por medio de ejercicios de voluntad denominados «voliciones». El ataque de Ryle a esta doctrina es a la vez múltiple y bien delimitado. Considera que descansa en un error categorial; a saber, asimilar los enunciados sobre procesos mentales a la misma categoría que los enunciados sobre procesos físicos. Es un error que afecta a la lógica de los enunciados y conceptos mentales y lleva a la teoría metafísicamente equivocada de que una persona está compuesta por dos entidades separadas y distintas (aunque relacionadas de algún modo), una mente y un cuerpo. Es cierto que los enunciados sobre lo físico son enunciados sobre las cosas y sus cambios. Pero los enunciados sobre lo mental no lo son, y específicamente no son enunciados sobre una cosa llamada «mente». Esos dos tipos de enunciados no pertenecen a la misma categoría. Para mostrarlo, Ryle despliega una gran variedad de argumentos, entre los que figuran argumentos que alegan la imposibilidad de relaciones causales entre la mente y el cuerpo y argumentos que aducen regresos infinitos viciosos. Para desarrollar su concepción positiva de la naturaleza de la mente, Ryle estudia los usos (y por tanto la lógica) de los términos mentales y descubre que los enunciados mentales nos dicen que la persona realiza acciones observables de determinadas maneras y tiene disposición a realizar otras acciones observables en circunstancias especificables. Por ejemplo, hacer algo inteligentemente es hacer algo físico de un modo determinado y ajustar el propio comportamiento a las circunstancias, no, como diría el dogma del fantasma de la máquina, realizar dos acciones, de las que una sería una acción mental de pensar que eventualmente causaría una acción física separada. Ryle apuntala su posición con muchos análisis agudos y sutiles de los usos de términos mentales.

Buena parte de los demás trabajos de Ryle se ocupan de la metodología filosófica, defendiendo la tesis (que es la columna vertebral de *The Concept of Mind [El concepto de lo mental])* de que los problemas y las doctrinas filosóficas surgen muchas veces de confusiones conceptuales, es decir, de errores acerca de la lógica del lenguaje. Entre los escritos importantes que siguen esta teoría figuran el influyente artículo «Systematically Misleading Expressions» («Expresiones sistemáticamente confundentes») y el libro *Dilemmas* (1954). Ryle también se interesó por la filosofía griega a lo largo de su vida, y su última gran obra, *Plato's Progress (El camino de Platón*), propone nuevas hipótesis sobre cambios en las opiniones de Platón, el papel de la Academia, los objetivos y usos de los diálogos platónicos y las relaciones de Platón con los gobernantes de Sicilia.

Véase también CATEGORÍA, CONDUCTISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE, WITTGENSTEIN.

JWM

S

S5, véase **LÓGICA MODAL.**

SAADIAH GAON (882-942), exégeta, filósofo, estudioso de la liturgia, gramático y lexicógrafo judío. Nacido en Fayum, Egipto, Saadiah escribió su primer diccionario de hebreo cuando tenía veinte años. Se trasladó a Tiberiades, huyendo probablemente de la reacción a su polémica contra los caraítas (una secta biblicista, antitalmúdica). Allí aprendió las técnicas inductivas de análisis semántico introducidas por los musulmanes mu'tazilitas para defender su monoteísmo racionalista y su teodicea voluntarista. Aprendió filología de los masoretas y poetas litúrgicos y filosofía de los metafísicos judíos, influidos por los mu'tazilitas, Da'ūd al-Muqammiṣ de Raqqa, en Irak, e Isaac Israeli de Kairuán, en Túnez, un físico neoplatónico con el que el jóven filósofo intentó mantener correspondencia. Pero su sentido del sistema, que se evidencia en su cronología pionera, su libro de oración y el esquema de los tropos, alimentado con versiones árabes de Platón (pero al parecer poco de Aristóteles), le permitió superar y oscurecer a sus mentores. Se hizo célebre defendiendo con éxito el calendario tradicional hebreo, usando argumentos astronómicos, matemáticos y rabínicos. Llamado a Bagdad, se convirtió en *Gaon* (en hebreo, «eminencia») o cabeza de la antigua academia talmúdica de Pumpedita, por entonces al borde de la desaparición. Sus comentarios de la ley de propiedad rabínica y sus cartas a comunidades judías tan alejadas como las españolas reafirmaron la autoridad de la academia, pero una discusión con el exilarca, cabeza secular del judaísmo mesopotámico, provocó su cese y le confinó seis años en el limbo, desposeído de su autoridad judicial. Ahondó en la cosmología científica, tradujo varios libros de la Biblia al árabe con comentarios filosóficos e introducciones temáticas y hacia 933 acabó *El libro de las creencias y convicciones críticamente elegidas,* la primera suma filosófica judía. Poco corriente entre las obras medievales por su extensa introducción epistemológica, sus 10 tratados árabes defienden y definen la creación, el monoteísmo, la obligación y la virtud humanas, la teodicea, la retribución natural, la resurrección, la inmortalidad y la recompensa, la redención de Israel y la buena vida.

Saadiah argumenta que ningún bien por separado basta para la felicidad humana; cada uno de ellos aisladamente es destructivo. La Torah prepara la mezcla óptima de deseo y erotismo, procreación, civilización, ascesis, política, inteligencia, piedad y tranquilidad. Siguiendo a al-Rhāzī (m. 925 ó 932), Saadiah argumenta que como la destrucción siempre supera a las organización en este mundo, el sufrimiento siempre superará al placer; por tanto (como en la teodicea rabínica y mu'tazilita) hay que asumir que Dios equilibrará la balanza en el más allá. En realidad, la justicia es el objeto de la creación –no se trata sólo de que el justo sea recompensado, sino de que todos *se ganen* lo que les espera: la luz que ilumina al justo es también el fuego que atormenta al condenado–. Pero si hay que ganarse ese destino e incluso la recompensa, esta vida es más que una mera antesala. La autenticidad se convierte en un valor por sí misma: al inocente no se le dice directamente que sus sufrimientos son una prueba, o la prueba sería inválida. Sólo soportando sus sufrimientos sin interferencias pueden demostrar las cualidades que les hacen merecedores de la recompensa suprema. Reconciliado con el exilarca, Saadiah terminó sus días como *Gaon*. Su voluntarismo, naturalismo y racionalismo sentaron las bases para Maimónides y su exégesis inductiva se convirtió en la piedra angular de la hermenéutica crítica.

Véase también FILOSOFÍA JUDÍA.

LEG

SABIDURÍA, comprensión de los principios últimos de las cosas que sirve como guía para vivir una vida genuinamente humana. Desde los presocráticos hasta Platón fue una noción unificada. Aristóteles introdujo una distinción entre la sabiduría teórica *(sofía)* y la sabiduría práctica *(frónesis),* siendo la primera la virtud intelectual que nos pone en disposición de captar la naturaleza de la realidad en términos de sus últimas causas (metafísica), y la segunda la suprema virtud práctica que nos pone en disposición de juzgar correctamente sobre la dirección de la vida. La sabiduría teórica apela a una oposición entre la comprensión profunda y la información lata, mientras que la sabiduría práctica apela a una oposición entre el buen juicio y la mera facilidad técnica. La distinción entre sabiduría teórica y práctica persistió a lo largo de la Edad Media y aún en nuestros días, como pone de manifiesto nuestro uso del término «sabiduría» para designar

tanto el conocimiento más elevado como el buen juicio en cuestiones de conducta.

Véase también Aristóteles, razón práctica, razón teórica, virtudes cardinales.

CFD

sabiduría práctica, véase **Aristóteles.**

sabio, véase ***sheng.***

Saint-Simon, conde de, título de Claude-Henri de Rouvroy (1760-1825), reformador social francés. De cuna aristocrática, inicialmente se unió a las filas de la burguesía ilustrada y liberal. Sus newtonianas *Cartas a un habitante de Ginebra* (1803) e *Introducción a las obras científicas del siglo XIX* (1808) enarbolaban la visión de Condorcet del progreso científico y tecnológico. Compartió con Auguste Comte una filosofía positivista de la historia: el triunfo de la ciencia sobre la metafísica. Escrito en tiempos de guerra, *La reorganización de la sociedad europea* (1814) urgía la creación de un sistema parlamentario europeo para asegurar la paz y la unidad. Tras pasar del cientificismo al pacifismo, Saint-Simon se pasó al industrialismo.

En 1817, influido por dos pensadores teocráticos, De Maistre y Bonald, Saint-Simon rechazó el liberalismo económico clásico y repudió el capitalismo del *laissez-faire*. *El sistema industrial* (1820) traza el programa de un Estado jerárquico, una sociedad tecnocrática y una economía planificada. La sociedad industrial del futuro se basa en principios de productividad y cooperación y es dirigida por una clase racional y eficiente, los industrialistas (artistas, científicos y técnicos). Adujo que la asociación del positivismo y el altruismo, de las técnicas de producción racional con la solidaridad social y la interdependencia, remediaría la situación de los pobres. El industrialismo prefigura el socialismo, y el socialismo prepara el camino para la instauración de la ley del amor, la edad escatológica de *La nueva cristiandad* (1825). Este tratado utópico, que revela la alternativa de Saint-Simon al reaccionarismo católico y el individualismo protestante, se convirtió en la biblia de los saint-simonianos, una escuela sectaria de socialistas utópicos.

J-LS

Sakti, en el pensamiento hindú, fuerza, poder o energía, personificada como consorte divina del dios Siva. La Sakti se concibe como el aspecto divino activo femenino (en oposición al aspecto divino pasivo masculino), que afecta a la creación, mantenimiento y disolución del universo, y posee como modos inteligencia, voluntad, conocimiento y acción.

KEY

saktismo, véase **Sakti.**

salto de fe, véase **Kierkegaard.**

salva veritate, véase **sustitutividad *salva veritate.***

samādhi, término sánscrito que significa «concentración», «absorción», «estado superconsciente», «estado de conciencia alterado». En la tradición filosófica de la India, la fama del término procede de su uso en el sistema de yoga de Patañjali (siglo II a.C.). En ese sistema el objetivo era alcanzar la libertad del yo, de modo que el yo, concebido como pura conciencia en su auténtica naturaleza, no estuviera limitado por los modos materiales de la existencia. Se creía que a través de una serie de técnicas de yoga el yo se liberaría de sus grilletes kármicos y volvería a su estado originario de consciencia autoluminosa, conocido como *samādi*. Los sistemas filosóficos indios han planteado y debatido diversas cuestiones epistemológicas y metafísicas concernientes a la naturaleza de la conciencia, el concepto de mente y la idea del yo. También se preocupaban de si un yogui que ha alcanzado el *samādhi* está dentro de los límites de la moral convencional. La cuestión es similar a la idea nietzscheana de la transvaloración de todos los valores.

Véase también Nietzsche.

DKC

samanantara-pratyaya, en el budismo, término causal que significa «condición inmediatamente antecedente *(anantara)* y similar *(sama)*». Según la teoría causal budista, todo existente es un continuo de eventos momentáneos de varios tipos. Esos eventos momentáneos pueden estar causalmente conectados entre sí de diversas maneras; una de ellas es denotada por el término *samanantara-pratyaya*. Una conexión causal de este tipo requiere que cada evento momentáneo tenga, como condición necesaria para su existencia, un evento inmediatamente precedente del mismo tipo. Así, por ejemplo, entre las condiciones necesarias para la ocurrencia de un momento de sensación en un continuo está la ocurrencia en el mismo continuo de un momento de sensación inmediatamente precedente.

PJG

samatha, en el budismo, tranquilidad o sosiego. El término se usa para describir tanto un tipo de práctica de la meditación como los estados de conciencia que produce. Cultivar la tranquilidad o el sosiego es reducir el nivel de afecto de la propia mente y, finalmente, producir un estado de consciencia en el que la emoción está por completo ausente. Se piensa que esa condición tiene un significado salvífico

porque las perturbaciones emocionales de cualquier tipo impiden una percepción y entendimiento claros del modo en que son las cosas; la reducción del afecto ayuda por tanto a precisar la cognición. Las técnicas que pretender fomentar esa reducción son esencialmente técnicas de concentración.

Véase también *JHĀNA*, *VIPASSANĀ*.

PJG

SAMHITA, véase **VEDAS.**

ŚAṀKARA, véase **SHAṄKARA.**

SAṀSĀRA (en sánscrito, «rodear»), en el pensamiento hindú, los interminables círculos de renacimientos que constituyen la condición humana. *Saṁsāra* habla del ciclo implacable de idas y venidas de la transmigración del alma de un cuerpo a otro en este y otros mundos. Es la manifestación del karma, porque los frutos de nuestros actos son el tiempo, *status*, forma y naturaleza de la persona fenomenal en las vidas futuras. Los individuos corrientes tienen pocas expectativas de liberación y en algunos sistemas la relación entre el karma, el renacimiento y el *saṁsāra* es una ley cósmica sumamente mecánica de debe y haber que afirma que los actos humanos producen su propia recompensa o castigo. Para los teístas, la divinidad es el controlador último del *saṁsāra* y puede romper el ciclo, ajustarlo, o, por gracia divina, librarnos de futuros nacimientos con independencia de nuestras acciones.

Véase también AVATAR.

RNM

SANCHES, FRANCISCO *(ca.* 1551-1623), filósofo y físico nacido en Portugal. Criado en el sur de Francia, obtuvo el título de Medicina en la Universidad de Montpellier. Tras una década de práctica de la medicina, fue profesor de filosofía en la Universidad de Toulouse y más adelante profesor de Medicina en la misma Universidad.

Su obra más importante, *Quod nihil scitur (Que nada se sabe,* 1581) es un clásico de la argumentación escéptica. Escrita en el mismo tiempo en que su primo, Montaigne, escribió la «Apología de Raimundo Sebond», critica devastadoramente la teoría aristotélica del conocimiento. Empieza declarando que ni siquiera sabe si sabe algo. A continuación examina la tesis aristotélica de que la ciencia consiste en cierto conocimiento adquirido por demostración a partir de definiciones verdaderas. En primer lugar, no disponemos de tales definiciones, puesto que todas nuestras definiciones no son sino nombres arbitrarios de las cosas. La teoría aristotélica de la demostración sirve de poco, puesto que en el razonamiento silogístico la conclusión tiene que ser parte de la evidencia de las premisas. Por ejemplo, ¿cómo puede uno saber que todos los hombres son mortales sin saber que Sócrates es mortal? Además, puede demostrarse cualquier cosa por medio del razonamiento silogístico si se eligen las premisas adecuadas. Eso no produce conocimiento genuino. Aún más, no podemos conocer nada por sus causas puesto que habría que conocer las causas de las causas, y las causas de éstas, *ad infinitum*.

Sanches ataca también la teoría platónica del conocimiento, porque el conocimiento matemático trata de objetos ideales y no de objetos reales. La matemática es sólo hipotética. Su relevancia para la experiencia es desconocida. La verdadera ciencia consistiría en el conocimiento perfecto de cada cosa. Cada particular sería entendido en y por sí mismo. Tal conocimiento sólo puede alcanzarlo Dios. No podemos estudiar los objetos uno por uno, puesto que todos ellos están interrelacionados e interconectados. Tampoco nuestras facultades son suficientemente fiables. Por consiguiente, los humanos no pueden alcanzar el conocimiento genuino. Lo que podemos hacer, usando el «método científico» (término que Sanches es el primero en utilizar), es reunir cuidadosamente información empírica y juzgarla con cautela. Sus ideas fueron bien conocidas en el siglo XVII, y pueden haber inspirado el «escepticismo moderado» de Gassendi y otros.

RHP

SANCIÓN, aquello cuya función es castigar o recompensar. Conviene distinguir sanciones sociales, sanciones legales, sanciones internas y sanciones religiosas. Las sanciones sociales son presiones extralegales que otros ejercen sobre el agente. Por ejemplo, los demás pueden desconfiar de nosotros, ignorarnos o incluso atacarnos físicamente, si nos comportamos de ciertos modos. Las sanciones legales incluyen el castigo corporal, el encarcelamiento, las multas, la privación de los derechos legales a llevar a cabo un negocio o abandonar un área y otras penalizaciones. Las sanciones internas incluyen no sólo el sentimiento de culpa, sino también el placer altruista de ayudar a los demás o la conciencia gratificante de hacer lo justo. Las sanciones divinas, si existen, son recompensas o castigos impuestos por un dios en la vida o en la muerte.

Las sanciones plantean importantes cuestiones filosóficas. ¿Ha de definirse la ley como aquellas reglas cuya transgresión da lugar al castigo del Estado? ¿Podría haber un deber moral de comportarse de un cierto modo si no hubiera sanciones sociales para ese comportamiento? Si no es así, entonces parece inevitable una descripción convencionalista del deber moral. Y ¿en qué medida el efecto combinado de sanciones externas e internas hace que el egoísmo racional (la prudencia o el propio interés) coincida con la moralidad?

BWH

Sankhya-Yoga, sistema de pensamiento hindú que postula dos tipos de realidad, la inmaterial *(purusha)* y la material *(prakṛti)*. El *prakṛti,* una substancia física compuesta de lo ligero y sutil *(sattva),* de lo pesado y burdo *(tamas),* y de lo activo *(rajas),* es en algún sentido la fuente de la materia, la fuerza, el espacio y el tiempo. La teoría física Sankhya explica el complejo por referencia a las propiedades de sus componentes.

El universo físico oscila eternamente entre estados en los que los tres elementos existen sin mezcla y estados en los que se entremezclan; cuando se entremezclan, forman cuerpos físicos, de los que en algunos se encarnan porciones de *purusha*. Cuando los elementos básicos se mezclan, tiene lugar la transmigración. El *purusha* es inherentemente pasivo y las propiedades mentales pertenecen únicamente a los compuestos de *prakṛti* y *purusha,* lo que ha llevado a sus críticos a preguntar qué, cuando los elementos físicos están separados, individualiza a una mente de otra. La respuesta es que una porción de *purusha* tiene un historial transmigratorio y otra porción otro. Los críticos (por ejemplo, los filósofos nyāya-vaishesika) no se sintieron satisfechos con esta respuesta, que no permite distinciones intrínsecas entre porciones de *purusha* no encarnado. La dialéctica de la crítica llevó al Advaita Vedanta (para quien todas las distinciones de *purusha* son ilusorias) y a otra variedades de Vedanta (Dvaita y Viśistadvaita) para las que las mentes tienen una conciencia inherente y no meramente encarnada. El Sankhya afirma que no puede haber propiedades emergentes (propiedades que no sean de un modo u otro reconstrucciones de propiedades anteriores), de manera que el efecto ha de preexistir a la causa en cierto sentido.

Véase también HINDUISMO.

KEY

Santayana, George (1863-1952), filósofo y escritor hispanonorteamericano. Nacido en España, llegó a los Estados Unidos siendo niño, se educó en Harvard y allí llegó a ser profesor de filosofía. Destacó primero por su tesis, expuesta en *The Sense of Beauty (El sentido de la belleza,* 1896), de que la belleza es placer objetivado. Su *The Life of Reason (La vida de la razón,* 5 vols., 1905), una celebrada expresión de su visión naturalista, rastrea la creatividad humana en la vida corriente, la sociedad, el arte, la religión y la ciencia. Aunque negó que su filosofía hubiera cambiado en algún momento, la expresión madura de su pensamiento, en *Skepticism and Animal Faith (Escepticismo y fe animal,* 1923) y *The Realms of Being (Los dominios del ser,* 4 vols., 1927-1940), es deliberadamente ontológica y carece del énfasis fenomenológico de su obra anterior.

Los seres humanos, según Santayana, son animales en un mundo material contingente hasta la médula. La reflexión tiene que tomar como dato básico la acción humana dirigida a comer y huir. La filosofía de la fe animal consiste en desentrañar las creencias tácitas en esas acciones y lleva a un realismo con respecto tanto a los objetos de la conciencia inmediata como a los objetos de creencia. El conocimiento es creencia justificada vertida en términos simbólicos. El simbolismo, por su parte, constituye las mágicamente bellas palabras de los sentidos, la poesía y la religión; en cuanto al conocimiento, nos guía y es puesto a prueba por medio de la acción exitosa.

Santayana había aprendido de William James, y su insistencia en la primacía de la acción sugiere una gran semejanza con las ideas de Dewey. No obstante, no es un pragmatista en el sentido habitual: ve la naturaleza como el palenque plenamente formado de la actividad humana y la experiencia como un flujo de sentimientos aislados, privados, en ese mundo extraño. Su simpatía última está con Aristóteles, aunque está de acuerdo con Platón en la existencia independiente de la mente de Formas y con Schopenhauer en la miseria de las esperanzas del hombre.

Su madura ontología de los cuatro dominios se apoya en la distinción entre *esencia* y *materia*. Las esencias son formas de definitud. Son infinitas en número y abarcan todo lo posible. Su eternidad las hace causalmente ineficientes: en cuanto posibilidades, no pueden actualizarse por sí mismas. La materia, una fuerza irracional y amorfa, genera el universo físico escogiendo esencias para su encarnación. La verdad es el dominio del ser creado por la intersección de materia y forma: es el registro eterno de las esencias que han sido, son y serán actualizadas a lo largo de la historia del mundo. El espíritu, o la conciencia, no puede reducirse a los movimientos del organismo físico que le da lugar. Está constituido por una secuencia de actos o intuiciones cuyos objetos son esencias, pero cuya extensión temporal, cuya naturaleza sintética, las hace impotentes.

La selectividad orgánica es la fuente de los valores. En consonancia, el bien de cada organismo es una función de su naturaleza. Santayana se limita a aceptar el hecho de que algunos de esos bienes son inconmensurables y también la realidad trágica de que pueden ser incompatibles. En circunstancias favorables es posible durante un tiempo una vida de razón o de satisfacciones máximamente armonizadas. El más alto logro de los seres humanos, sin embargo, es la vida espiritual, que nos lleva a superar la parcialidad animal y así cualquier valoración para disfrutar de la intuición de las esencias eternas. Santayana identifica esa espiritualidad con lo

mejor que pueden ofrecer la religión y la buena filosofía. No nos ayuda a escapar de la finitud y la muerte, pero nos ayuda a trascender en esta corta vida la preocupación y a intuir lo eterno.

La exquisita visión de Santayana le ha valido muchos admiradores pero pocos seguidores. Su sistema es una síntesis autoconsistente y sofisticada de elementos, como el materialismo y el platonismo, que hasta entonces se habían considerado irreconciliables. Su prodigiosa escritura hace que sus libros sean instructivos y agradables, aunque muchas de sus ideas características provoquen la resistencia de los filósofos.

JLA

SARTRE, JEAN-PAUL (1905-1980), filósofo y escritor francés, principal defensor del existencialismo en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. El corazón de su filosofía era la preciosa noción de libertad y su sentido concomitante de la responsabilidad personal. Insistió, en una entrevista pocos años antes de su muerte, en que nunca había dejado de creer que «al final uno siempre es responsable de lo que haya sido de él», versión sólo ligeramente modificada de su anterior y más audaz lema «el hombre se hace a sí mismo». Sin duda, como estudioso de Hegel, Marx, Husserl y Heidegger –y por su propia fragilidad física y las tragedias de la guerra– Sartre tuvo que ser consciente de las diversas limitaciones y obstáculos para la libertad humana, pero como cartesiano nunca se apartó del retrato clásico de Descartes de la conciencia humana como libre y distinta del universo físico en el que habita. Nunca se es libre de la propia «situación», nos dice Sartre, aunque siempre se es libre de negar esa situación e intentar cambiarla. Ser humano, consciente, es ser libre para imaginar, libre para elegir y responsable de la propia suerte en la vida.

Siendo estudiante, a Sartre le fascinó el nuevo método filosófico de Husserl, la fenomenología. Sus primeros ensayos fueron respuestas directas a Husserl y aplicaciones del método fenomenológico. Su ensayo sobre *La imaginación* de 1936 establecía las bases para buena parte de lo que vendría después: la celebración de nuestra notable libertad para imaginar el mundo de un modo distinto al que es y (siguiendo a Kant) la manera en que esta capacidad informa toda nuestra experiencia. En *La transcendencia del ego* (1937) reconsideró la idea central de Husserl de una «reducción fenomenológica» (la idea de examinar las estructuras esenciales de la conciencia como tales) y argumentó (siguiendo a Heidegger) que no se puede examinar la conciencia sin reconocer al mismo tiempo la realidad de los objetos actuales del mundo. En otras palabras, no puede haber una «reducción» semejante. En su novela *La náusea* (1938) Sartre lo enunció con un prolongado ejemplo: su aburrido y muchas veces asqueado narrador se encuentra con un nudoso castaño en un parque y reconoce con un choque visceral que su presencia está dada simplemente y es totalmente irreducible. En *La transcendencia del ego* Sartre también reconsidera la noción del yo, que Husserl (y con él otros filósofos anteriores) había identificado con la conciencia. Pero el yo, alega Sartre, no está «en» la conciencia, ni es idéntico a ella. El yo está fuera, «en el mundo, como el yo de cualquier otro». En otras palabras, el yo es un proyecto en curso en el mundo junto a otras personas; no es simple autoconciencia como tal («Pienso, luego existo»).

Esa separación del yo y la conciencia y el rechazo del yo como mera autoconciencia proporcionan el entramado del tratado filosófico más importante de Sartre, *L'être et le néant (El ser y la nada,* 1943). Su estructura es descaradamente cartesiana, la conciencia («ser-para-sí» o *pour soi)* por una parte, la existencia de las meras cosas («ser-en-sí» o *en soi*) por la otra. (La terminología proviene de Hegel.) Pero Sartre no cae en la trampa cartesiana de considerar a esos dos tipos de seres como «substancias» separadas. En su lugar, Sartre describe la conciencia como «nada» –«no es una cosa», sino una actividad, «un viento que sopla de ninguna parte hacia el mundo»–. Sartre recurre con frecuencia a metáforas viscerales para desarrollar este tema (por ejemplo, «un gusano enrollado en el corazón del ser», pero mucho de lo que dice resulta familiar a los lectores filosóficos de la obra menos metafórica de Kant, quien también advirtió de la insensatez («paralogismos») de entender la conciencia misma como un (posible) objeto de la conciencia y no como la actividad de constitución de los objetos en la conciencia. (Del mismo modo que la lente de una cámara nunca puede verse a sí misma –y en un espejo sólo ve un reflejo de sí misma– la conciencia nunca puede verse a sí misma como conciencia y sólo es consciente de sí –«para sí»– a través de su experiencia de los objetos.) Ontológicamente, podría pensarse en la «nada» como «ningún objeto», una sugerencia menos escandalosa que la de convertirla en un extraño tipo de cosa.

A través de la nada de la conciencia y sus actividades aparece la negación en el mundo, nuestra capacidad de imaginar el mundo de un modo distinto al que es y la ineludible necesidad de imaginarnos a nosotros mismos de un modo distinto al que parecemos ser. Como la conciencia es la nada, no está sujeta a las leyes de la causalidad. La insistencia de Sartre en que la conciencia no puede entenderse en términos causales es clave para argumento de *El ser y la nada* y su insistencia en la primacía de la libertad humana. Siempre se autodetermina y, como tal, «siempre es lo que no es, y no

es lo que es» –una jugosa paradoja que se refiere al hecho de que siempre estamos inmersos en procesos de elección.

La conciencia es «nada», pero el ser siempre está en camino de ser algo. A lo largo de nuestras vidas acumulamos un corpus de hechos que son verdaderos de nosotros –nuestra «facticidad»–, pero durante nuestra vida seguimos siendo libres de contemplar nuevas posibilidades, de reformarnos y de reinterpretar nuestra facticidad a la luz de nuevos proyectos y ambiciones –nuestra «transcendencia»–. Esta indeterminación comporta que nunca podemos *ser* algo y que cuando tratamos de establecernos a nosotros mismos como algo determinado –un rol social (policía, camarero) o un carácter (tímido, intelectual, cobarde)– caemos en la «mala fe». La mala fe consiste en vernos a nosotros mismos como algo fijo y acabado (Sartre rechaza tajantemente a Freud y su teoría de la determinación inconsciente de nuestra personalidad y comportamiento), pero también es mala fe verse a uno mismo como un ser con infinitas posibilidades e ignorar los hechos y circunstancias siempre restrictivos que condicionan nuestras elecciones. Por una parte, siempre estamos intentando definirnos; por otra parte, siempre somos libres de romper con lo que somos y siempre responsables de lo que hayamos hecho de nosotros mismos. No hay una solución o «equilibrio» sencillo entre facticidad y libertad, sino más bien un tipo de tensión o dialéctica. El resultado es nuestro frustrado deseo de ser Dios, de ser a la vez en-sí y para-sí y no un derivado de ellos. No es tanto una blasfemia como una expresión de desesperación, una variedad ontológica del pecado original, la imposibilidad de ser a la vez libres y lo que queremos ser.

La vida para Sartre es aún más complicada. Hay una tercera categoría ontológica básica, junto al ser-en-sí y el ser-para-sí, que no se deriva de ellas. La denomina «ser-para-el-otro». Decir que no es derivada es insistir en que nuestro conocimiento de los demás no es inferido, por ejemplo, usando argumentos por analogía, a partir del comportamiento de los demás, y en que nosotros mismos no estamos totalmente constituidos por nuestras autodeterminaciones y los hechos que nos conciernen. Sartre nos da un ejemplo brutal aunque familiar de la vida cotidiana de nuestra experiencia de ser-para-el-otro en lo que llama «la mirada» *(le regard)*. Alguien nos sorprende haciendo algo humillante y reaccionamos definiéndonos (acaso resistiendo también a esa definición) en sus términos. En su *Saint Genet* (1953), Sartre describe una conversión semejante del Jean Genet de diez años en un ladrón. Así, también, intentamos «pillarnos» unos a otros con los juicios que hacemos y definirnos unos a otros en términos a menudo poco halagadores. Pero esos juicios son un ingrediente esencial e ineludible de nuestro sentido de nosotros mismos y también provocan conflictos –de hecho conflictos tan básicos y tan frustrantes que en su drama *Huis clos (Sin salida,* 1943), Sartre hace que uno de sus personajes diga la famosa frase «el infierno son los otros».

En sus últimas obras, en especial en su *Crítica de la razón dialéctica* (1958-1959), Sartre se vuelca progresivamente en la política y, más específicamente, en la defensa del marxismo a partir de principios existencialistas. Eso supone rechazar el determinismo materialista, pero también exige un nuevo sentido de la solidaridad (o lo que Sartre llama reflexivamente, siguiendo a Heidegger, *Mitsein* o «ser con el otro»). Así, en su obra tardía se esforzó por encontrar un modo de superar el conflicto y la insularidad o la conciencia más bien «*bourgeoise»* que había descrito en *El ser y la nada*. No sorprende (dada su constante actividad política) encontrarlo comprometido con la revolución. En consonancia con su rechazo del yo burgués, Sartre rechazó en 1964 el Premio Nobel de Literatura.

Véase también EXISTENCIALISMO, FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA CONTINENTAL, MARXISMO.

RCSo

SAT/CHIT/ĀNANDA, o también *saccidānanda*, combinación de tres términos sánscritos para referirse a la Realidad Suprema como «existencia, inteligencia, éxtasis». Los últimos pensadores del Advaita Vedanta, como Shaṅkara, usaron el término para denotar al Absoluto, al Brahman, un estado de unicidad del ser, de pura conciencia y de un valor o libertad absolutos. Esas cosas no ha de interpretarse como atributos o accidentes que cualifican al Brahman, sino como términos que expresan su naturaleza esencial tal y como es experimentada por los seres humanos. *Sat* («ser», «existencia») es también *satyam* («verdad»), afirmando que el Brahman es experimentado como ser mismo, no como un ser entre y frente a otros. *Chit* es pura consciencia, consciencia sin objeto, y *ānanda* es la experiencia de la libertad ilimitada y de la potencialidad infinita y también satisfacción y éxtasis que trascienden cuanto es placentero en el mundo y liberan de las ataduras del *saṁsāra*. Los teístas hindúes entienden *sat/chit/ānanda* como cualidades del dios supremo.

Véase también ADVAITA, BRAHMAN, VEDANTA.

RNM

SATISFACCIÓN, noción semántica auxiliar introducida por Tarski para dar una definición recursiva de verdad para lenguajes cuantificacionales. Intuitivamente, la relación de satisfacción se da entre fórmulas con variables libres (como «Edificio (*x*) & Alto (*x*)»)

y objetos o secuencias de objetos (como el Empire State Building) si y sólo si la fórmula «vale para» o «se aplica a» los objetos. Así, «Edificio (*x*) & Alto (*x*)» es satisfecha por todos y sólo los edificios altos, y «No-alto (*x*) & Más-alto (*x*, *x'*)» es satisfecha por cualquier par de objetos en el que el primer objeto (que corresponde a «*x*») no es alto aunque es más alto que el segundo (que corresponde a «*x'*»).

Se precisa de la satisfacción cuando se define la verdad para lenguajes que tienen oraciones formadas por fórmulas con variables libres, ya que las nociones de verdad y falsedad no se aplican a esas fórmulas «abiertas». Así, no podemos caracterizar la verdad de la oración «(∃*x*) (Edificio (*x*) & Alto (*x*))» («Algún edifico es alto») en términos de la verdad o falsedad de «(Edificio (*x*) & Alto (*x*))», puesto que ésta no es ni verdadera ni falsa. Pero adviértase que la oración es verdadera si y sólo si la fórmula es satisfecha por algún objeto. Como podemos dar una definición recursiva de la noción de satisfacción para fórmulas (posiblemente abiertas), eso nos permite usar esa noción auxiliar para definir la verdad.

Véase también PARADOJAS SEMÁNTICAS, TARSKI, VERDAD.

JET

SATISFACCIÓN TARSKIANA, véase **SATISFACCIÓN.**

SATISFACER (del inglés *satisfice)*, elegir o hacer el bien suficiente antes que el máximo o lo mejor. *Satisfice,* una variante en desuso de *satisfy,* es el término adoptado por el economista Herbert Simon y otros para designar las elecciones o acciones que no buscan lo óptimo. Según algunos economistas, las limitaciones de tiempo o información pueden hacer imposible o desaconsejable que un individuo, empresa u organismo estatal trate de maximizar el placer, los beneficios, la cuota de mercado, las ganancias o algún otro resultado deseado, y se dice que la satisfacción con respecto a esos resultados es racional, aunque no llega a ser idealmente racional. Aunque muchos economistas ortodoxos piensan que la elección puede y siempre ha de concebirse en términos de maximización u optimización, se han propuesto modelos de satisfacción, en la presente acepción, en economía, biología evolucionista y filosofía.

Los biólogos han concebido en ocasiones el cambio evolutivo como algo que consiste en gran parte en adaptaciones suficientemente buenas o satisfactorias a presiones ambientales, más que en ajustes óptimos a esas presiones, pero, en la filosofía, los usos recientes más frecuentes de la idea de satisfacción han tenido lugar en la ética y la teoría de la elección racional. Los economistas suelen considerar aceptable la satisfacción sólo cuando hay limitaciones no deseadas para la toma de decisiones, aunque también puede verse la satisfacción como algo aceptable por sí mismo, y en el campo de la ética se ha argumentado recientemente que puede no haber negligencia alguna en la *satisfacción moral,* por ejemplo, dedicar bastante a la caridad, aunque menos de lo que podría dedicarse. Pueden formularse variantes del utilitarismo en términos de satisfacción, en las que una acción es moralmente correcta (aun) si meramente contribuye positivamente y/o ampliamente, aunque quizá no máximamente, al conjunto de la felicidad humana neta. La formulación original de Bentham del *principio de utilidad* y el *utilitarismo negativo* de Popper son ejemplos de variantes satisfaccionistas del utilitarismo en este sentido –y hay que señalar que el utilitarismo satisfaccionista tiene la ventaja putativa con respecto a las formas que pretenden la optimización de admitir grados supererogatorios de excelencia moral. Además, cualquier concepción moral que considere admisible la satisfacción moral deja sitio a la *supererogación* moral en casos en los que uno va más allá de lo meramente aceptable. Pero como la satisfacción moral es algo menos que el comportamiento moral óptimo, pero puede ser más meritorio que determinado comportamiento que (en las mismas circunstancias) sería meramente permisible, alguna satisfacción moral puede considerarse de hecho supererogatoria.

En los trabajos recientes en elección individual racional, algunos filósofos han aducido que la satisfacción en ocasiones puede ser aceptable por sí misma, y no meramente lo segundo mejor. Incluso Simon admite que un empresario puede limitarse a buscar un rendimiento satisfactorio de su inversión o una cuota de mercado satisfactoria y no el máximo en cada uno de esos conceptos. Muchos filósofos han ido más allá, sin embargo, afirmando que en ocasiones podemos, sin caer en la irracionalidad, desistir de lo mejor obtenible por la bondad y suficiencia de lo que ya tenemos o estamos disfrutando. Independientemente de los costes de tomar un segundo postre, una persona puede estar enteramente satisfecha con lo que ha comido y, aun aceptando que disfrutaría con un segundo postre, desistir, diciendo «Estoy bien así». Se ha discutido si tales ejemplos suponen un rechazo aceptable de lo (momentáneamente) mejor por lo suficientemente bueno. Sin embargo, algunos filósofos han llegado a decir que a veces la racionalidad puede exigir la satisfacción y excluir la optimización. Seguir buscando placer en la comida o en el sexo sin llegar a estar nunca completamente satisfecho de lo que se ha disfrutado puede parecer compulsivo y en cuanto tal poco racional. Si se es realmente racional a esos respectos, no se es insaciable: en algún momento se tiene bastante y no se quiere más, aun cuando *pudiera* obtenerse más placer.

La idea de que la satisfacción es en ocasiones una exigencia de la razón práctica recuerda a la idea aristotélica de que la moderación es inherentemente razonable y no sólo un medio necesario para ulteriores goces y para evitar posteriores sufrimientos o enfermedades, que es como los epicúreos concebían la moderación. Pero quizá el mayor defensor de la satisfacción sea Platón, quien alega en el *Filebo* que tiene que haber una medida o límite para nuestro (deseo de) placer para que el placer sea bueno para nosotros. Buscar insaciablemente y obtener placer de una fuente dada es no lograr nada. Según esta concepción, la moderación de la satisfacción es una precondición necesaria del bien y la plenitud humanos y no una restricción racional de la acumulación de bienes o bienestar personales entendidos por separado.

Véase también **HEDONISMO, RACIONALIDAD, TEORÍA DE LA DECISIÓN, UTILITARISMO.**

MASL

SATISFACIBLE, dicho de un conjunto de enunciados, tener un modelo común, una estructura en la que todos los enunciados del conjunto son verdaderos. En la lógica moderna, la satisfacibilidad es el análogo semántico de la noción sintáctica, de teoría de la demostración, de consistencia, la indemostrabilidad de cualquier contradicción explícita. El teorema de completitud para la lógica de primer orden, todo enunciado válido es demostrable, puede formularse en términos de satisfacibilidad: la consistencia sintáctica implica la satisfacibilidad. El teorema no vale para cualquier extensión de la lógica de primer orden. Para cualquier sistema correcto para la lógica de segundo orden hay un conjunto insatisfacible de enunciados sin que haya una derivación formal de una contradicción a partir de ese conjunto. Es una consecuencia del teorema de incompletitud de Gödel. Uno de los resultados clave de la teoría de modelos para la lógica de primer orden se refiere a la satisfacibilidad: el teorema de compacidad, formulado por Gödel en 1936, dice que si todo subconjunto finito de un conjunto de enunciados es satisfacible, el propio conjunto es satisfacible. Se sigue inmediatamente de su teorema de completitud para la lógica de primer orden y proporciona un potente método para demostrar la consistencia de un conjunto de enunciados.

Véase también **COMPLETITUD, TEOREMA DE COMPACIDAD, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, TEORÍA DE MODELOS.**

ZGS

SATURADO, véase **FREGE.**

SAUSSURE, FERDINAND DE (1857-1913), lingüista suizo, fundador de la escuela de la lingüística estructural. Sus trabajos en lingüística fueron una influencia fundamental para el posterior desarrollo de la filosofía estructuralista francesa y también de la antropología estructuralista, la crítica literaria estructuralista y la semiología moderna. Cursó estudios de lingüística durante mucho tiempo bajo la dirección de Georg Curtius en la Universidad de Leipzig, junto a futuros *Junggrammatiker* (neogramáticos) como Leskien y Brugmann. Tras la publicación de su importante *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européenes (Memoria sobre el sistema primitivo de las vocales en las lenguas indoeuropeas,* 1879), Saussure se trasladó a París, donde se había afiliado a la Societé Linguistique y enseñaba gramática comparativa. En 1891 volvió a Suiza para enseñar sánscrito, gramática comparativa y lingüística general en la Universidad de Ginebra. Su obra más importante, el *Cours de lingüistique génerale (Curso de lingüística general,* 1916), se montó a partir de las notas de sus alumnos y fue esbozada después de su muerte.

En *Curso de lingüística general* argumenta en contra de los enfoques filológicos del lenguaje históricos y comparativos predominantes, proponiendo lo que Saussure denominó un modelo científico para la lingüística, tomándolo en parte de Durkheim. Semejante modelo tomaría al «hecho social» del lenguaje *(la langue)* por objeto, distinguiéndolo de la diversidad de eventos de habla individuales *(la parole)* y también del conjunto de eventos de habla y reglas gramaticales que forman el corpus histórico general del lenguaje como tal *(le langage).* Así, separando los elementos últimos y accidentales del habla practicada, Saussure distinguió el lenguaje *(la langue)* como el conjunto objetivo de elementos y reglas lingüísticas que, tomadas como sistema, gobiernan el uso del lenguaje propio de una comunidad dada.

Fueron la coherencia sistemática y la generalidad de la lengua así concebida lo que llevó a Saussure a enfocar la lingüística principalmente en términos de su dimensión estática o sincrónica, prefiriéndola a su dimensión histórica o diacrónica. Para Saussure el sistema de la lengua es un «tesoro» o «depósito» de signos, y la unidad básica del signo lingüístico es a su vez bifronte, teniendo tanto un componente fonémico («el significante») como un componente semántico («el significado»). Al primero lo denominó imagen «acústica» o «sonora» –que a su vez puede representarse gráficamente en la escritura– y al segundo «concepto» o «significado». Saussure construye el significante como una representación de sonidos lingüísticos en la imaginación o en la memoria, es decir, como un

«fenómeno psicológico», que corresponde a un rango especificable de sonidos fonéticos materiales. Su propiedad distintiva consiste en ser fácilmente diferenciable de otros significantes en el lenguaje particular del que se trate. La función de cada significante, como entidad distinta, es transmitir un significado determinado –o concepto «significado»– que se fija por una asociación puramente convencional.

Si la relación entre el significante y el significado da como resultado lo que Saussure llama el hecho «positivo» del signo, el signo deriva en última instancia su valor lingüístico (su determinación descriptiva precisa) de su posición en el sistema del lenguaje como un todo, es decir, en las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas que lo diferencian estructural y funcionalmente. Los significantes se identifican diferencialmente; los significantes están arbitrariamente asociados con sus respectivos conceptos significados; y los signos asumen la determinación que tienen sólo por su configuración en el sistema de la lengua como un todo. Estos hechos le permitieron a Saussure afirmar que el lenguaje tiene que entenderse fundamentalmente como un sistema formal cerrado de diferencias y que el estudio del lenguaje estaría regido principalmente por sus determinaciones estructurales autónomas.

Así entendida, la lingüística no sería sino una parte del estudio de los sistemas sociales de signos en general, a saber, la ciencia más amplia que Saussure bautizó como semiología. Las intuiciones de Saussure fueron aceptadas por las posteriores escuelas de lingüística de Ginebra, Praga y Copenhague y por los formalistas rusos y desarrolladas ulteriormente por los estructuralistas en Francia y otros lugares, además de por recientes enfoques semiológicos de la crítica literaria, la antropología social y el psicoanálisis.

Véase también ESTRUCTURALISMO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, TEORÍA DE LOS SIGNOS.

DAL

SCHELER, MAX (1874-1928), fenomenólogo, filósofo social y sociólogo del conocimiento alemán. Nació en Múnich y estudió en Jena; cuando volvió a Múnich en 1907 entró en contacto con la fenomenología, sobre todo con la versión realista del primer Husserl y sus seguidores de la escuela de Múnich. Las primeras obras de Scheler fueron estudios fenomenológicos de ética que llevaban a su teoría última del valor: describió los sentimientos morales de simpatía y resentimiento y escribió una crítica del formalismo y del racionalismo kantianos, *El formalismo en ética y una ética no formal del valor* (1913). Durante la guerra fue un ardiente nacionalista y escribió ensayos en favor de la guerra que eran al mismo tiempo críticas filosóficas de la cultura moderna, oponiéndose al naturalismo y al cálculo racional «anglosajones». Aunque más tarde se adhirió a una noción más extensa de comunidad, tales críticas a la modernidad siguieron siendo un tema constante en sus escritos. Su conversión al catolicismo tras la guerra le llevó a aplicar la descripción fenomenológica al fenómeno y a los sentimientos religiosos, ocupándose más adelante de temas de antropología y ciencia natural.

El núcleo del método fenomenológico de Scheler es su concepción de la objetividad de las esencias, que, aun estando contenidas en la experiencia, son a priori e independientes del sujeto cognoscente. Para Scheler los valores son esencias objetivas, aunque no platónicas. Su objetividad es intuitivamente accesible en la experiencia inmediata y los sentimientos como cuando experimentamos la belleza de la música y nos limitamos a oír ciertos sonidos. Scheler distinguió entre valoraciones o perspectivas valorativas, por una parte, que son relativas a la historia y variables, y valores, por la otra, que son independientes e invariantes. Hay cuatro valores, cuya organización jerárquica puede intuirse inmediatamente y establecerse por medio de varios criterios públicos como la duración y la independencia: placer, vitalidad, espíritu y religión. En correspondencia con esos valores hay varias personalidades que no son los creadores de los valores sino sus descubridores, quienes los sacaron a luz históricamente, y sus ejemplares: el «artista del consumo», el héroe, el santo y el genio. Una jerarquía similar a la de los valores se aplica a las formas de sociedad, de las que la más alta es la Iglesia, o la comunidad cristiana de solidaridad y amor. Scheler critica las tendencias niveladoras del liberalismo por violar esa jerarquía, llevando a formas de resentimiento, individualismo y nacionalismo, que en su conjunto representan el falso orden de los valores.

Véase también FENOMENOLOGÍA, HUSSERL, KANT, NATURALISMO.

JBO

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH (1775-1854), filósofo alemán; sus metamorfosis abarcan toda la historia del idealismo alemán. Schelling, que era suabo, estudió primero en Tubinga, donde hizo amistad con Hölderlin y Hegel. El joven Schelling fue un partidario entusiasta de la *Wissenschaftslehre* de Fichte y dedicó varios de sus primeros ensayos a su exposición. Después de estudiar ciencias y matemáticas en Leipzig, se reunió con Fichte en Jena en 1798. Entretanto, en escritos como *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo,* 1795), Schelling dejaba entrever dudas crecientes sobre la filosofía de Fich-

te (sobre todo de su tratamiento de la naturaleza) y su vivo interés por Spinoza. Se dedicó entonces a construir una *Naturphilosophie* («filosofía de la naturaleza») sistemática que proporcionara un contexto en el que la naturaleza sería tratada más holistamente que en la ciencia newtoniana o el idealismo transcendental. De sus diversas publicaciones sobre este tema, dos de las más importantes son *Ideen zu einer Philosophie der Natur (Ideas sobre una filosofía de la naturaleza,* 1797) y *Von der Weltseele (Del alma del mundo,* 1798).

Mientras que el idealismo transcendental intenta derivar la experiencia objetiva de un acto inicial de libre autoposición, la filosofía de la naturaleza de Schelling intenta derivar la conciencia de los objetos. Empezando por la «objetividad pura», la *Naturphilosophie* pretende mostrar cómo discurre en la naturaleza un proceso de autodesarrollo inconsciente, que culmina en las condiciones para su propia autorrepresentación. El método de la *Naturphilosophie* es fundamentalmente a priori: comienza con el concepto de *unidad* de la naturaleza y da cuenta de su *diversidad* interpretando la naturaleza como un *sistema* de fuerzas opuestas o «polaridades» que se manifiestan a sí mismas en niveles crecientemente complejos de organización *(Potenzen).*

En Jena, Schelling entró en contacto con Tieck, Novalis y los hermanos Schlegel y se interesó por el arte. Su nuevo interés es evidente en su *System des transzendentalen Idealismus (Sistema de idealismo transcendental,* 1800), que describe el camino de la pura subjetividad (autoconsciencia) a la objetividad (la necesaria postulación del no-yo o de la naturaleza). La parte más innovadora e influyente del tratado, que por lo demás sigue de cerca la *Wissenschaftslehre* de Fichte, es su conclusión, que presenta el arte como la realización concreta de la tarea filosófica. En la experiencia estética la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, se convierte en *objeto* de la experiencia de uno mismo.

Para Schelling el idealismo transcendental y la *Naturphilosophie* son aspectos complementarios o subdivisiones de un sistema más amplio, más abarcante, que bautizó como sistema de la identidad o idealismo absoluto y expuso en una serie de publicaciones, entre las que se cuentan *Darstellung meines Systems der Philosophie (Presentación de mi sistema de filosofía,* 1801), *Bruno* (1802) y *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums (Lecciones sobre el método del estudio académico,* 1803). El rasgo más característico de este sistema es que *comienza* con una tajante aserción de la unidad del pensamiento y el ser, es decir, con la idea desnuda del «Absoluto» idéntico a sí mismo, que es descrita como primer presupuesto de todo conocimiento. Como la identidad con la que empieza este sistema trasciende cualquier diferencia concebible, también es descrita como el «punto de indiferencia». A partir de este punto de partida indiferenciado o «indiferente», Schelling procede a una descripción de la realidad como un todo, considerado como sistema diferenciado en el que la unidad se mantiene gracias a varias relaciones sintéticas, como substancia y atributo, causa y efecto, atracción y repulsión. Como su filosofía de la naturaleza, el sistema de la identidad de Schelling usa la noción de varias *Potenzen* jerárquicamente relacionadas como principio organizador básico. La cuestión obvia se refiere a la relación precisa entre el absoluto «indiferente» y el sistema real de elementos diferenciados, una cuestión de la que puede decirse que determinó la agenda del posterior filosofar de Schelling.

Desde 1803 hasta 1841 Schelling permaneció en Baviera, donde siguió exponiendo su sistema de la identidad y explorando las filosofías del arte y la naturaleza. El rasgo más distintivo de su pensamiento durante este periodo, sin embargo, fue un nuevo interés por la religión y por los escritos teosóficos de Boehme, cuya influencia destaca en *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana,* 1809), una obra frecuentemente interpretada como un adelanto del existencialismo. También trabajó en una interpretación especulativa de la historia humana, *Die Weltalter*, que quedó inédita, y dio clases con regularidad de historia de la filosofía.

En 1841 Schelling se trasladó a Berlín, en donde expuso su nueva filosofía de la revelación y la mitología, que ahora caracterizaba como «filosofía positiva», en contradicción con la filosofía puramente «negativa» de Kant, Fichte y Hegel. Algunos estudiosos han interpretado estas lecciones póstumamente publicadas como la culminación del desarrollo filosófico del propio Schelling y del idealismo alemán como un todo.

Véase también FICHTE, HEGEL, KANT.

DBR

SCHILLER, JOHANN CRISTOPH FRIEDRICH VON (1759-1805), poeta, dramaturgo y filósofo alemán. Junto a sus colegas Reinhold y Fichte participó en una revisión sistemática del idealismo transcendental de Kant. Aunque las contribuciones teóricas más conocidas de Schiller se refieren a la estética, sus ambiciones filosóficas fueron más generales y propuso una nueva solución al problema de la *unidad sistemática*, no meramente de la filosofía crítica sino de la naturaleza humana. Su obra más substancialmente filosófica, *Briefe über die äestetische Erziehung des Menschen (Cartas sobre la educación estética del hombre,* 1794/1795), examina la relación

entre la necesidad natural y la libertad práctica y afronta dos problemas planteados por Kant: ¿Cómo puede una criatura gobernada por la necesidad natural y el deseo llegar a ser consciente de su propia libertad y, así, capaz de actuar moralmente con autonomía? ¿Y cómo pueden reconciliarse estas dos caras de la naturaleza humana –la cara natural, sensual, y la cara racional, supersensual–? Frente a quienes subordinan los principios a los sentimientos («salvajes») y a quienes insisten en que hay que esforzarse por subordinar los sentimientos a los principios («bárbaros»), Schiller postula un dominio intermedio entre la esfera de la naturaleza y la de la libertad, así como un tercer impulso humano básico susceptible de mediar entre los impulsos sensual y racional. A ese tercer impulso le denomina «impulso de juego» y la esfera intermedia a la que pertenece es la del arte y la belleza. Cultivando el impulso de juego (es decir, a través de la «educación estética») no sólo nos liberamos de las ataduras de la sensualidad y entrevemos la propia libertad práctica, sino que también nos colocamos en disposición de reconciliar las caras sensual y racional de nuestra propia naturaleza. Esta idea de una condición en la que los opuestos son simultáneamente abolidos y conservados, así como el proyecto específico de reconciliar libertad y necesidad, influyeron profundamente en pensadores posteriores como Schelling y Hegel y contribuyeron al desarrollo del idealismo alemán.

Véase también FICHTE, IDEALISMO, KANT, NEOKANTISMO, SCHELLING.

DBR

SCHLEGEL, FRIEDRICH VON (1772-1829), crítico literario y filósofo alemán, uno de los principales representantes del romanticismo alemán. En *Sobre el estudio de la poesía griega* (1795), Schlegel puso los cimientos para la distinción entre literatura clásica y romántica y para una acusada conciencia de la modernidad literaria. Junto con su hermano August Wilhelm editó *Athenaeum* (1798-1800), el principal órgano teórico del romanticismo alemán, famoso por su colección de fragmentos como un nuevo medio de comunicación crítica. Schlegel es el origen de la teoría romántica de la ironía, una forma no dialéctica de filosofar y hacer literatura que se inspira en la ironía socrática para combinarla con la idea de Fichte de un proceso de afirmación y negación, «autocreación» y «autoaniquilación». Íntimamente ligada a la teoría de la ironía de Schlegel está su teoría del lenguaje y la comprensión (hermenéutica). La reflexión crítica sobre el lenguaje promueve una consciencia irónica de la «necesidad e imposibilidad de una comunicación completa» *(Fragmentos críticos,* núm. 108); la reflexión crítica sobre la comprensión revela la cantidad de incomprensibilidad, de «no comprensión positiva» presente en cada acto de comprensión *(De la incomprensibilidad,* 1800). Los escritos de Schlegel fueron esenciales para la aparición de la conciencia histórica en el romanticismo alemán. Su *De la literatura antigua y moderna* (1812) es tenido por la primera historia literaria en un sentido moderno y ampliamente comparativo. Su *Filosofía de la historia* (1828), además de su *Filosofía de la vida* (1828) y su *Filosofía del lenguaje* (1829), se enfrenta a la filosofía de Hegel desde el punto de vista de un tipo de filosofar cristiano y personalista. Schlegel se convirtió al catolicismo en 1808.

Véase también FICHTE.

EBEH

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH (1768-1834), filósofo alemán, «realista crítico» que trabajó entre los idealistas poskantianos. Presupuso en la filosofía y en la ciencia características transcendentales, indicadas en sus lecciones dialécticas, y postuló funciones empíricas integradoras aunque históricamente contingentes. Unas y otras se desarrollan, pero, contra Hegel, no lógicamente. Schleiermacher fue uno de los creadores de la moderna hermenéutica general, uno de los padres de los estudios teológicos y religiosos modernos, un defensor de los derechos de la mujer, cofundador con Humboldt de la Universidad de Berlín (1808-1810), donde enseñó hasta 1834, y el traductor clásico de Platón al alemán.

Schleiermacher tiene un inmerecido lugar secundario en las historias de la filosofía. Dedicado principalmente a la teología, publicó menos filosofía aunque disertó con regularidad, en un discurso bien argumentado, sobre filosofía griega, historia de la filosofía, dialéctica, hermenútica y crítica, filosofía de la mente («psicología»), ética, política, estética y filosofía de la educación. A partir de 1890, sus obras reunidas y una extensa correspondencia comenzaron a aparecer en una edición crítica de 40 volúmenes y en la más vasta serie de estudios y traducciones de Schleiermacher. Entre los primeros escritos que aparecieron, estaban algunos verdaderamente brillantes, de cuando tenía veinte años, sobre la libertad, el bien supremo y los valores, de los que antes sólo se conocían fragmentos, pero que son esenciales para una plena comprensión de sus ideas. Una parte considerable de su visión se formó antes de que se convirtiera en una figura prominente del primer círculo romántico (1796-1806), distinguiéndose por sus ideas marcadamente religiosas y consistentemente liberales.

Véase también HERMENÉUTICA.

TNT

SCHLICK, MORITZ, véase **CÍRCULO DE VIENA.**

SCHOPENHAUER, ARTHUR (1788-1860), filósofo alemán nacido en Danzig. Se formó en Alemania, Francia e Inglaterra durante una infancia viajera, y a través de una madre novelista se familiarizó con Goethe, Schlegel y los hermanos Grimm. Estudió Medicina en la Universidad de Gotinga y Filosofía en la de Berlín; se doctoró en la Universidad de Jena en 1813 y pasó buena parte de su vida adulta en Frankfurt, donde murió.

La disertación de Schopenhauer *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) pone los cimientos de toda su obra filosófica posterior. El mundo de la representación (equivalente al mundo fenoménico kantiano) es regido por «el principio de razón suficiente»: «todo objeto posible [...] mantiene una relación necesaria con otros objetos, por una parte como determinado, por la otra como determinante» *(El mundo como voluntad y representación).* Así, todo objeto de la conciencia puede ser explicado por sus relaciones con otros objetos.

La formulación sistemática de la filosofía de Schopenhauer apareció en *El mundo como voluntad y representación* (1818). Sus restantes obras son *Sobre la visión y los colores* (1815); «Sobre la voluntad en la naturaleza», unida a «Sobre el fundamento de la moral» en *Dos problemas fundamentales de la ética* (1841); la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, que incluye un segundo volumen de ensayos (1844); una edición ampliada y revisada de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1847), y *Parerga y Paralipomena*, una colección de ensayos (1851). Todas ellas son consistentes con la formulación principal de su pensamiento en *El mundo como voluntad y representación*.

El postulado central del sistema de Schopenhauer es que la realidad fundamental es la voluntad, que identifica con la cosa-en-sí kantiana. A diferencia de Kant, Schopenhauer pretende que puede conocerse inmediatamente la cosa-en-sí por medio de la experiencia de una realidad volitiva interna dentro del propio cuerpo. Todo fenómeno, según Schopenhauer, tiene una realidad interna comparable. Por consiguiente, el término «voluntad» puede extenderse a la naturaleza interna de todas las cosas. Además, como el número pertenece exclusivamente al mundo fenoménico, la voluntad, como cosa-en-sí, es una. No obstante, distintos tipos de cosas manifiestan la voluntad en grados distintos. Schopenhauer da cuenta de esas diferencias invocando las Ideas (o Formas) platónicas. Las Ideas son los prototipos universales de los distintos tipos de objetos del mundo fenoménico. Tomadas colectivamente, las Ideas forman una jerarquía. Normalmente las pasamos por alto en la experiencia cotidiana, centrándonos en los particulares y sus relaciones prácticas con nosotros. Sin embargo, durante la experiencia estética, reconocemos la Idea universal en lo particular; simultáneamente, entregados a la contemplación estética, nos convertimos en «el sujeto universal de conocimiento».

La experiencia estética también apacigua la voluntad en nosotros. El completo acallamiento de la voluntad es, para Schopenhauer, el ideal para los seres humanos, aunque rara vez se alcanza. Como la voluntad es el principio metafísico fundamental, nuestras vidas están dominadas por el querer –y por tanto llenas de lucha, conflicto e insatisfacción–. Inspirándose en el budismo, Schopenhauer afirma que toda vida es sufrimiento, que sólo un límite al deseo puede eliminar permanentemente (en oposición a la pausa de la experiencia estética). Eso sólo lo consigue el santo, que rechaza el deseo en un acto interno denominado «negación de la voluntad de vivir». El santo advierte plenamente que la propia voluntad motiva todos los fenómenos y, reconociendo que nada se gana con la lucha y la competición, abraza la «resignación». Esa persona alcanza el ideal ético de todas las religiones –compasión por todos los seres que resulta de la intuición de que todos ellos son, fundamentalmente, uno.

Véase también KANT, PLATÓN.

KMH

SCHRÖDINGER, ERWIN (1887-1961), físico austríaco, conocido sobre todo por los cinco artículos que publicó en 1926, en los que descubrió la ecuación de ondas de Schrödinger y creó la moderna mecánica ondulatoria. Por sus logros fue distinguido con el Premio Nobel de Física (compartido con Paul Dirac) en 1933. Como Einstein, Schrödinger fue un crítico decidido aunque sin éxito en última instancia de la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica. Schrödinger defendió la idea (que tomó de Boltzmann) de que las teorías han de dar una imagen, continua en el espacio y en el tiempo, de los procesos reales que producen fenómenos observables. La filosofía de la ciencia realista de Schrödinger desempeñó un papel importante en su descubrimiento de la mecánica ondulatoria. Aunque su interpretación física de la función psi pronto fue abandonada, su enfoque de la mecánica cuántica sobrevive en las teorías de Louis de Broglie y David Bohm.

Véase también MECÁNICA CUÁNTICA.

MC

SCHULZE, GOTTLOB ERNEST (1761-1833), filósofo alemán, principalmente conocido hoy en día por ser un agudo e influyente crítico temprano de Kant y Reinhold. Enseñó en Wittenberg, Helmstedt y Gotinga; uno de sus alumnos más destacados fue Schopenhauer, cuya concepción de Kant quedó definitivamente marcada por la interpretación de

Schulze. La obra más importante de Schulze fue su *Aenesidemus* o «De la filosofía elemental propuesta por el Sr. Reinhold en Jena, junto con una defensa del escepticismo» (1792). Cambió sensiblemente la discusión de la filosofía kantiana. Los primeros críticos de Kant le habían acusado de ser un escéptico como Hume. Los kantianos, y también Reinhold, habían alegado que la filosofía crítica no sólo se oponía al escepticismo, sino que además contenía la única refutación posible del escepticismo. Schulze trató de mostrar que el kantismo no podía refutar al escepticismo, construido como la doctrina que pone en duda la posibilidad de cualquier conocimiento de la existencia o inexistencia de las «cosas-en-sí», y argumentó que Kant y sus seguidores pedían la cuestión del escéptico al presuponer la existencia de esas cosas y que interactúan causalmente con nosotros. El *Aenesidemus* de Schulze influyó mucho en Fichte y Hegel y también en el neokantismo.

MK

SCIENTIA MEDIA**,** véase **CONOCIMIENTO MEDIO.**

SCIENTIA UNIVERSALIS**,** véase **LEIBNIZ.**

SEARLE, JOHN R. (n. 1932), filósofo estadounidense del lenguaje y de la mente (D. Phil., Oxford), influido por Frege, Wittgenstein y J. L. Austin; uno de los fundadores de la teoría de los actos de habla y destacado participante en los debates sobre la intencionalidad, la conciencia y los hechos institucionales.

Lenguaje. En *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje)* (1969), Searle combina versiones modificadas de las distinciones fregeana entre la fuerza *(F)* y el contenido *(P)* de una oración, y entre la referencia singular y la predicación, con el análisis de los actos de habla de Austin y el análisis de Grice del significado del hablante. Searle explora la hipótesis de que la semántica de un lenguaje natural puede verse como una realización convencional de reglas constitutivas subyacentes y de que los actos ilocucionarios son actos realizados según esas reglas. *Expression and Meaning (Expresión y significado)* (1979) extiende ese análisis a los actos ilocucionarios no literales e indirectos, intenta explicar la distinción referencial-atributivo de Donnellan en esos términos y propone una influyente taxonomía de cinco tipos básicos de actos ilocucionarios basada en el propósito ilocucionario del acto, y en la dirección de ajuste, del mundo a las palabras o de las palabras al mundo.

Lenguaje y mente. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind (Intencionalidad: ensayo de filosofía de la mente)* (1983) constituye el fundamento de los trabajos anteriores en la teoría de los actos de habla. Ahora se concibe la semántica de un lenguaje natural como el resultado de la imposición de condiciones de satisfacción o de dirección a objetos (expresiones de un lenguaje) por parte de la mente (intencionalidad intrínseca), que sólo son intencionales derivadamente. La percepción y la acción, más que la creencia, son consideradas fundamentales. Las condiciones de satisfacción son esencialmente fregeanas (es decir, general *versus* singular) e internas (los significados están en la cabeza, son relativos a un trasfondo de estados no intencionales y a un entramado de estados intencionales. La filosofía del lenguaje se convierte así en una rama de la filosofía de la mente.

Mente. «Minds, Brains and Programs» («Mentes, cerebros y programas») (1980) presentó el famoso argumento de la «caja china» contra la inteligencia artificial fuerte –la tesis de que programar adecuadamente una máquina es suficiente para darle estados intencionales–. Supóngase que un hablante monolingüe de inglés está trabajando en una habitación dando respuestas en chino a preguntas en chino, lo bastante bien como para imitar a un hablante de chino, pero que lo hace siguiendo un algoritmo escrito en inglés. Esa persona no entiende chino como tampoco lo entiende un ordenador que compute el mismo algoritmo. Lo anterior vale para cualquier algoritmo con esas características porque están sintácticamente individuados, mientras que la individuación de los estados intencionales es semántica. *The Rediscovery of Mind (El redescubrimiento de la mente)* (1992) continúa el ataque a la tesis de que el cerebro es un ordenador digital y desarrolla un «naturalismo biológico» no reductivo en el que la intencionalidad, como la liquidez del agua, es una característica de alto nivel, causada por y realizada en el cerebro.

Sociedad. *The Construction of Social Reality (La construcción de la realidad social)* (1995) desarrolla su visión realista del mundo, partiendo de un mundo independiente de partículas y fuerzas, pasando por sistemas biológicos evolutivos capaces de conciencia e intencionalidad, para llegar a hechos institucionales y sociales, que son creados cuando las personas imponen a las cosas caracteres de *status*, que son reconocidos y aceptados colectivamente.

Véase también **DIRECCIÓN DE AJUSTE, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, INTENCIONALIDAD, SIGNIFICADO, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.**

RMH

SECUENCIA DE ELECCIÓN, tipo de secuencia infinita introducida por L. E. J. Brouwer para expresar las propiedades no clásicas del continuo (el conjunto de los números reales) dentro de la matemática intuicionista. Una secuencia de elección está formada por un segmento inicial finito junto a una «regla» que permite continuar la secuencia. La re-

gla admite, sin embargo, alguna libertad a la hora de elegir el siguiente elemento de la secuencia. Si la secuencia empieza con 0 y después 1/2, la aplicación de la regla haría que el *(n + 1)-ésimo* elemento fuera algún número racional acotado por $(1/2)^n$ de la *n-ésima* elección. La secuencia de números racionales que se obtiene de este modo debe converger sobre algún número real *r*. La definición de *r* deja abierta, no obstante, su localización exacta en el continuo. Si se expone en términos intuicionistas, *r* viola la ley clásica de la *trictomía,* según la cual dado un par cualquiera de números reales (por ejemplo, *r* y *1/2),* el primero siempre es, o bien menor, o bien igual, o bien mayor que el segundo.

En la década de 1940, Brouwer consideró este efecto no clásico sin apelar a la noción, ajena en apariencia a la matemática, de libre elección. En lugar de ello, consideró secuencias generadas por la acción de un matemático ideal (el sujeto generador), junto con una serie de proposiciones que consideraba como indecididas. Dada una proposición tal, *P* –por ejemplo, la correspondiente al último teorema de Fermat (que afirma que para $n > 2$ no hay ningún procedimiento general para hallar triplos de números que satisfagan la propiedad de la suma que resulta de elevar cada uno de los dos primeros a la n-ésima potencia sea igual al tercero elevado a esa misma potencia) o la conjetura de Goldbach (según la cual todo número impar es la suma de dos primos)– se puede modificar la definición de *r* de modo que el *(n + 1)-ésimo* elemento es *1/2* si en el *n-ésimo* estado de una hipotética búsqueda *P* permanece sin decidir. Ese elemento y todos sus sucesores serán $1/2 + (1/2)^n$ si en ese estado del proceso *P* resulta por fin demostrada y $1/2 - (1/2)^n$ si resulta refutado. En la medida en que Brouwer considerada la existencia de una cantidad ilimitada de tales proposiciones, consideró que siempre sería posible servirse de este método para refutar leyes clásicas.

En los primeros años de la década de 1960, Stephen Kleene y Richard Vesley reprodujeron algunas de las partes principales de la teoría de Brouwer sobre el continuo, sirviéndose de un sistema formal basado en un trabajo precedente de Kleene acerca de una interpretación en teoría de la recursión del intuicionismo y de las secuencias de elección. Casi al mismo tiempo –aunque de forma incompatible con la anterior– Saul Kripke capturó formalmente la potencia de los contraejemplos de Brouwer sin apelar a las funciones recursivas y sin invocar ni la noción de un sujeto generador ni la de libre elección. Más adelante, Georg Kreisel, A. N. Trolesta, Dirk van Dalen y otros desarrollaron sistemas formales que analizaban las asunciones básicas de Brouwer acerca de objetos indeterminados de cara al futuro como las secuencias de elección.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, INTUICIONISMO MATEMÁTICO.**

CJP

SECUENTES, CÁLCULO DE, véase **TEOREMA DE ELIMINACIÓN DE CORTE.**

SECUNDARIEDAD, véase **PEIRCE.**

SECUNDUM QUID, según cierto respecto, o con una cualificación. Pueden surgir falacias al confundir lo que sólo es verdadero *secundum quid* con lo que es verdadero *simpliciter* («sin cualificación», «absolutamente» o «sin más»), o a la inversa. Así, una fresa es roja *simpliciter* («sin más»). Pero es negra, no roja, con respecto a sus semillas, *secundum quid*. Al ignorar la distinción, puede inferirse erróneamente que una fresa es al mismo tiempo roja y negra. También, un ladrón puede ser un buen cocinero, *secumdum quid;* pero de ahí no se sigue que sea bueno *simpliciter* («sin cualificación»). Aristóteles fue quien primero reconoció la falacia *secundum quid et simpliciter* explícitamente, en sus *Refutaciones sofísticas*. Partiendo de algunas observaciones especialmente enigmáticas de esa misma obra, en la Edad Media se consideró con frecuencia que la paradoja del mentiroso era un ejemplo de esa falacia.

Véase también **PARADOJA.**

PVS

SEGUNDA IMPOSICIÓN, véase **IMPOSICIÓN.**

SEGUNDA INTENCIÓN, véase **IMPOSICIÓN.**

SEGUNDA LEY DE LA TERMODINÁMICA, véase **ENTROPÍA.**

SEGUNDA POTENCIALIDAD, véase **ARISTÓTELES.**

SEGUNDO ORDEN, véase **ORDEN.**

SEGUNDO TOMISMO, véase **TOMISMO.**

SEIS EMOCIONES (LAS), véase ***CH'ING.***

SELECCIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.**

SELECCIÓN NATURAL, véase **DARWINISMO.**

SELLARS, ROY WOOD, véase **NUEVO REALISMO.**

SELLARS, WILFRID (1912-1989), filósofo norteamericano, hijo de Roy Wood Sellars, y uno de los grandes filósofos sistemáticos de este siglo. Sus

obras más influyentes y representativas son: «Empiricism and the Philosophy of Mind» («Empirismo y filosofía de la mente», 1956) y «Philosophy and the Scientific Image of Man» («La filosofía y la imagen científica del hombre», 1960). El sistema de Sellars puede describirse a grandes rasgos como sigue.

El mito de lo dado. Tesis 1: el empirismo clásico (fundacionalismo) mantiene que nuestra creencia en el mundo objetivo, del sentido común, de los objetos físicos se justifica en última instancia sólo por el modo en que el mundo se presenta en la experiencia sensorial. Tesis 2: también mantiene normalmente que la experiencia sensorial: *a)* no es parte de ese mundo y *b)* no es una forma de cognición conceptual como pensar o creer. Tesis 3: de las tesis 1 y 2a concluye el empirismo clásico que nuestro conocimiento del mundo físico es inferido a partir de la experiencia sensorial. Tesis 4: como las inferencias derivan conocimientos de conocimientos, la propia experiencia sensorial tiene que constituir una forma de conocimiento. Las tesis 1-4 forman conjuntamente la doctrina de lo dado. Cada tesis tomada por separado es plausible. Sin embargo, Sellars alega que las tesis 2b y 4 son incompatibles si, como cree, el conocimiento es una forma de cognición conceptual. Concluye entonces que la doctrina de lo dado es falsa y que el empirismo clásico es un mito.

El sistema positivo. Partiendo de un análisis de la explicación teórica en las ciencias físicas, Sellars concluye que la postulación de entidades teóricas sólo está justificada si se necesitan leyes teóricas –generalizaciones nomológicas que se refieren a entidades teóricas– para explicar fenómenos observables particulares, sin que se disponga para explicarlos de leyes observacionales sin excepciones. Al tiempo que rechaza cualquier interpretación empirista clásica de la observación, Sellars admite que se precisa de alguna forma de conocimiento no inferencial para que la explicación científica así concebida tenga sentido. Piensa que las emisiones que son respuestas directas a estímulos sensoriales (informes observacionales) son conocimiento no inferencial cuando *a)* gozan de autoridad, es decir, tienen lugar en condiciones que aseguran que señalan fiablemente alguna propiedad física (como la forma) en el entorno y la comunidad lingüística acepta que poseen esa cualidad; y *b)* el emisor cree justificadamente que poseen esa autoridad.

Sellars afirma que algunas condiciones perceptuales inducen al hombre común a hacer informes de observación inconsistentes con los principios explicativos establecidos del entramado del sentido común. Tendemos así a decir espontáneamente que un objeto es verde a la luz del día y azul a la luz artificial, pensando no obstante que no ha experimentado proceso alguno que haya cambiado su color. Sellars ve en esas tendencias enfrentadas vestigios de un entramado conceptual primitivo, cuyas tensiones internas fueron parcialmente resueltas introduciendo el concepto de experiencias sensoriales. Esas experiencias pueden considerarse entidades teóricas, puesto que se postulan para dar cuenta de fenómenos observacionales para los que no existen leyes de observación sin excepciones. Este ejemplo es una paradigma del proceso de explicación teórica que tiene lugar en el entramado de creencias de sentido común que Sellars denomina *imagen manifiesta*, proceso que constituye a su vez un modelo de su teoría de la dinámica racional del cambio conceptual tanto de la imagen manifiesta como de la ciencia –la *imagen científica*–. Como el proceso real de evolución conceptual en el *Homo sapiens* puede no ajustarse a ese patrón de dinámica racional, Sellars sitúa esas dinámicas en historias ideales hipotéticas (mitos) acerca del modo en que, partiendo de determinados inicios conceptualmente primitivos, se llega a postular las explicaciones teóricas requeridas.

En la imagen manifiesta, como las prototeorías de las que surgió, hay diversas tensiones que son resueltas finalmente en la imagen científica. Como esta última imagen contiene una teoría metafísica de los objetos materiales y las personas que es inconsistente con la del entramado que le precede, Sellars piensa que la imagen manifiesta ha sido reemplazada por su sucesora. En términos de la concepción peirceana de la verdad a la que Sellars se adhiere, la imagen científica es la única imagen verdadera. En este sentido Sellars es un realista científico.

Hay, sin embargo, otro sentido importante en el que Sellars no es un realista científico: pese a desacreditar el empirismo clásico, piensa que la naturaleza intrínseca de la experiencia sensorial da a la conceptualización algo más que meros estímulos sensoriales y menos que el contenido de las aserciones de conocimiento. Inspirándose en Kant, Sellars trata la imagen manifiesta como un *mundo fenoménico* kantiano, un mundo que existe como construcción cognitiva que, aun careciendo de verdad fáctica ideal, se guía en parte por rasgos intrínsecos de la experiencia sensorial. No es sin embargo un fenomenalismo (analítico), posición que Sellars rechaza. Además, el papel metodológico especial de la experiencia sensorial afecta a la imagen científica misma.

Teorías de la mente, la percepción y la semántica. *Mente:* en la imagen manifiesta los pensamientos son episodios privados dotados de intencionalidad. Llamados «discurso interno», son entidades teóricas con propiedades causales e intencionales modeladas, respectivamente, por las propiedades inferenciales y semánticas del discurso público. Tales entidades se introducen en una prototeoría conductista, el entramado de Ryle, para dar una explicación teórica del comportamiento al que

normalmente acompañan razones expresables lingüísticamente.

Percepción: en la imagen manifiesta las experiencias sensoriales son impresiones sensoriales –estados de personas modelados en copias bidimensionales y físicamente coloreadas e introducidas en el lenguaje teórico de la teoría adverbial de la percepción para explicar por qué puede parecer que está presente una cualidad perceptible cuando no es así.

Semántica: el significado de un predicado simple P en un lenguaje L es el papel desempeñado por *P* en *L* definido en términos de tres conjuntos de reglas lingüísticas: *reglas de introducción lingüística, reglas intralingüísticas* y *reglas de salida lingüística*. Esta descripción sustenta también un tratamiento nominalista de las entidades abstractas. La identificación de un papel para una instancia de *P* en *L* puede efectuarse demostrativamente en el lenguaje del hablante diciendo que *P* en *L* es miembro de la clase de predicados que desempeñan el mismo papel como predicados demostrados. Así que, para un hablante de español, «*rot*» desempeña en alemán el papel semántico de «rojo» en español.

Sellars ve a la ciencia y a la metafísica como hebras autónomas de una única red de investigación filosófica. El sellarsismo ofrece así una importante alternativa a la concepción de que lo que sea fundamentalmente real lo determina únicamente la estructura lógica del lenguaje científico. Sellars también ve al lenguaje común como una expresión del entramado de creencias de sentido común que constituye un tipo de prototeoría con métodos, metafísica y entidades teóricas propios. Con ello también ofrece una importante alternativa a la concepción de que la filosofía sólo trata no de lo real en última instancia, sino de lo que palabras como «real» significan en el lenguaje común.

Véase también **EPISTEMOLOGÍA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, REALISMO METAFÍSICO.**

TV

SEMÁNTICA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SEMÁNTICA FORMAL.**

SEMÁNTICA DE CONDICIONES DE VERDAD, véase **SIGNIFICADO.**

SEMÁNTICA DE DOMINIO EXTERNO, véase **LÓGICA LIBRE.**

SEMÁNTICA DE KRIPKE, un tipo de semántica formal para lenguajes que cuentan con los operadores y ◊ como medio de representar la necesidad y la posibilidad, respectivamente («semántica de mundos posibles» y «semántica relacional» se utilizan en ocasiones para referirse a esta misma noción). También, una semántica similar para la lógica intuicionista. En una presentación básica, puede decirse que un *marco* para un lenguaje sentencial con y ◊ es un par <*W*, *R*>, donde *W* es un conjunto no vacío (los «mundos posibles») y *R* es una relación binaria sobre *W* –la relación de «composibilidad» o «posibilidad relativa», o también de «accesibilidad»–. Un *modelo* sobre un marco <*W*, *R*> es un triplo <*W*, *R*, *V*>, en el que *V* es una función (la «función de valuación») que asigna valores de verdad a letras de enunciado en mundos posibles. Si *w* ∈ *W*, entonces un enunciado *A* es *verdadero en el mundo w en el modelo* <*W, R, V*> si *A* es verdadera en todos los mundos v ∈ *W* para los cuales *wR*v. Informalmente, *A* es verdadero en *w* si *A* es verdadera en todos los mundos posibles composibles con *w*. Esta es una generalización de la teoría, comúnmente atribuida a Leibniz, según la cual la necesidad es verdad en todo mundo posible. *A* es válida en el modelo <*W*, *R*, *V*> si es verdadera en todos los mundos *w* ∈ *W* en ese modelo. Es válida en el marco <*W*, *R*> si es válida en todos los modelos de ese marco. Es válida si es válida en todos los marcos. En las versiones para la lógica de predicados suele incluirse otro componente *D*, que asigna un conjunto no vacío D*w* (*los objetos existentes en w*) a cada mundo posible *w*. Los términos y los cuantificadores pueden ser tratados de modo *objetual* (denotando y tomando valor sobre individuos) o *conceptual* (denotando y tomando valor sobre funciones de mundos posibles a individuos) y también de forma *realista* o *posibilista* (según denoten y varíen sobre existentes o sólo sobre exitentes posibles). En algunos de estos tratamientos aún es posible que surjan más elecciones acerca de si, y de qué modo, deberían asignarse los valores de verdad a los enunciados que establecen relaciones entre no existentes.

El desarrollo de la semántica de Kripke establece un hito en el estudio moderno de los sistemas modales. Durante las décadas de 1930, 1940 y 1950 se propusieron e investigaron un cierto número de axiomatizaciones para la posibilidad y la necesidad. Rudolf Carnap mostró que para los sistemas más simples, el sistema S5 de C. I. Lewis, *A* puede ser interpretado como denotando que *A* es verdadera en todas las «descripciones de estado». El intento de responder lo que son incluso cuestiones sencillas acerca de los otros sistemas requería considerables dosis de esfuerzo e ingenio. Hacia finales de la década de 1950, Stig Kanger, Richard Montague, Saul Kripke y Jaako Hintika ofrecieron cada uno de ellos interpretaciones de estos sistemas que generalizaban la semántica de Carnap, sirviéndose de algo muy similar a la relación de accesibilidad descrita más arriba. La semántica ofrecida por Kripke resultó ser más natural al tratar la relación de accesibilidad como una relación entre «mundos posibles» matemáticamente primitivos, consiguiendo, además, es-

tablecer en una serie de ensayos la interpretación de distintos sistemas modales a través de variantes de esa semántica. Estas razones han contribuido a que la semántica de Kripke se convierta en el modelo estándar. La semántica relacional suministra soluciones simples a algunos viejos problemas acerca de la diferencia y fuerza relativa de diversos sistemas. También tuvo el efecto de abrir nuevas líneas de investigación facilitando resultados *generales* (demostrando la decidibilidad y otras propiedades para colecciones infinitas de sistemas modales), resultados de *incompletitud* (mostrando sistemas que no son caracterizados por ninguna clase de marcos) y resultados de *correspondencia* (mostrando que los marcos que verifican ciertas fórmulas modales son exactamente los marcos que cumplen ciertas condiciones sobre *R).* Sugiere, también, interpretaciones similares para nociones cuya conducta inferencial mostraba parecido con los de la noción de necesidad o de posibilidad, incluyendo ahí nociones como la de obligación y permiso, la necesidad y posibilidad epistémicas, la demostrabilidad y la consistencia y más recientemente, la noción de inevitabilidad o la posibilidad de que una computación finalice en un caso particular. Ha inspirado también semánticas similares para los condicionales no clásicos y la semántica más general conocida por el nombre de semántica de vecindades y la variedad funcional de la semántica de mundos posibles.

La utilidad filosófica de la semántica kripkeana es más difícil de evaluar. Puesto que la relación de accesibilidad se suele explicar en términos de los operadores modales, es difícil sostener que esta semántica suministre un análisis explícito de las modalidades que interpreta. Por otra parte, hay cuestiones relativas a la corrección de ciertas versiones semánticas (especialmente en el caso de los sistemas modales cuantificacionales) que están conectadas, a su vez, a problemas sustantivos acerca de la naturaleza de las cosas y los mundos posibles. La semántica impone requisitos considerables sobre el significado de las modalidades y suministra herramientas para que muchas cuestiones filosóficas puedan ser planteadas con mayor claridad y rigor.

Véase también LÓGICA MODAL, NECESIDAD, MUNDOS POSIBLES, SEMÁNTICA FORMAL.

STK

SEMÁNTICA DE MUNDOS POSIBLES, véase MUNDOS POSIBLES, SEMÁNTICA DE KRIPKE.

SEMÁNTICA DE SITUACIONES, véase MUNDOS POSIBLES.

SEMÁNTICA DE TARSKI, véase SEMÁNTICA FORMAL.

SEMÁNTICA DE VALORES DE VERDAD, interpretaciones de los sistemas formales en las que el valor de verdad de una fórmula descansa en última instancia sólo en los valores de verdad asignados a sus subfórmulas atómicas (donde «subfórmula» se define adecuadamente). El rótulo se debe a Hugues Leblanc. En una interpretación de valores de verdad para la lógica de predicados de primer orden, por ejemplo, la fórmula $\forall xFx$ es verdadera es un modelo si y sólo si todas sus *instancias Fm, Fn...* son verdaderas, donde el valor de verdad de estas fórmulas es asignado por el modelo sin más. En la interpretación estándar tarskiana u objetual, por el contrario, $\forall xFx$ es verdadera en un modelo si y sólo si todo objeto del dominio del modelo es un elemento del conjunto que interpreta F en el modelo. Así, una semántica de valores de verdad para la lógica de predicados incluye una interpretación sustitucional de los cuantificadores y una interpretación «no denotativa» de los términos y predicados. Si t_1, t_2,... son todos los términos de un lenguaje de primer orden, entonces hay modelos objetuales que satisfacen el conjunto $\{(\exists x)$-(Fx), Ft_1, Ft_2,... $\}$ aunque ninguna interpretación de valores de verdad lo hace. Uno puede asegurarse de que la semántica de valores de verdad dé como resultado la lógica estándar, sin embargo, introduciendo las modificaciones apropiadas en las definiciones de consistencia y consecuencia. Un conjunto Γ de fórmulas del lenguaje L es consistente, por ejemplo, si hay un conjunto Γ' que resulta de Γ al rebautizar sus términos tal que Γ' es satisfecho por alguna asignación de valores de verdad, o, alternativamente, si hay un lenguaje L^+ obtenido añadiendo términos a L tal que Γ es satisfecho por alguna asignación de valores de verdad a los átomos de L^{+}.

La semántica de valores de verdad tiene interés técnico y filosófico. Técnicamente, permite que la completitud de la lógica de predicados de primer orden y la de diversos sistemas formales se obtenga de manera natural de la lógica proposicional. Filosóficamente, dramatiza el hecho de que las fórmulas de nuestras teorías sobre el mundo no determinan, por sí mismas, nuestros compromisos ontológicos. Siempre pueden interpretarse las fórmulas de primer orden sin hacer referencia a ningún dominio específico de objetos y las fórmulas de orden superior sin hacer referencia a dominios específicos de relaciones y propiedades.

La idea de la semántica de valores de verdad se remonta por lo menos a los escritos de E. W. Beth sobre la lógica de predicados de primer orden de 1959 y los de K. Schütte sobre la teoría simple de tipos de 1960. En fechas más recientes se han sugerido semánticas similares para la lógica de segundo orden, las lógicas modales y temporales, la lógica intuicionista y la teoría de conjuntos.

Véase también CUANTIFICACIÓN, SEMÁNTICA FORMAL, SIGNIFICADO, TABLA DE VERDAD.

STK

SEMÁNTICA DEL ROL CONCEPTUAL, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE, SIGNIFICADO.**

SEMÁNTICA ESTÁNDAR, véase **LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN.**

SEMÁNTICA EXTENSIONALISTA, véase **EXTENSIONALISMO.**

SEMÁNTICA FORMAL, estudio de la interpretación de los lenguajes formales. Un lenguaje formal puede ser definido con independencia de cualquier posible interpretación del mismo. La definición de un lenguaje formal se obtiene especificando un conjunto de símbolos y una colección de reglas de formación que determinan qué cadenas de símbolos son gramaticales o fórmulas bien formadas. Cuando se añaden reglas de inferencia (reglas de transformación) y/o se designan ciertos enunciados como axiomas, se obtiene un sistema lógico. La interpretación de un lenguaje formal es, en términos muy generales, una asignación de significado a sus símbolos y de valores de verdad a sus enunciados.

Es muy habitual establecer una distinción entre una interpretación estándar de un lenguaje formal y una no estándar del mismo. Considérese un lenguaje formal en el cual es posible formular la aritmética. Además de los símbolos propios de la lógica (variables, cuantificadores, corchetes y conectivas) este lenguaje contiene «0», «+», «·» y «s». Una interpretación estándar de ese lenguaje toma como dominio el conjunto de los números naturales, a «0» le asigna el número cero, a «+» la operación suma, a «·» el producto, y a «s» la operación sucesor. Las otras interpretaciones estándar son isomorfas a la que acaba de darse. En particular, las interpretaciones estándar son numeral-completas en el sentido de que ponen en correspondencia uno-a-uno los numerales con los elementos del dominio. Gödel demostró que existen cuantificaciones de tipo universal $(x)A(x)$ que no son deducibles a partir de los axiomas de Peano (si esos axiomas son consistentes), incluso si cada $A(n)$ es derivable. Los axiomas de Peano (si son consistentes) son verdaderos para cada interpretación estándar; por tanto, también lo son cada una de las fórmulas del tipo $A(n)$, y de ahí $(x)A(x)$ es también verdadera, ya que hemos dicho que la interpretación estándar es numeral-completa. De todos modos, hay interpretaciones no estándar que no establecen una correspondencia uno-a-uno con los elementos del dominio. En alguna de estas interpretaciones cada $A(n)$ es verdadero pero $(x)A(x)$ es falsa.

Cuando se construye e interpreta un lenguaje formal se usa un lenguaje que ya nos es conocido; digamos, por ejemplo, el castellano. En ese caso decimos que el castellano constituye el metalenguaje que empleamos para hablar acerca del lenguaje formal, que es nuestro lenguaje objeto. Los teoremas que se prueban en el lenguaje objeto han de ser distinguidos de los que se establecen en el metalenguaje. Estos últimos constituyen metateoremas.

Uno de los objetivos de una teoría semántica de un lenguaje formal es caracterizar la relación de consecuencia definida en ese lenguaje y establecer metateoremas semánticos acerca de esa relación. Se dice que un enunciado *S* es una consecuencia de un conjunto de enunciados *K* si *S* es verdadera en toda interpretación en la que cada enunciado de *K* es verdadero. Esta noción debe distinguirse de la noción de derivabilidad. Este último concepto sólo puede definirse en relación a un sistema lógico asociado a un cierto lenguaje formal. La consecuencia, en cualquier caso, puede caracterizarse con independencia de un sistema lógico, tal y como se ha hecho.

Véase también DEDUCCIÓN, METALENGUAJE, REGLA DE TRANSFORMACIÓN, SINTAXIS LÓGICA, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

CS

SEMÁNTICA LINGÜÍSTICA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

SEMÁNTICA NO ESTÁNDAR, véase **LÓGICA DE SEGUNDO ORDEN.**

SEMÁNTICA RELACIONAL, véase **SEMÁNTICA DE KRIPKE.**

SEMÁNTICA SUPERVALUACIONAL, véase **LÓGICA LIBRE.**

SEMÁNTICA TARSKIANA, véase **SEMÁNTICA FORMAL.**

SEMIORDEN, véase **ORDEN.**

SEMIOSIS (del griego *sēmeiōsis*, «observación de los signos»), relación de significación en la que intervienen los tres términos correlacionados signo, objeto y mente. La semiótica es la ciencia o estudio de la semiosis. La semiótica de Juan de Santo Tomás y la de Peirce incluyen dos componentes distintos: la relación de significación y la clasificación de los signos. La relación de significación es genuinamente triádica y no puede reducirse a la suma de sus tres díadas subordinadas: signo-objeto, signo-mente y objeto-mente. Un signo representa un objeto para una mente del mismo modo en que A da un regalo a B. La semiosis no es, contra lo que se dice a menudo, un mero compuesto de las díadas signo-objeto y signo-mente, porque esas díadas carecen de la intencionalidad esencial que une mente y objeto; análogamente, la relación de regalar comporta no sólo que A dé y B reciba sino, crucialmente, la intención que une a A y B.

En la lógica escolástica de Juan de Santo Tomás, la díada signo-objeto es una relación categorial (*secundum esse*), es decir, una relación esencial, que cae en la categoría aristotélica de relación, mientras que la díada signo-mente es una relación transcendental (*secundum dici*), es decir, sólo es una relación en sentido analógico, según una manera de hablar. Por consiguiente, la razón formal de ser de la semiosis está constituida por la díada signo-objeto. Por el contrario, en la lógica de Peirce las díadas signo-objeto y signo-mente por separado son únicamente semiosis potencial. Así, los jeroglíficos del antiguo Egipto eran meros signos potenciales hasta el descubrimiento de la piedra Rosetta, del mismo modo en que una señal de tráfico sólo es un signo meramente potencial para el conductor que no repara en ella.

La clasificación de los signos se sigue normalmente de la lógica de la semiosis. En consonancia, Juan de Santo Tomás divide los signos, según sus relaciones con sus objetos, en signos naturales (el humo como un signo del fuego), signos por costumbre (el mantel puesto como un signo de la inminencia de la cena) y signos por estipulación (como cuando se acuña un neologismo). También divide los signos según sus relaciones con una mente. Un *signo instrumental* ha de ser conocido como objeto antes de poder recibir un significado (por ejemplo, una palabra escrita o un síntoma); por el contrario, un *signo formal* dirige la mente a su objeto sin ser conocido antes (por ejemplo, perceptos y conceptos). Los signos formales no son lo que conocemos sino aquello por medio de lo que conocemos. Los signos instrumentales presuponen la acción de los signos formales en la semiosis del conocimiento. De forma similar, Peirce clasifica los signos en tres tricotomías atendiendo a sus relaciones (1) consigo mismos, (2) con sus objetos, y (3) con sus interpretantes (normalmente mentes). Charles Morris, que sigue estrechamente a Peirce, denomina a las relaciones de los signos entre sí «dimensión sintáctica de la semiosis», a la de los signos con sus objetos «dimensión semántica de la semiosis» y a las de los signos con sus intérpretes «dimensión pragmática de la semiosis».

Véase también JUAN DE SANTO TOMÁS, PEIRCE, TEORÍA DE LOS SIGNOS.

JBM

SEMIÓTICA, véase **TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

SÉNECA, LUCIO ANNEO, véase **ESTOICISMO.**

***SENSA*,** véase **PERCEPCIÓN.**

SENSACIONALISMO, la creencia de que todos los estados mentales –especialmente los estados cognitivos– se derivan, por composición o asociación, de las sensaciones. A menudo va unido a la tesis de que las sensaciones suministran la única evidencia para nuestras creencias o (más raramente) a la tesis de que los enunciados sobre el mundo pueden reducirse, sin pérdida, a enunciados sobre sensaciones.

Hobbes fue el primer sensacionalista importante de la época moderna. «No hay concepción en la mente del hombre –escribió– que no haya sido primero, total o parcialmente, recibida por los órganos de los sentidos. El resto se derivan de ese original.» Pero la creencia ganó en importancia en el siglo XVIII, debido en buena medida a la influencia de Locke. El propio Locke no era sensacionalista, puesto que consideraba que la reflexión de la mente sobre sus propias operaciones era una fuente independiente de ideas. Pero su distinción entre ideas simples y complejas fue usada por sensacionalistas dieciochescos como Condillac y Hartley para explicar cómo concepciones que parecen distantes de los sentidos pueden pese a todo derivarse de ellos. Para dar cuenta de los modos específicos en los que de hecho se combinan las ideas simples, Condillac y Hartley recurrieron a un segundo mecanismo descrito por Locke: la asociación de ideas.

Los sensacionalistas mantuvieron que las sensaciones «elementales» –los bloques básicos en la construcción de nuestra vida mental– eran involuntarias, independientes del juicio, libres de interpretación, discretas o atómicas e infaliblemente conocidas. Los sensacionalistas del siglo XIX intentaron dar cuenta de la percepción en términos de tales bloques; tuvieron que luchar, sobre todo, con la percepción del espacio y el tiempo. Posteriores críticos decimonónicos, como Ward y James, formularon potentes argumentos contra la reducción de la percepción a sensaciones. La percepción, afirmaban, supone algo más que una recepción pasiva (o una recombinación y asociación) de unidades discretas de información incorregible. Recomendaron un cambio de perspectiva –para adoptar un punto de vista funcionalista más acorde con las corrientes dominantes de la biología– del que nunca se recuperó plenamente el sensacionalismo.

Véase también EMPIRISMO, HOBBES, PERCEPCIÓN.

KPW

SENSIBILIA (singular: *sensibile*), tal y como lo usa Russell, aquellas entidades de las que nadie (hasta la fecha) es perceptualmente consciente, pero que, a cualquier otro respecto, son exactamente iguales que los objetos de la conciencia perceptual.

Si se es realista directo y se cree que los objetos de los que se es consciente en la percepción sensorial son objetos físicos ordinarios, entonces los *sensibilia* no son, por supuesto, sino objetos físicos de los que nadie (hasta la fecha) es consciente. Asu-

miendo (de acuerdo con el sentido común) que los objetos ordinarios siguen existiendo cuando nadie es consciente de ellos, se sigue que los *sensibilia* existen. Si, sin embargo, se cree, como Russell, que de lo que se es consciente en la percepción sensorial corriente es de algún tipo de idea mental, llamado «dato sensorial», entonces el *status* de los *sensibilia* es problemático. Un *sensibile* resulta ser entonces un dato sensorial no sentido. Según algunas de las concepciones de los datos sensoriales (como la normal) eso es como un dolor no sentido, puesto que la existencia de un dato sensorial (no *como* dato sensorial, sino como algo sin más) depende de nuestra (de alguien) percepción de él. Existir (para tales cosas) *es* ser percibido (véase el «*esse est percipii*» de Berkeley). Si por el contrario se extiende la noción de dato sensorial (como quería Moore) a aquello, *sea lo que sea,* de lo que se es (directamente) consciente en la percepción sensorial, entonces los *sensibilia* pueden existir o no. Depende de aquello (objetos físicos o ideas en la mente) de lo que seamos directamente conscientes en la percepción sensorial (y, por supuesto, de hechos concernientes a si los objetos siguen existiendo cuando no son percibidos). Si los realistas directos están en lo cierto, los caballos y los árboles, cuando no son observados, son *sensibilia*. Así lo son las superficies frontales de caballos y árboles (cosas que Moore consideró datos sensoriales en alguna ocasión). Si los realistas directos se equivocan, y de lo que somos perceptualmente conscientes es de «ideas en la mente», entonces si existen o no *sensibilia* depende de si esas ideas existen o no *al margen de* cualquier mente.

Véase también PERCEPCIÓN, RUSSELL.

FD

SENSIBLES COMUNES, véase ARISTÓTELES, ***SENSUS COMMUNIS.***

SENSIBLES ESPECIALES, véase ARISTÓTELES, PSICOLOGÍA DE FACULTADES.

SENSIBLES PROPIOS, véase ARISTÓTELES.

SENSORIO, sede y causa de la sensación en el cerebro de los seres humanos y otros animales. El término no forma parte de la jerga psicológica contemporánea, sino que pertenece a la psicología preconductista, precientífica, sobre todo de los siglos XVII y XVIII. Sólo las criaturas que poseen un sensorio eran consideradas capaces de tener sensaciones corporales y perceptuales. Algunos pensadores creían que cuando se excitaba al sensorio, producía actividad muscular y movimiento.

GAG

SENSUM, véase PERCEPCIÓN.

SENSUS COMMUNIS, facultad cognitiva a la que dan información los cinco sentidos. Fue defendida por primera vez por Aristóteles en *De Anima* II, 1-2, aunque el término «sentido común» fue introducido por el pensamiento escolástico. Aristóteles se refiere a propiedades como la magnitud, que son percibidas a través de más de un sentido, como sensibles comunes. Para reconocer los sensibles comunes, alega, tenemos que poseer una única capacidad cognitiva para comparar esas cualidades, recibidas de sentidos distintos, entre sí. San Agustín dice que el «sentido interno» juzga si los sentidos están funcionando correctamente y percibe si el animal percibe *(De libero arbitrio,* II, 3-5). Tomás de Aquino *(De anima* II, 13. 370) mantuvo que es también por el sentido común por lo que percibimos que vivimos. Dice que el sentido común usa los sentidos externos para conocer las formas sensibles, preparando a las especies sensibles que recibe para que actúe la capacidad cognitiva, que reconoce la cosa real que causa la especie sensible.

Véase también ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO.

JLO

SENTENCIAL, CÁLCULO, véase LÓGICA FORMAL.

SENTIDO, véase SIGNIFICADO.

SENTIDO DIRECTO, véase CONTEXTO OBLICUO.

SENTIDO INDIRECTO, véase CONTEXTO OBLICUO.

SENTIDOS ESPECIALES, véase ARISTÓTELES, PSICOLOGÍA DE FACULTADES.

SENTIMENTALISMO, destacada teoría del siglo XVIII fundamentada en que las relaciones epistemológicas o morales se derivan de los sentimientos. Aunque el sentimentalismo y el sensacionalismo son posturas empíricas, la segunda construye todo el conocimiento a partir de las sensaciones, de las experiencias que afectan a los sentidos. Los sentimentalistas pueden admitir que las ideas se derivan de las sensaciones y mantener que algunas relaciones entre ellas se derivan internamente, es decir, de los sentimientos que surgen tras la reflexión. Los sentimentalistas morales, como Shaftesbury, Hutcheson y Hume, alegaban que la virtud o el vicio de un rasgo caracteriológico se establecen por los sentimientos de aprobación o desaprobación.

Hume, el más destacado de los sentimentalistas, también argumentó que toda creencia sobre el mundo depende de los sentimientos. Según su análisis, cuando nos formamos una creencia, dependemos de que la mente conecte causalmente dos experiencias, por ejemplo, el fuego y el calor. Pero, observa, esas conexiones causales dependen de la noción de ne-

cesidad –que dos percepciones vayan siempre conjugadas– y no hay nada en las propias percepciones que proporcione semejante noción. La idea de conexión necesaria se deriva más bien de un sentimiento: nuestro sentimiento de la expectativa de una experiencia después de la otra. Asimismo, nuestras nociones de substancia (la unidad de las experiencias en un objeto) y del yo (la unidad de las experiencias en un sujeto) se basan en los sentimientos. Pero, mientras que los sentimientos morales no pretenden representar el mundo externo, las nociones metafísicas de necesidad, substancia y yo son creaciones «ficticias» de una imaginación que pretende representar algo del mundo externo.

Véase también HUTCHESON, SENSACIONALISMO, SHAFTESBURY, TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.

ESR

SENTIMIENTO, véase **SENTIMENTALISMO.**

SEPARACIÓN, AXIOMA DE, véase **AXIOMA DE COMPREHENSIÓN, TEORÍA DE CONJUNTOS.**

SER, véase **HEIDEGGER, METAFÍSICA, TRANSCENDENTALES.**

SERIES A, véase **TIEMPO.**

SERIES B, véase **TIEMPO.**

SEXTO EMPÍRICO (siglo III d.C.), filósofo escéptico griego. Sus escritos son la principal fuente de nuestro conocimiento de la posición escéptica radical, el pirronismo. No se sabe prácticamente nada de su persona. Al parecer era médico y enseñaba en una escuela escéptica, probablemente en Alejandría. Lo que ha llegado hasta nosotros son sus *Hipotiposis, Esbozos de pirronismo* y una serie de críticas escépticas, *Contra los dogmáticos,* que cuestionan las premisas y conclusiones de múltiples disciplinas, como la física, la matemática, la retórica y la ética. En estas obras Sexto resume y organiza las tesis de los polemistas escépticos anteriores a él.

Los *Esbozos* comienzan con una tentativa de indicar lo que es el escepticismo, de explicar la terminología del escéptico, en qué se diferencia el escepticismo pirroniano de otras posiciones escépticas y cómo se rebaten las réplicas habituales al escepticismo. Sexto señala que las principales filosofías helenistas, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo académico (que es presentado como un dogmatismo negativo), afirman dar a quien se adhiera la paz de la mente, la *ataraxia*. Desgraciadamente, el adherente al dogmatismo sólo resultará más perturbado al ver las objeciones escépticas que pueden ponerse a sus tesis. En tal caso, suspendiendo el juicio, la *epojé,* se alcanzará la tranquilidad buscada. El escepticismo pirroniano es una especie de higiene o terapia mental que nos cura del dogmatismo o de la precipitación. Es como una purga que nos libra de substancias nocivas y también nos limpia. Para alcanzar ese estado, hay conjuntos de argumentos escépticos que llevan a la suspensión del juicio. El primer conjunto está formado por los 10 tropos del antiguo escéptico Enesidemo. Los siguientes son los 5 tropos sobre la causalidad. Y finalmente vienen los tropos sobre el criterio del conocimiento. Los 10 tropos subrayan la variabilidad de la experiencia sensorial entre hombres y animales, entre los hombres y en un mismo individuo. Las experiencias variables y contradictorias plantean dificultades para decir cómo es el objeto percibido. Cualquier intento de juzgar más allá de las apariencias, de afirmar lo que no es evidente, requiere algún modo de elegir qué datos hay que aceptar. Eso requiere un criterio. Como hay desacuerdo acerca del criterio a adoptar, necesitamos un criterio para el criterio, y así sucesivamente. O aceptamos un criterio arbitrario o estamos abocados a un regreso infinito. Análogamente, si intentamos demostrar algo, necesitamos un criterio que determine qué constituye una demostración. Si ofrecemos una demostración de una teoría de la demostración, incurriremos en un razonamiento circular o terminaremos en otro regreso infinito.

Sexto dedica buena parte de su discusión a poner en duda la lógica estoica, que afirmaba que los signos evidentes pueden revelar lo que no es evidente. Podría haber signos que sugiriesen lo que momentáneamente no es evidente, como el humo indica que hay un fuego, pero cualquier pretendido vínculo entre signos evidentes y algo no evidente puede ser puesto en duda y cuestionado. Sexto aplica entonces los grupos de argumentos escépticos a diversos temas concretos –física, matemática, música, gramática, ética–, mostrando que habría que suspender el juicio con respecto a cualquier pretensión de conocimiento en esas áreas. Sexto niega que esté afirmando algo dogmáticamente: se limita a decir lo que siente en cada momento. Confía en que los dogmáticos aquejados de precipitación sanen y alcancen la tranquilidad, sean buenos o malos los argumentos escépticos.

Véase también ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS, ESTOICISMO.

RHP

SHAFTESBURY, LORD, tercer conde de Shaftesbury, título de Anthony Ashley Cooper (1671-1713), filósofo y político inglés, padre de la teoría del sentido moral. Nació en Wimborne St. Giles, Dorsetshire. Como parlamentario liberal fue miembro de la Cámara de los Comunes durante tres años y después, siendo ya conde, dirigió sesiones en la

Cámara de los Lores. Shaftesbury introdujo en la filosofía moral británica la noción de sentido moral, una facultad mental exclusiva de los seres humanos, que supone la reflexión y el sentimiento y constituye su capacidad de distinguir el bien y el mal. A veces presenta el sentido moral como algo análogo a un pretendido sentido estético, una capacidad especial para percibir, a través de nuestras emociones, las proporciones y armonías de las que, según su concepción platónica, se compone la belleza.

Para Shaftesbury, cada criatura tiene un «bien o interés privativo», un fin al que está naturalmente dispuesta por su constitución. Pero también hay otros bienes –destacando el bien público y el bien (sin cualificación) de un ser sintiente–. El bien de una criatura individual se define por la tendencia de sus «afectos naturales» a contribuir al «sistema universal» de la naturaleza del que forma parte–es decir, su tendencia a promover el bien público. Como los seres humanos pueden reflexionar sobre sus acciones y afectos, incluidos los suyos y los de los demás, experimentan respuestas emocionales no sólo ante estímulos físicos sino también ante tales objetos mentales (por ejemplo, el pensamiento de la propia compasión o bondad). Así, son capaces de percibir –y de adquirir a través de sus acciones– una especie de bondad particular, a saber, la virtud. En la persona virtuosa, la persona íntegra, los apetitos y afectos naturales están en recíproca armonía (en eso consiste su bien privativo) y en armonía con el interés público.

El intento de Shaftesbury de reconciliar el amor por uno mismo y la benevolencia es en parte una respuesta al egoísmo de Hobbes, quien alegaba que todo el mundo se mueve de hecho por egoísmo. Su fundamentación de la ética en los sentimientos humanos es también una reacción al «voluntarismo» divino de su antiguo tutor, Locke, quien mantuvo que las leyes de la naturaleza y la moral provienen de la voluntad de Dios. Según la concepción de Shaftesbury, la moral existe con independencia de la religión, pero la creencia en Dios sirve para producir el grado sumo de la virtud alimentando el amor por el sistema universal. Tal aplicación del empirismo a la ética, que hace que las distinciones morales se vean como productos del mundo natural, llevó a un refinamiento general de las ideas del siglo XVIII sobre los sentimientos morales; emergió una teoría del sentido moral, en la que los sentimientos son –bajo ciertas condiciones– percepciones de lo correcto y lo incorrecto.

Además de diversos ensayos reunidos en tres volúmenes con el título *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* ([2]1714), Shaftesbury también escribió meditaciones religiosas y morales estoicas que recuerdan a Epicteto y Marco Aurelio. Sus ideas sobre los sentimientos morales ejercieron una influencia considerable en las teorías éticas de Hutcheson y Hume, quien más adelante desarrollaría detalladamente su propia descripción del sentido moral.

Véase también HOBBES, HUME, HUTCHESON, TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.

ESR

SHAMANISMO, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

SHAN, O, términos chinos para «bien» y «mal», respectivamente. Constituyen preocupaciones básicas para los filósofos chinos: los confucianistas querían hacer el bien y evitar el mal, mientras los taoístas querían ir más allá del bien y del mal. De hecho, los taoístas presuponían que el hombre es capaz de alcanzar un nivel superior de espiritualidad. Los filósofos chinos discutieron frecuentemente el *shan* y el *o* en relación a la naturaleza humana. Mencio creía que la naturaleza es buena, su adversario Kao Tzu que la naturaleza no es ni buena ni mala, Hsün Tzu que la naturaleza es mala, y Yang Hsiung que la naturaleza es al mismo tiempo buena y mala. La mayoría de los filósofos chinos creía que el hombre es capaz de hacer el bien y también aceptaba el mal como algo natural que no requiere explicación.

Véase también CONFUCIANISMO, HSÜN TZU, MENCIO, TAOÍSMO, YANG HSIUNG.

S-HL

SHANG TI, término chino que significa «alto ancestro», «Dios». *Shang ti* –que es sinónimo de *t'ien,* en el sentido de poderosa entidad antropomórfica– es responsable de cosas como la fortuna política de la hacienda. Algunos especulan que originalmente *shang ti* no era más que una deidad Shang, posteriormente identificada por los conquistadores Chou con su *t'ien*. El término *shang ti* se usa también como traduccción de «Dios».

Véase también *T'IEN*.

BWVN

SHANG YANG, conocido también como el señor Shang (m. 338 a.C.), estadista chino. Primer ministro de Ch'in y destacado legista, subrayó la importancia del *fa* («ley» o, en sentido más amplio, criterios imparciales para el castigo y el premio) para el orden sociopolítico. Shang Yang mantuvo que la agricultura y la guerra eran las claves de un Estado poderoso. Sin embargo, los seres humanos son actores racionales con intereses propios. Su interés por evitar el trabajo duro y los peligros de la batalla se oponen al deseo del gobernante de un Estado poderoso. Por ello el gobernante ha de confiar en severos castigos y recompensas positivas para asegurar la cooperación del pueblo.

RPP Y RTA

SHAṄKARA, puede transcribirse también Śaṅkara y Śaṁkara (788-820 d.C.), filósofo indio fundador del hinduismo Advaita Vedanta. Sus principales obras son el *Brahman-Sūtra-Bhāṣya* (un comentario de los *Brahman-Sūtras* de Badarayana) y su *Gītā-Bhāyṣa* (un comentario del *Bhagavad Gita*). Hace una vigorosa defensa del dualismo mente-cuerpo, de la existencia de una pluralidad de mentes y de objetos físicos independientes de la mente y del monoteísmo. Después, partiendo de una apelación a la *sruti* (escritura) –es decir, los Vedas y los Upanishads– y a una experiencia esotérica de iluminación *(moksha)*, relega el dualismo, el realismo y el teísmo a la ilusión (el nivel de la apariencia), en favor de un monismo que mantiene que sólo el *nirguna* o Brahman sin cualidades existe (el nivel de la realidad). Algunos intérpretes leen esta distinción de niveles metafísica y no epistemológicamente, pero su lectura es inconsistente con el monismo de Shaṅkara.

KEY

SHAO YUNG (1011-1077), filósofo chino, controvertida figura del neoconfucianismo. Su *Huang-chi ching-shih (Los principios últimos que gobiernan el mundo)* propone una interpretación numerológica del *I-Ching*. Shao señaló que el *I-Ching* expresa algunas características cosmológicas en términos numéricos. Concluyó entonces que el cosmos mismo debe de basarse en relaciones numéricas, que están cifradas en el *I-Ching,* razón por la que este texto puede usarse para predecir el futuro. Uno de los mapas de Shao de los hexagramas del *I-Ching* atrajo la atención de Leibniz, que señaló que, así dispuesto, puede construirse como una descripción de los números 0-63 en su expresión binaria. Shao probablemente no fue consciente de eso y Leibniz interpretó la disposición de Shao en orden inverso, pero ambos compartían la creencia de que determinadas secuencias numéricas revelaban la estructura del comos.

PJI

***SHEN*,** término chino que significa «espíritu», «espiritual», «numinoso», «demoniaco». En los textos más antiguos se usa *shen* para referirse a diversos espíritus de la naturaleza, insistiendo en la eficacia de los espíritus para saber y conseguir (de ahí que se busque su consejo y ayuda). *Shen* pasó a describir las operaciones de la naturaleza, que alcanza sus fines con eficacia «espiritual». En textos como *Chuang Tzu*, *Hsün Tzu* e *I-Ching*, *shen* ya no se refiere a una entidad, sino a un estado de consonancia con el cosmos. En ese estado el sabio puede captar la naturaleza «espiritual» de un evento, situación, persona o texto y leer, reaccionar y guiar con éxito el curso de los acontecimientos.

PJI

SHEN PU-HAI (m. 337 a.C.), filósofo legista chino que destacó la importancia del *shu*, los métodos o técnicas pragmáticas de control burocrático por los que el gobernante limita el poder de los funcionarios y se asegura su subordinación. Esas técnicas incluían la aplicación imparcial de la ley positiva públicamente promulgada, nombramientos basados en los méritos, vigilancia mutua de los funcionarios y, sobre todo, el *hsing ming* –la asignación de castigos y recompensas basada en la correspondencia del título oficial o las obligaciones estipuladas *(ming)* y los logros *(hsing)*–. La ley era para Shen Pu-hai un medio pragmático más para asegurar el orden social y burocrático.

Véase también *HSING, MING*.

RPP Y RTA

SHEN TAO, conocido también como Shen Tzu (¿350?-¿275? a.C.), filósofo chino, vinculado al legismo, el taoísmo y la escuela Huang-Lao. Retratado en el *Chuang Tzu* como un naturalista inocente que creía que bastaba con abandonar el conocimiento para seguir el *tao* (el Camino), Shen Tao defendía el gobierno mediante la ley, teniendo que ser las leyes imparciales y públicamente promulgadas, y cambiándose únicamente si es necesario y entonces de acuerdo con el *tao*. Su principal contribución a la teoría legista es la noción de que el gobernante ha de confiar en el *shih* («adquisición política», o poder que se tiene en virtud de la posición). La ley de Shen es la ley positiva pragmática de los legistas más que la ley natural de Huang-Lao.

Véase también HUANG-LAO, TAOÍSMO.

RPP Y RTA

***SHENG*,** término chino que significa «el sabio», «sabiduría». Es el concepto chino de logro humano extraordinario o perfección. El taoísmo filosófico trata fundamentalmente el *sheng* como sintonía o adaptabilidad completa con el orden natural de los eventos y también con los acontecimientos y fenómenos irregulares. El confucianismo clásico se centra, por otra parte, en el ideal de unidad del Cielo *(t'ien)* y los seres humanos como algo éticamente significativo para la resolución de los problemas humanos. Los neoconfucianos propenden a centrarse en el *sheng* como ideal realizable del universo como comunidad moral. En palabras de Chang Tsai, «El Cielo es mi padre y la Tierra mi madre, e incluso una criatura tan mísera como yo encuentra un lugar íntimo entre ellos [...] Todos los seres humanos son mis hermanos y hermanas, y todas las cosas mis compañeros». En el confucianismo, muchas veces se concibe al *sheng* («sabio») como a aquel que posee un conocimiento e intuición comprehensivos del significado ético de las cosas, los eventos y los asuntos humanos. Este ideal del

sheng contrasta con el *chün-tzu,* el individuo paradigmático que encarna las virtudes éticas básicas *(jen, li, i* y *chih),* pero que siempre puede errar, sobre todo en las circunstancias cambiantes de la vida humana. Para Confucio, el *sheng* («sabiduría») es más bien un ideal abstracto, supremo, de una personalidad moral perfecta, más una visión imaginada que un posible objetivo para la vida moral. En una ocasión dijo que ni siquiera podía tener la esperanza de encontrarse con un *sheng-jen* (un «sabio») sino sólo con un *chün-tzu*. Para sus destacados seguidores, por otra parte, como Mencio, Hsün Tzu y los neoconfucianos, el *sheng* es un ideal alcanzable para los humanos.

Véase también CONFUCIO, MENCIO.

ASC

SHEPHERD, MARY (m. 1847), filósofa escocesa cuyas principales obras filosóficas son *An Essay on the Relation of Cause and Effect* (1824) y *Essays on the Perception of an External Universe* (1827). La primera aborda lo que considera una consecuencia escéptica de la explicación humeana de la causalidad, aunque un segundo objetivo es el uso que William Lawrence (1783-1867) hizo de la explicación asociativa de Hume de la causalidad para argumentar que las funciones mentales son reducibles a las fisiológicas. La segunda obra se centra en el pretendido escepticismo de Hume con respecto a la existencia de un mundo externo, aunque también se ocupa de diferenciar su posición de la de Berkeley. Shepherd se vio envuelta en una controversia pública con John Fearn, quien publicó algunas de las observaciones que ella le había enviado en uno de sus libros, acompañadas de su extensa réplica. Shepherd contestó en un artículo en la revista *Fraser's* (1832), «Lady Shepherd's Metaphysics», que diestramente rebatía el condescendiente ataque de Fearn.

Véase también BERKELEY, HUME.

MAT

SHERWOOD, GUILLERMO DE, llamado también William Shyreswood (1200/1210-1266/1271), lógico inglés. Enseñó lógica en Oxford y en París entre 1235 y 1250. Fue el primero de los tres grandes autores «summulistas», siendo los otros dos Pedro Hispano y Lamberto de Auxerre (fl. 1250).

Sus principales obras son *Introductiones in Logicam, Syncategoremata, De insolubilibus* y *Obligationes* (recientemente han surgido serias dudas acerca de la autoría de la última obra). Desde que M. Grabmann publicó las *Introductiones* de Sherwood en 1937, los historiadores de la lógica han dedicado una atención considerable a este seminal lógico medieval. Si los primeros cuatro capítulos de las *Introductiones* ofrecen las ideas básicas del *Organon* de Aristóteles y el último capítulo esboza claramente las *Refutaciones sofísticas,* el quinto tratado expone la famosa doctrina de las propiedades de los términos: significación, suposición, conjunción y apelación –de ahí la etiqueta de «terminista» para este tipo de lógica–. Estas discusiones lógico-semánticas, además de la discusión de las palabras sincategoremáticas, constituyen la *logica moderna,* en oposición a los contenidos más estrictamente aristotélicos de las anteriores *logica vetus* y *logica nova*.

Puede decirse que la doctrina de las propiedades de los términos y el análisis de los términos sincategoremáticos, sobre todo de «todo», «nadie» y «ningún», «sólo», «no», «comienza» y «cesa», «necesariamente», «si», «y» y «o», constituye la filosofía de la lógica de Sherwood. No sólo distingue palabras categoremáticas (descriptivas) y sincategoremáticas (lógicas), sino que también muestra cómo algunos términos se usan categoremáticamente en algunos contextos y sincategoremáticamente en otros. Reconoce la importancia del orden de las palabras y del alcance de los functores lógicos; también anticipa la diversidad de sentidos compuestos y divididos de las proposiciones. Las *Obligationes,* si efectivamente es obra suya, intentan enunciar las condiciones en las que puede tener lugar una *disputatio* formal. *De Insolubilibus* trata de las paradojas de la autorreferencia y los modos de resolverlas. Entender la lógica de Sherwood es importante para entender el desarrollo en la tardía Edad Media de la *logica moderna* hasta Ockham.

IBO

***SHIH*[1]**, término chino que significa «ventaja estratégica». El *shih* fue la idea clave y definitoria de los filósofos de la escuela estratégica, de la que después se apropiaron otras escuelas clásicas, como los legistas (Han Fei Tzu) y los confucianos (Hsün Tzu). Como las prácticas rituales *(li)* y el habla *(yen),* el *shih* es un nivel de discurso en el que se cultiva activamente la influencia de la posición particular de cada cual. En los textos de los estrategas, la metáfora más familiar para el *shih* es el gatillo tenso de la ballesta preparada, señalando la posición ventajosa, la oportunidad del momento y la precisión. El *shih* (como el orden inmanente en general) comienza con la consideración plena de los detalles concretos. El trabajo de la guerra o el gobierno efectivo no discurre como un evento independiente y aislado, sino en medio de un amplio campo de condiciones naturales, sociales y políticas que proceden según un patrón general que no sólo puede anticiparse sino también manipularse en provecho propio. Lo que determina el lugar de cada cual y su influencia en un momento dado es la configuración cambiante de esas condiciones específicas, y le da una disposición definitiva. El *shih*

incluye fuerzas intangibles como la moral, la oportunidad, la ocasión, la psicología y la logística.

Véase también CONFUCIANISMO, LEGISMO CHINO.

RPP Y RTA

***SHIH*²**, término chino que significa «caballero-estudioso» y «servicio». En el servicio de los gobernantes de los «Estados centrales» de la China preimperial, el *shih* era un escalón bajo de la nobleza oficial, responsable de la guerra y de asuntos cortesanos, como la documentación oficial, el protocolo ritual y la ley. Muchos de los primeros filósofos, educados en las «seis artes» del ritual, la música, la arquería, la conducción de carros, la escritura y la contabilidad, pertenecían a este estrato. Sin una posición hereditaria, vivieron de su ingenio y aptitudes profesionales, y fueron responsables tanto del vigor intelectual como de la enorme movilidad social de la China de los Reinos Combatientes (403-221 a.C.).

Véase también SHEN PU-HAI.

RPP Y RTA

SHPET, GUSTAV GUSTAVOVICH (1879-1937), destacado fenomenólogo ruso y estudiante y amigo muy apreciado de Husserl. Desempeñó un papel muy destacado en el desarrollo de la fenomenología en Rusia antes de la revolución. Se licenció en la Universidad de Kiev en 1906 y acompañó a su mentor Chelpanov a Moscú en 1907, donde emprendió estudios de graduación en la Universidad de Moscú (Master of Arts en 1910, Ph. D. 1916). Asistió a los seminarios de Husserl en Gotinga durante el periodo 1912-1913, desarrollándose a partir de ahí una amistad prolongada entre los dos, registrada en la correspondencia que se desarrolló en 1918. En 1914 Shpet publicó una meditación, *Lavlenie i smysl (Apariencia y sentido)*, inspirada en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, sobre todo en *Ideas 1*, que había aparecido en 1913. Entre 1914 y 1927 publicó seis libros más sobre temas tan dispares como el concepto de historia, Herzen, la filosofía rusa, la estética, la fisiología étnica y el lenguaje. Fundó y editó el anuario filosófico *Mysl'i slovo (Pensamiento y mundo)* entre 1918 y 1921, publicando en él un importante artículo sobre el escepticismo. En 1935 fue arrestado y condenado al exilio interior. En esas condiciones completó una excelente traducción de la *Fenomenología* de Hegel al ruso, que se publicó en 1959. Fue ejecutado en noviembre de 1937.

Véase también FILOSOFÍA RUSA, HUSSERL.

PTG

***SHU*¹**, término chino para «técnica de gobierno». Tales técnicas fueron defendidas por Shen Pu-hai y los restantes filósofos legistas como instrumentos del gobernante en el poder para garantizar la estabilidad y eficacia de las operaciones de gobierno. Las *shu* más conocidas incluyen: *a)* el «rendimiento de cuentas» *(hsing-ming):* los deberes y obligaciones de un funcionario están claramente articulados y de tiempo en tiempo se comparan las responsabilidades estipuladas *(ming)* y los logros *(hsing); b)* «no hacer nada» *(wu-wei):* la maquinaria del Estado está diseñada de manera que los ministros son íntegros, componentes que funcionan guiándose por leyes claramente promulgadas *(fa)*, mientras el gobernante se mantiene a distancia como encarnación de la autoridad del gobierno, recibiendo por ello el prestigio de los éxitos y desviando las culpas a los funcionarios; *c)* «no mostrar nada» *(wu hsien):* ocultando la persona real, sus gustos y aversiones y no profiriendo ninguna opinión, el gobernante no sólo protege sus limitaciones del escrutinio público, sino que además estimula una mística personal como ideal investido en grado superlativo de todo cuanto es digno de elogio.

RPP Y RTA

SHU*²**, véase ***CHUNG, SHU.

SHYRESWOOD, WILLIAM, véase **SHERWOOD.**

SIDGWICK, HENRY (1838-1900), filósofo, economista y educador inglés. Conocido sobre todo por *The Methods of Ethics (Los métodos de la ética,* 1874), escribió también los aún valiosos *Outlines of the History of Ethics (Esbozos de historia de la ética,* 1886), además de estudios de economía, política, literatura y sobre pretendidos fenómenos psíquicos. Participó activamente en la fundación del primer colegio femenino de la Universidad de Cambridge, en el que fue profesor.

En los *Métodos* Sidgwick intentó evaluar la racionalidad de los principales modos en los que la gente normal aborda la toma de decisiones morales. Pensaba que nuestros «métodos éticos» comunes se dividen entres categorías principales. Una está articulada por la teoría filosófica conocida como intuicionismo. Es la tesis de que podemos ver con claridad qué acto particular es correcto o incorrecto o qué regla o principios generales tenemos que seguir. Otro método común se apoya en el egoísmo filosófico, la tesis de que en cada acto tenemos que procurar tanto bien para nosotros mismos como podamos. El tercer método extendido es representado por el utilitarismo, la tesis de que en cada caso tenemos que procurar tanto bien como se pueda para cada uno de los afectados. ¿Puede defenderse racionalmente alguno, o todos, de los métodos descritos? Y, ¿cómo se relacionan entre sí?

Al plantear en estos términos sus preguntas filosóficas, Sidgwick dio prioridad al examen de las

principales teorías filosóficas de la moral a la luz de las éticas del sentido común de su tiempo. Pensaba que ninguna teoría frontalmente opuesta a la moral del sentido común podía ser aceptable. El intuicionismo, una teoría que se origina en Butler, fue transmitida por Reid y expuesta sistemáticamente en la era victoriana por Whewell, era considerado por una amplia mayoría como la mejor defensa disponible de la moral cristiana. Muchos pensaban que el egoísmo suministraba el patrón más claro de racionalidad práctica y se decía con frecuencia que era compatible con el cristianismo. J. S. Mill argumentaba que el utilitarismo era racional y además concordante con el sentido común. Pero fueran cuales fueran sus relaciones con la moral corriente, las teorías parecían claramente contradictorias entre sí.

Al examinar los principales preceptos y reglas de la moral de sentido común, como que las promesas han de cumplirse, Sidgwick alegó que ninguno de ellos era verdaderamente autoevidente o intuitivamente cierto. Cada uno de ellos nos deja sin guía en alguna ocasión en la que esperamos que responda a nuestras preguntas prácticas. En su opinión el utilitarismo podría proporcionar un método complicado para llenar esas lagunas. Pero lo que en última instancia justifica el utilitarismo son axiomas muy generales que parecen ser intuitivamente verdaderos. Entre ellos figuran que lo que es correcto en un caso tiene que serlo en cualquier otro caso similar y que hemos de procurar el bien en general, y no sólo una parte de él. Así, el intuicionismo y el utilitarismo pueden conciliarse. Cuando se toman conjuntamente, suministran un método completo y justificable para la ética que concuerda con el sentido común.

¿Qué pasa entonces con el egoísmo? Puede dar un método tan completo como el utilitarismo y también comporta un axioma autoevidente, pero sus resultados contradicen muchas veces a los del utilitarismo. Hay, pues, un serio problema. El método que nos enseña a actuar siempre por el bien general y el método que nos dice que actuemos buscando sólo el bien propio son igualmente racionales. Como ambos métodos llevan en direcciones contradictorias, parece que la razón práctica es fundamentalmente incoherente. Sidgwick no veía ningún modo de resolver el problema.

La poco esperanzadora conclusión de Sidgwick no ha sido en general aceptada, pero sus *Métodos* se consideran una de las mejores obras de filosofía moral jamás escritas. Su descripción del utilitarismo clásico es insuperable. Su discusión del *status* general de la moral y de los conceptos morales particulares son modelos perdurables de claridad y agudeza. Sus intuiciones de las relaciones entre el egoísmo y el utilitarismo han servido de estímulo a valiosas investigaciones. Finalmente, su manera de plantear los problemas morales, preguntándose por las relaciones entre las creencias de sentido común y las mejores teorías disponibles, fijó la agenda de buena parte de la ética del siglo XX.

Véase también BUTLER, EGOÍSMO, INTUICIÓN, UTILITARISMO.

JBS

SIETE EMOCIONES (LAS), véase **FILOSOFÍA COREANA.**

SIETE HONORABLES DEL BOSQUE BAMBÚ, véase **NEOTAOÍSMO.**

SIGER DE BRABANTE *(ca.* 1240-1284), filósofo francés, activista en las disputas filosóficas y políticas en la Facultad de Artes y también entre las facultades de Artes y Teología de París durante las décadas de 1260 y 1270. Suele considerársele líder de un «aristotelismo radical» que debía mucho al *Liber de causis*, a Avicena y a Averroes. Enseñó que todo se origina a través de una serie de emanaciones a partir de una primera causa. El mundo y cada una de las especies (incluida la especie humana) son eternas. Los seres humanos comparten un único intelecto activo.

No hay buenas razones para pensar que Siger propusiera la tesis de una doble verdad, una en teología y otra en filosofía natural. Es difícil distinguir las ideas del propio Siger de las que atribuye a «los Filósofos», y saber así en qué medida suscribió las tesis heterodoxas que enseñó como la mejor interpretación de los textos obligatorios en el currículum de artes. En cualquier caso, Siger fue llamado por la Inquisición francesa en 1276, pero huyó de París. Nunca fue condenado por herejía aunque parece que las condenas de París de 1277 iban en parte contra sus enseñanzas. Fue apuñalado hasta la muerte por su criado en Orvieto (entonces sede papal) en 1284.

CGNORM

SIGNIFICADO, sentido estándar, común y convencional de una expresión, construcción o enunciado de un lenguaje, o de una señal o símbolo no lingüístico. El *significado literal* es el significado estricto, no figurado, que una expresión o enunciado tiene en un lenguaje en virtud del significado que el diccionario asigna a sus palabras y el papel de sus construcciones sintácticas. La *sinonimia* es la identidad de significado literal: «prestidigitador» significa «experto en juegos de manos». Se suele decir que el significado es aquello que una buena traducción logra preservar, lo cual puede suponer literalidad o no. En francés, «*Où sont les neiges d'antan?*» significa literalmente «¿Dónde están las nieves del año pasado?» y en sentido figurado significa «Nada perdura». Las señales-tipo y los símbolos tienen un significado no lingüístico convencional: la bandera blanca significa tregua; el león significa san Marcos.

En otro sentido, el *significado* es aquello que una persona intenta comunicar mediante una proferencia

particular –el significado del proferente como lo califica H. P. Grice (1913-1988), o el *significado del hablante* en terminología de Stephen Schiffer–. El significado del hablante puede coincidir o no con el significado literal de lo que se profiere y puede ser no lingüístico. No es literal, por ejemplo, en un caso como «Estaremos pronto en nuestro paraíso tropical», proferido por María para significar en realidad que pronto estará en la Antártida. Es literal al decir, «Es caduco» para indicar que este árbol pierde sus hojas cada año. Es no lingüístico cuando asentimos con la cabeza para indicar acuerdo.

El significado literal de un enunciado no suele determinar exactamente lo que un hablante dice al hacer una proferencia literal: el significado de «Ella me elogia» deja abierto lo que que Juan dice realmente al proferir este enunciado, por ejemplo, que María elogia a Juan a las 24 h. del 21 de diciembre de 1991. Un modo nada infrecuente de acomodar este hecho –aunque teóricamente cargado– es considerar las cosas relativas al contexto en que los hablantes realizan sus proferencias como *proposiciones,* esto es, como entidades que pueden ser expresadas en diferentes lenguajes y que son (según determinadas teorías) el contenido de lo que se dice, se cree, se desea, etc. Bajo ese supuesto, el significado literal de un enunciado constituye una regla o función independiente del contexto que determina una cierta proposición (el contenido de aquello que el hablante afirma) una vez dado el contexto de proferencia. David Kaplan ha calificado a esta especie de regla o función como el «tipo» del enunciado.

El significado literal de un enunciado incluye también su capacidad para realizar ciertos *actos ilocucionarios,* siguiendo la terminología de J. L. Austin. El significado de un imperativo determina las órdenes o peticiones que pueden ser expresadas de forma literal: «Siéntate allí» puede ser proferido literalmente por María para pedir (ordenar o apremiar) a Juan que se siente a las 11:59 h. en un determinado banco de una cierta calle. De este modo, se aprecia que el significado literal de una oración involucra tanto lo que es su tipo como ciertas restricciones sobre los actos ilocucionarios: pone en conexión los contextos con los actos ilocucionarios que poseen (algo similar a) ciertos contenidos proposicionales. Un contexto incluye la identidad del hablante, la del oyente, el momento en que tiene lugar la proferencia, así como otros aspectos de las intenciones del hablante.

En ética ha progresado la distinción entre el *significado expresivo* o *emotivo* de una palabra o enunciado y su *significado cognitivo*. El significado emotivo de una proferencia o un término es la actitud que expresa, el sentido peyorativo, por ejemplo, de «estafador». Un emotivista en ética, por ejemplo, C. L. Stevenson (1989-1979), sostiene que el significado literal de «esto es bueno» es idéntico con su significado emotivo, esto es, con la actitud que expresa. Para la teoría desarrollada por R. M. Hare, el significado literal de «debe» es su *significado prescriptivo,* la fuerza imperativa que concede a ciertas oraciones que lo contienen. Estas teorías «anticognitivistas» pueden admitir que un término como «bueno» posee también un *significado descriptivo* no literal que implica propiedades no valorativas de un objeto. Por contra, los cognitivistas consideran que el significado literal de un término ético es su *significado cognitivo:* «bueno» representa así una propiedad objetiva y al afirmar que «Esto es bueno» lo que se expresa literalmente no es una actitud, sino un juicio que puede ser verdadero o falso.

El «significado cognitivo» sirve casi tan bien como cualquier otro término para capturar lo que ha sido central en la teoría del significado que hay más allá de la ética, el elemento «fáctico» del significado que permanece cuando se hace abstracción de los aspectos emotivos e ilocucionarios. ¿Consiste esto en aquello que comparten «Habrá un eclipse mañana» y «Mañana habrá un eclipse»? Este elemento común es lo que se suele identificar con una proposición (o tipo), pero esto se halla cargado de teoría. Aunque el significado cognitivo ha sido la preocupación de la teoría del significado durante el siglo XX, es un término difícil de definir con precisión de forma independiente de la teoría. Supóngase que se dice que el significado cognitivo de un enunciado es «ese aspecto de su significado que es susceptible de ser verdadero o falso»: existen teorías no veritativas del significado (véase más adelante) para las cuales esa definición no capturaría los rasgos esenciales. Supóngase que se afirma que consiste en «aquello que puede ser asertado»: un emotivista podría admitir entonces que es posible afirmar que una cosa es buena. En cualquier caso, son muchos los filósofos que han considerado que tienen un conocimiento suficiente del significado cognitivo (bajo ese u otro nombre) al punto de teorizar sobre aquello en que consiste, estudios que constituyen el núcleo de lo que sigue a continuación.

Las teorías más antiguas del significado dentro de la filosofía moderna son la *teoría de la idea* y la *teoría de la imagen* del significado, según las cuales el significado de las palabras en el lenguaje público procede de las ideas o imágenes mentales que las palabras expresan. En cuanto a aquello que constituye la capacidad representacional de las ideas, Descartes considera que se trata de una propiedad básica de la mente, e inexplicable por tanto, mientras Locke ve en ello una relación de semejanza (en algún sentido) entre las ideas y las cosas. La filosofía analítica contemporánea habla más de actitudes proposicionales –pensamientos, creencias,

intenciones– que de ideas o imágenes; y habla también de los *contenidos* de tales actitudes: si María cree que hay leones en África, esa creencia tendrá por contenido la existencia de leones en África. Prácticamente todos los filósofos coinciden en reconocer que las actitudes proposicionales tienen alguna conexión crucial con el significado.

Un elemento fundamental en toda teoría del significado es el lugar donde sitúa la base del significado, en el pensamiento, en el discurso individual, o en las prácticas sociales. 1) El significado puede considerarse como algo que procede por entero del contenido de los pensamientos o las actitudes proposicionales, de tal modo que el contenido mental mismo puede constituirse de forma independiente del significado lingüístico público («constituirse independientemente de» no significa «no informado por»). 2) Se puede considerar que los contenidos de las creencias, así como las propias intenciones comunicativas derivan en parte del significado del discurso explícito, o incluso de las prácticas sociales. De este modo el significado estaría conjuntamente constituido tanto por hechos psicológicos individuales como por hechos lingüísticos sociales.

Las teorías del primer tipo incluyen aquellas que siguen las líneas de Grice, según el cual el significado de los enunciados se determina por prácticas o convenciones implícitas que controlan *lo que los hablantes expresan* cuando usan las palabras y construcciones pertinentes. El significado de un hablante se explica en términos de ciertas actitudes proposicionales, a saber, la intención del hablante de provocar ciertos efectos en el oyente. Decir que llueve consiste en proferir o hacer algo (no necesariamente lingüístico) con la intención de que el oyente crea que está lloviendo. Las teorías del significado del hablante se deben a Grice y a Schiffer. David Lewis ha sugerido que el significado lingüístico está formado por convenciones implícitas que sistemáticamente asocian los enunciados con las creencias del hablante más que con sus intenciones comunicativas. Los contenidos del pensamiento podrían ser considerados constitutivos del significado lingüístico independientemente de la comunicación. Russell, así como Wittgenstein en sus primeros escritos, habla acerca del significado considerando que la cuestión central es el contenido proposicional de la creencia o pensamiento que un enunciado (o algo similar) expresa. Ambos consideraron que este aspecto dependía de una base individual, sin proceder por tanto de las intenciones comunicativas o de las prácticas sociales. Noam Chomsky, por su parte, afirma que lo propio del lenguaje es ser «la libre expresión del pensamiento». Estos puntos de vista sugieren que el «significado lingüístico» puede hacer referencia a dos propiedades, una que involucra las intenciones y prácticas comunicativas y otra que se encuentra más íntimamente relacionada con el pensamiento.

Por contra, el contenido de las actitudes proposicionales y el significado del discurso explícito podrían ser considerados como hechos coordinados, ninguno de los cuales se puede dar independientemente: para interpretar a los otros hablantes se debe asignar tanto un contenido a sus intenciones/creencias como un significado a sus proferencias. Esta opción aparece explícitamente en la teoría de las condiciones de verdad de Donald Davidson (véase más abajo); tal vez también está presente en la noción poswittgensteiniana del significado en términos de condiciones de asertabilidad –por ejemplo, en los escritos de Michael Dummett.

En desarrollos aun posteriores, el significado lingüístico es tratado como algo esencialmente social. Wittgenstein es interpretado por Saul Kripke como un pensador que sostiene en sus últimos escritos que las reglas sociales son esenciales para el significado, a partir de la suposición de que bastan para explicar el aspecto *normativo* del significado, esto es, que explican que el significado de una cierta expresión sea capaz de establecer ciertos usos correctos y otros incorrectos. Otro modo de hacer que el significado sea algo esencialmente social es el que aparece en la «división lingüística del trabajo» de Hilary Putnam: el significado de algunos términos, por ejemplo, en botánica o carpintería, son fijados para todos los hablantes por especialistas. Éste puede hacerse extensivo a términos sin un uso técnico, como «rojo»: el uso que una persona hace de él puede estar socialmente sometido en el sentido de que la regla que determina lo que significa «rojo» cuando éste lo pronuncia está determinada no por su uso individual, sino por el uso que de este término hace algún grupo social al que el hablante se somete desde un punto de vista semántico. Esto mismo ha sido sostenido por Tyler Burge para obtener la consecuencia de que los contenidos de los pensamientos son en parte un problema social.

Supóngase que hay un lenguaje *L* que no contiene términos indéxicos, como, por ejemplo, «ahora», «yo» u otros pronombres demostrativos, y que contiene sólo nombres propios, nombres comunes, adjetivos, verbos, adverbios y palabras con una función lógica (ningún lenguaje natural es como éste, pero la suposición simplifica lo que sigue). Las teorías del significado difieren considerablemente en el modo en que especifican el significado de un enunciado *S* de *L*. A continuación se presentan las principales opciones. 1) Especificando las *condiciones de verdad de S: S* es verdadero si y sólo si algunos cisnes son negros. 2) Especificando la *proposición* que *S* expresa: *S* significa (la proposición) que algunos cisnes son negros. 3) Especificando las *condiciones de asertabilidad*: *S* es asertable si y sólo si

tienen lugar visiones de cisnes negros o si hay noticia de cisnes negros, etc. 4) Traduciendo *S* un enunciado de nuestro lenguaje que tenga el mismo *uso* que *S* o el mismo *rol conceptual*.

Ciertas teorías, especialmente aquellas que especifican el significado en términos de 1) y 2), consideran la *composicionalidad del significado* como algo básico. Lo siguiente se considera como un hecho fundamental: el significado de un enunciado es una función del significado de las palabras y construcciones que lo componen y como resultado de todo ello es posible proferir y entender nuevos enunciados –viejas palabras y construcciones, nuevos enunciados–. La teoría de Frege del *Bedeutung* o referencia, y especialmente el uso que éste hace de las nociones de función y objeto, tratan, precisamente, de la composicionalidad. En el *Tractatus,* Wittgenstein explica la composicionalidad en su *teoría pictórica* del significado y en su teoría de las funciones veritativas. Según Wittgenstein, un enunciado o proposición es un cuadro o representación de un (posible) estado de cosas; los términos corresponden a elementos no lingüísticos, y las composiciones de términos que aparecen en un enunciado tienen la misma forma que las composiciones de aquellos elementos de un estado de cosas que representan.

La principal *teoría de las condiciones de verdad* del significado es la que ha sido propuesta por Donald Davidson y se apoya en la obra de Alfred Tarski. Tarski mostró que, para ciertos lenguajes formalizados, es posible construir un conjunto finito de reglas que implica, para cada enunciado *S* de los muchos de dicho lenguaje, algo de la forma «*S* es verdadero si y sólo si...». Estas reglas finitamente determinables que, tomadas conjuntamente suelen ser calificadas como una *teoría de la verdad* del lenguaje, podrían entrañar que « "(*x*) (*Rx* 6 *Bx*)" es verdadero syss todo cuervo es negro». Esto se puede hacer disponiendo de interpretaciones independientes de «R», «*B*» «6» y «(*x*)». Las condiciones de verdad están composicionalmente determinadas de forma similar para cualesquiera enunciados, cualquiera que sea su complejidad.

Davidson sugiere que el procedimiento de Tarski es aplicable a los lenguajes naturales y que explica, además, aquello en que consiste el significado, tomado siempre en el siguiente sentido. La interpretación supone un *principio de caridad*: interpretar lo que una persona *N* afirma supone conceder el mejor de los sentidos a aquello que *N* dice, lo cual implica, a su vez, asignar un significado de modo que se haga máxima la verdad global de las proferencias de *N*. Es posible considerar que una interpretación sistemática del lenguaje de *N* resultará ser una teoría de la verdad al estilo de Tarski que maximizará la verdad de las proferencias de *N*. Si una teoría de la verdad como esa supone que un enunciado *S* es verdadero en el lenguaje de *N* syss algunos cisnes son negros, entonces es eso lo que nos da el significado de *S* en el lenguaje de *N*.

Una *teoría proposicional* del significado acomodaría la composicionalidad del siguiente modo: un conjunto finito de reglas, que gobiernan los términos y construcciones de *L*, asignan una proposición (dejando a un lado la ambigüedad) a cada enunciado *S* de *L* en virtud de los términos y las construcciones de *S*. Si *L* contiene indéxicos, entonces dichas reglas asignan a cada enunciado no una proposición plenamente específica sino un «tipo» en el sentido anterior. Las proposiciones pueden ser concebidas de dos formas distintas: *a)* como conjuntos de posibles circunstancias o «mundos» –de este modo a «Héspero está caliente» se le asigna en castellano el conjunto de mundos posibles en el cual Héspero está caliente–; y *b)* como una serie de combinaciones estructuradas de elementos –y por tanto a «Héspero está caliente» se le asigna un cierto par ordenado de elementos < M1, M2 >–. Hay dos teorías acerca de M1 y M2. Éstos pueden ser considerados como los *sentidos* de «Héspero» y de «(es) rojo», siendo entonces el par ordenado una proposición «fregeana». También pueden ser las *referencias* de estos mismos términos siendo el par entonces una proposición «russelliana». Esta diferencia refleja una disputa fundamental en la filosofía del lenguaje del siglo XX.

La *connotación* o *sentido* de un término es su «modo de presentación», la forma en que presenta su *denotación* o referencia. Los términos con la misma referencia o denotación pueden presentar sus referencias de diferentes modos y así diferir en su sentido o connotación. Esta idea resulta poco problemática para términos complejos como «la capital de Italia» y la «ciudad del Tíber», que se refieren ambas a Roma sirviéndose de distintas connotaciones. La controversia se suscita cuando esto mismo se aplica a términos simples tales como nombres propios o nombres comunes. Frege distingue entre sentido y referencia para todas las expresiones; así los nombres propios «Fósforo» y «Héspero» expresan sentidos descriptivos acerca del modo en que los entendemos –[ese objeto celeste brillante observable hacia el este justo antes del amanecer...], [ese objeto celeste brillante observable por el oeste justo después de anochecer...]– y ambos se refieren a Venus en virtud de esos sentidos. Russell considera que los nombres propios ordinarios, tales como «Rómulo», son abreviaturas de descripciones definidas, y en este sentido sus puntos de vista se asemejan a los de Frege. Pero Russell también opina que, para los términos simples (no ciertamente «Rómulo») en que cabe analizar los enunciados, sentido y referencia no son distintos y los significados son así proposiciones

«russellianas» (los puntos de vista de Russell acerca de sus constituyentes difieren, no obstante, de los puntos de vista actuales).

Saul Kripke rechazó la doctrina «Frege-Russell» acerca de los nombres propios ordinarios, argumentando que la referencia de un nombre propio se determina no mediante una condición descriptiva, sino a través de una cadena causal que conecta el nombre con su referencia –en el caso de «Héspero» puede tratarse, tal vez, de una relación parcialmente perceptual, mientras que en el caso de «Aristóteles» se trata de una relación histórico-causal–. Un nombre propio es más bien un *designador rígido:* cualquier enunciado de la forma «Aristóteles es...» expresa una proposición que es verdadera en un mundo posible dado (o conjunto de circunstancias) si y sólo si Aristóteles (el real) satisface, en ese mundo, la condición «...». La doctrina de «Frege-Russell», por el contrario, incorpora en la proposición no el referente real, sino una condición descriptiva connotada por «Aristóteles» (el autor de la *Metafísica,* o similar), de tal modo que la referencia del nombre difiere en distintos mundos incluso cuando la connotación descriptiva es constante (es posible que la *Metafísica* hubiera sido escrita por otra persona).

Algunos filósofos actuales han adoptado la teoría de designadores rígidos para justificar la tesis según la cual los significados constituyen porposiciones russellianas (o tipos que envían contextos sobre tales proposiciones): en el tratamiento anterior de la proposición/significado < M1, M2 >, M1 es simplemente el propio referente –el planeta Venus–. Esto podría ser considerado como una *teoría referencial del significado,* que identifica el significado con la referencia. Es preciso indicar, sin embargo, que la teoría de designadores rígidos no implica directamente aceptar una teoría referencial del significado.

¿Qué sucede con el significado de los predicados? ¿Qué tipo de entidad es el componente M2 mencionado anteriormente? Hilary Putnam y Kripke también sostienen un punto de vista antidescriptivo en lo relativo a *términos de género natural,* es decir, a predicados como «(es) de oro», «(es un) tigre», «(está) caliente». Éstos no son equivalentes a descripciones –«oro» no significa «metal que es amarillo, maleable, etc.»–, sino que son designadores rígidos de los géneros naturales subyacentes cuya identidad es descubierta por la ciencia. En una teoría referencial de los significados tomados éstos como proposiciones russellianas, el significado de «oro» es entonces un género natural (pero en esto surge una complicación: la propiedad o tipo que representa un término como «viuda» parece un buen candidato para el sentido o connotación de «viuda», esto es, para aquello que se entiende por tal. La distinción entre proposiciones russellianas y fregeanas no es tan firme en cada aspecto como parece).

Para la teoría estándar del sentido de los significados, entendidos éstos como proposiciones fregeanas, M1 y M2 son sentidos puramente descriptivos. Sin embargo, hay una cierta teoría de corte «neofregeano», sugerida, que no defendida, por Gareth Evans, en la que M1 y M2 pasarían por ser *sentidos dependientes de los objetos*. Así, por ejemplo, «Héspero» y «Fósforo» designarían rígidamente el mismo objeto, pero tendrían distintos sentidos que no podrían ser especificados sin mención a ese objeto. Obsérvese que si los nombres propios de términos de género natural tienen significados de alguno de esos tipos, entonces sus significados cambian de un hablante a otro.

Un tratamiento proposicional del significado (o del tratamiento correspondiente del «tipo») puede ser parte de una teoría más amplia del mismo; por ejemplo: *a)* una teoría del significado del tipo de la Grice en la que se incluyen convenciones implícitas; *b)* una teoría del significado que procede de una íntima conexión entre el lenguaje y el pensamiento; *c)* una teoría que invoca un principio de caridad, o similar, para interpretar el discurso de un individuo; *d)* una teoría social en la cual el significado no puede proceder por entero de los contenidos independientemente constituidos de los pensamientos o los usos de los individuos.

Una de las discusiones centrales en las distintas teorías del significado del siglo XX es aquella que identifica el significado con otros factores distintos a las proposiciones (en los siguientes sentidos) y a las condiciones de verdad. El significado de un enunciado es aquello que uno entiende por tal; y entender un enunciado es saber cómo usarlo –saber cómo verificarlo y cuándo asertarlo, o ser capaz de pensar con su concurso y emplearlo en inferencias y en el razonamientro práctico–. En cualquier caso, éste es un punto en el que hay teorías enfrentadas.

En la década de 1930, los proponentes del positivismo lógico sostuvieron una *teoría verificacionista del significado* gracias a la cual el significado de un enunciado o una declaración consiste en las condiciones bajo las cuales pueden ser verificados o considerados como aceptables. Esta posición fue alentada por el empirismo de los filósofos positivistas y por una concepción de la verdad que hacía de ésta una noción con una orientación metafísica o no empírica. Una derivación del verificacionismo es la tesis, influida por el último Wittgenstein, según la cual el significado consiste precisamente en sus *condiciones de asertabilidad,* esto es, las circunstancias bajo las cuales se está justificado a afirmar un enunciado. Si la justificación y la verdad divergen, tal y como parece ser el caso, entonces las condiciones de asertabilidad de un enunciado pueden ser distintas de (lo que los no verificacionistas entienden por tal) sus condiciones de verdad. Michael Dummett ha defen-

dido que las condiciones de asertabilidad constituyen la base del significado y que la semántica veritativo-funcional resposa en un error (y de ahí también la semántica proposicional en el sentido de *a)*. Un problema con las teorías de la asertabilidad es que, como se suele admitir, las teorías *composicionales* de las condiciones de asertabilidad de los enunciados no son nada fáciles de construir.

Una *teoría del significado de la función conceptual* (denominada también semántica de la función conceptual) suele partir del supuesto de que pensamos con una especie de lenguaje mental (una idea líderada por Jerry Fodor), un sistema de estados internos estructurados como un lenguaje y que pueden estar o no directamente relacionados con el lenguaje natural del hablante. La función conceptual de un término constituye un problema conectado con el modo en que las ideas que contienen ese término está disposicionalmente conectados a otras ideas, a datos sensibles y a la conducta. Hartry Field ha indicado que nuestras intuiciones fregeanas acerca de términos como «Héspero» y «Fósforo» se explican por el hecho de poseer distintas funciones conceptuales, sin hacer referencia a los sentidos fregeanos o similares, sosteniendo también la compatibilidad de esta idea con el hecho de que tales términos designen rígidamente el mismo objeto. Esta combinación se puede articular de dos formas. Gilbert Harman propone que el significado sea considerado como una función conceptual en sentido «amplio», de tal modo que la función conceptual incorpore no sólo lo que son factores inferenciales, etc., sino también relaciones de referencia externas al estilo de Kripke-Putnam. Pero existen también teorías del significado que consideran dos factores, como la propuesta por Field, entre otras, y en las que se reconocen dos estratos para el significado, uno que corresponde al modo en que una persona entiende el término –su función conceptual en sentido estricto– y otro en el que se ven involucradas las referencias, las proposiciones russellianas y las condiciones de verdad.

Tal y como se indica en la teoría del lenguaje mental, algunos problemas relativos al significado han sido tratados bajo la dirección de teorías del *contenido* de las ideas o de las actitudes proposicionales. Se suele hacer una distinción entre el *contenido estricto* y el *contenido amplio* de una idea o pensamiento. Si la explicación psicológica invoca tan sólo «aquello que está en la mente», y si sucede además que los contenidos mentales son esenciales para la explicación psicológica, entonces es preciso reconocer la existencia de un contenido estricto. Las distintas teorías han recurrido a la «sintaxis» o a las funciones conceptuales o a los «tipos» de los enunciados internos, así como a imágenes y estereotipos. El contenido amplio de un pensamiento o idea puede ser considerado (tal y como viene motivado por los argumentos de Kripke-Putnam) como una proposición russeliana. Las relaciones de referencia naturalistas que determinan los elementos de tales proposiciones son el foco de las teorías causales, «informacionales» y «teleológicas» de Fodor, Fred Drestske y Ruth Millikan.

Las teorías de la asertabilidad y de la función conceptual se han denominado *teorías del uso del significado* en un sentido muy general debido a que establecen una especie de contraste con las teorías de las condiciones de verdad. Para una teoría del uso en este sentido amplio, la comprensión del significado consiste en *saber cómo* emplear un término o un enunciado o en estar en disposición de utilizar un término o enunciado como respuesta a determinados factores externos o conceptuales. Pero la «teoría del uso» también hace referencia a la doctrina del segundo Wittgenstein, para quien las teorías del significado que hacen abstracción de la gran cantidad de usos interpersonales del lenguaje pueden ser consideradas como un error de tipo filosófico. Los significados de los enunciados y términos constituyen un problema relativo a los *juegos de lenguaje* en los que desempeñan determinadas funciones; éstos son demasiado diversos como para mostrar una estructura común que pueda ser capturada en la teoría del significado de un filósofo.

Las teorías de la función conceptual muestran cierta tendencia al *holismo del significado,* es decir, a aquella tesis según la cual el significado de un término no puede abstraerse de la totalidad de sus conexiones conceptuales. Para una doctrina holista cualquier creencia o conexión inferencial que afecta a un término es tan buena candidata para determinar su significado como cualquier otra. Esto podría llegarse a evitar apelando a la distinción analítico-sintético, distinción según la cual algunas de las conexiones conceptuales de un término son constitutivas de su significado, mientras que otras sólo resultan accidentales («Los solteros no están casados» frente a «Los solteros tienen ventajas fiscales»). Sin embargo, hay muchos filósofos que siguen a Quine en su escepticismo ante esta distinción. Las consecuencias del holismo son drásticas, ya que conduce estrictamente a pensar que las mismas palabras empleadas por diferentes personas no pueden significar lo mismo. En filosofía de la ciencia, el holismo ante el significado ha sido considerado como una tesis que implica la inconmensurabilidad de las teorías, doctrina según la cual una teoría científica que reemplaza a una teoría anterior no puede entrar en contradicción con ella y por tanto no puede corregirla o mejorarla –ya que los términos aparentemente comunes a ambas teorías pueden ser en realidad distintos–. Los remedios a esta situación podrían incluir, de nuevo, el mantener algún tipo de distinción analítico-sintético para

términos científicos o sostener que las teorías de la función conceptual, y de aquí el propio holismo, tal como propone Field, se dan sólo de forma interna a la persona, mientras que las comparaciones de significado entre distintas personas y teorías pueden seguirse considerando referenciales y analizables en términos de condiciones de la verdad. En cualquier caso, incluso esta posición conduce a difíciles problemas acerca de la interpretación de las teorías científicas. Una posición radical, asociada con Quine, identifica el significado de una teoría como un todo con su *significado empírico,* esto es, con el conjunto de situaciones perceptuales o sensoriales reales o posibles que podrían verificar la teoría como un todo. Esta posición puede ser considerada como heredera de la teoría verificacionista, con las teorías en lugar de los enunciados o declaraciones. La articulación del significado internamente a una teoría sería entonces espuria, como también lo serían prácticamente todas las intuiciones acerca del significado. Aquí ajusta bastante bien el escepticismo de Quine acerca del significado tal y como aparece en su tesis sobre la *indeterminación de la traducción,* según la cual ningún hecho objetivo permite distinguir entre una traducción favorita de otro lenguaje al nuestro y otras traducciones aparentemente incorrectas. Muchas teorías constructivas del significado pueden ser consideradas como respuestas a este y a otros modos de escepticismo acerca del *status* objetivo de los hechos semánticos.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, HOLISMO SEMÁNTICO, SEMÁNTICA FORMAL, SIGNIFICANTE, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA, VERIFICACIONISMO.**

BL

SIGNIFICADO, DESCRIPTIVO, véase **EMOTIVISMO, SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO, TEORÍA CONCEPTUAL DEL, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO, TEORÍA DEL USO DEL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO, TEORÍA DISPOSICIONAL DEL, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO, TEORÍA IDEACIONAL DEL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

SIGNIFICADO, TEORÍA REPRESENTACIONAL DEL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

SIGNIFICADO, TEORÍA VERIFICACIONISTA DEL, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, VERIFICACIONISMO.**

SIGNIFICADO, TEORÍA VERITATIVO-FUNCIONAL DEL, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO COGNITIVO, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO DEL HABLANTE, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO EMOTIVO, véase **EMOTIVISMO, SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO NATURAL, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICADO PRESCRIPTIVO, véase **SIGNIFICADO.**

SIGNIFICANTE, sonido vocal o símbolo escrito. El concepto debe su formulación moderna al lingüista suizo Saussure. En vez de usar la vieja concepción de signo y referente, Saussure dividió el signo mismo en dos partes interrelacionadas, el significante y el significado. El significado es el concepto y el significante es un sonido o una inscripción. La relación entre ambos, según Saussure, es completamente arbitraria, porque los significantes tienden a variar en los diferentes lenguajes. Podemos usar o escribir «*vache*», «vaca» o «*cow*» dependiendo de cuál sea nuestra lengua materna y en todos esos casos tratar con el mismo significado (es decir, concepto).

Véase también SAUSSURE, SEMIOSIS.

MRo

SIGNO, véase **TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

SIGNO CONVENCIONAL, véase **TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

SIGNO DE ASERCIÓN, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

SIGNO NATURAL, véase **TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

SIGNOS, TEORÍA DE LOS, véase **TEORÍA DE LOS SIGNOS.**

SILHAK, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

SILOGISMO, en palabras de Aristóteles, «discurso en el que, habiéndose enunciado algo, se sigue necesariamente otra cosa» (*Primeros analíticos,* 24b 18). Se distinguían normalmente tres tipos de silogismos: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Los trataremos en ese orden.

El silogismo categórico. Es un argumento que consta de tres proposiciones categóricas, dos que sirven como premisas y una que sirve como conclusión. Por ejemplo, «Algunos estudiantes son felices; todos los estudiantes son graduados; por tanto algunos graduados son felices». Si un silogismo es válido, las premisas deben estar relacionadas

con la conclusión, de manera que sea imposible que las dos premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Hay cuatro tipos de proposiciones categóricas: universales afirmativas o proposiciones *A* –«Todo *S* es *P*» o «*SaP*»–; universales negativas o proposiciones *E* –«Ningún *S* es *P*» o «*Sep*»–; particulares afirmativas o proposiciones *I* –«Algún *S* es *P*» o «*SiP*»–; y particulares negativas o proposiciones *O* –«Algunos *S* no son *P*» o «*SoP*»–. Los componentes básicos que median en el silogismo categórico son términos que sirven como sujeto o predicado de las premisas y la conclusión. *Tiene que haber tres y sólo tres términos en un silogismo categórico,* el término mayor, el término menor y el término medio. La transgresión de esta regla estructural básica se denomina falacia de los cuatro términos *(quaternio terminorum);* por ejemplo, «Lo que es diestro es útil; sólo una de mis manos es diestra; por tanto sólo una de mis manos es útil». Aquí «derecho» no tiene el mismo significado en las dos ocurrencias, tiene, así, más de tres términos y sin que haya por tanto un silogismo genuino.

Los términos silogísticos se identifican y definen por su posición en el silogismo. El predicado de la conclusión es el *término mayor,* el sujeto de la conclusión es el *término menor,* y el término que aparece una vez en cada premisa pero no en la conclusión es el *término medio.* Como puede usarse en distintos tipos de proposiciones categóricas, un término es distribuido (si está por todos y cada uno de los miembros de su extensión) o no distribuido. Hay una regla sencilla para la distribución: *las proposiciones universales (SaP y SeP) distribuyen sus términos sujeto; las proposiciones negativas (SeP y SoP) distribuyen sus términos predicado.* Ningún término se distribuye en una proposición *I*.

Se han ofrecido varios conjuntos de reglas que rigen la validez de los silogismos categóricos. El siguiente es un conjunto «tradicional» sacado de la popular *Lógica de Port-Royal* (1662).

R1: *el término medio tiene que distribuir por lo menos una vez.* Violación: «Todos los gatos son animales; algunos animales no comen hígado; por tanto, algunos gatos no comen hígado». El término medio «animales» no es distribuido ni en la primera premisa o premisa menor, al ser el predicado de una proposición afirmativa, ni en la segunda premisa o premisa mayor, al ser el sujeto de una proposición particular; por tanto, se incurre en la *falacia del medio no distribuido.*

R2: *un término no puede distribuir en la conclusión si no distribuye en las premisas.* Violación: «Todos los perros son carnívoros; ninguna planta es un perro; por tanto, ninguna planta es carnívora». Aquí el término mayor, «carnívoro» distribuye en la conclusión, al ser el predicado de una proposición negativa, pero no en la premisa, en la que es el predicado de una proposición afirmativa; por tanto, se incurre en la *falacia del término mayor ilícito.* Otra transgresión de R2: «Todos los estudiantes son personas felices; ningún criminal es estudiante; por tanto, ninguna persona feliz es un criminal». Aquí, el menor, «persona feliz», distribuye en la conclusión pero no en la premisa menor; se comete, por tanto, la *falacia del término menor ilícito.*

R3: *no puede extraerse ninguna conclusión de dos premisas negativas.* Violación: «Ningún perro es gato; a algunos perros no les gusta el hígado; por tanto, a algunos gatos no les gusta el hígado». Aquí se satisface R1, puesto que el término medio «perro» distribuye en la premisa menor; también se satisface R2, puesto que tanto el término menor «gato» como el término mayor «cosa a la que le gusta el hígado» distribuyen en las premisas y así no hay transgresión de la distribución de los términos. Sólo en virtud de R3 podemos proclamar la invalidez de este silogismo.

R4: *no puede extraerse una conclusión negativa cuando las dos premisas son afirmativas.* Violación: «Todas las personas educadas se preocupan por la educación de sus hijos; todos los que se preocupan de la educación de sus hijos son pobres; por tanto, hay pobres que no son personas educadas». Sólo la regla de cualidad R4 permite proclamar la invalidez de este silogismo.

R5: *la conclusión tiene que seguir a la premisa más débil; es decir, si una de las premisas es negativa, la conclusión tiene que ser negativa, y si una de ellas es particular, la conclusión tiene que ser particular.*

R6: *de dos premisas particulares nada se sigue.* Permítasenos ofrecer una demostración indirecta de esta regla. Si las dos premisas particulares son afirmativas, ningún término distribuye y por ello es inevitable la falacia del medio no distribuido. Para evitarla, tenemos que hacer que una de las premisas sea negativa, con el resultado de que el término medio es un predicado distribuido. Pero, por R5, la conclusión tiene que ser entonces negativa, y así el término mayor distribuirá en la conclusión. Para evitar transgredir R2, hemos de distribuir ese término en la premisa mayor. No puede ser en la posición de término sujeto, puesto que sólo las proposiciones universales distribuyen su término sujeto y por hipótesis las dos premisas son particulares. Pero no podemos usar la misma premisa negativa que usamos para distribuir el término medio; hemos de hacer que la otra premisa particular sea negativa. Pero entonces violamos R3. Por consiguiente, cualquier intento de hacer que un silogismo con dos premisas particulares sea válido violará una o más reglas básicas del silogismo. (Este conjunto de reglas asume que las proposiciones *A* y *E* tienen importe existencial y por tanto que ninguna proposición *I* u *O* puede

derivarse legítimamente de un conjunto de premisas exclusivamente universales).

Los silogismos categóricos se clasifican según la figura y el modo. La *figura* de un silogismo categórico es el esquema determinado por la posible posición del término medio en relación a los términos mayor y menor. En la «lógica moderna» se reconocen las cuatro figuras silogísticas. Usando «*M*» para el término medio, «*P*» para el término mayor y «*S*» para el menor, pueden representarse como sigue:

Fig. 1	Fig. 2	Fig. 3	Fig. 4
M es *P*	*P* es *M*	*M* es *P*	*P* es *M*
S es *M*	*S* es *M*	*M* es *S*	*M* es *S*
∴ *S* es *P*	∴ *S* es *P*	∴ *S* es *P*	∴ *S* es *P*

Aristóteles sólo reconocía tres figuras silogísticas. Al parecer sólo tenía en cuenta las dos premisas y la extensión de los tres términos que ocurren en ellas, preguntándose entonces qué conclusión podía derivarse de ellas, si es que había alguna. Sucede que ese procedimiento sólo permite tres figuras: una en la que el término *M* es el sujeto de una y el predicado de la otra premisa; otra, en la que el término *M* es el predicado de las dos premisas, y una tercera en la que el término *M* es el sujeto de las dos premisas. Los medievales le siguieron, aunque todos consideraron que la llamada primera invertida (es decir, modos de la primera figura con una conversión simple o *per accidens* de la conclusión) también era legítima. Algunos medievales (como, por ejemplo, Albalag) y la mayoría de los modernos desde Leibniz reconocían una cuarta figura distinta, al considerar los términos silogísticos a partir no de su extensión sino de su posición en la conclusión, definiendo el término *S* de la conclusión como término menor y el término M como término mayor.

El *modo* de un silogismo categórico se refiere a la configuración de los tipos de proposiciones categóricas determinada a partir de la cualidad y cantidad de las proposiciones que sirven como premisas y conclusión del silogismo; por ejemplo, «Ningún animal es una planta; todos los gatos son animales; por tanto, ningún gato es una planta», «(*MeP, SaM* / ∴*Sep*)», es un silogismo en modo *EAE* de la primera figura. «Todos los metales son conductores de electricidad; ninguna piedra es conductora de electricidad; por tanto las piedras no son metales», «(*PaM, SeM* / ∴*Sep*)» pertenece al modo AEE de la segunda figura. En las cuatro figuras silogísticas hay 256 modos posibles, pero sólo 24 son válidos (19 en la lógica moderna, debido al tratamiento no existencial de las proposiciones *A* y *E*). Como recurso nemotécnico y para facilitar la referencia, se asignaron nombres a los modos válidos, en los que cada vocal representa el tipo de la proposición categórica. El más famoso es «Barbara», que representa la forma de la primera figura «Todo *M* es *P*; todo *S* es *M*: por tanto todo *S* es *P*».

El silogismo hipotético. El silogismo hipotético puro es un argumento en el que tanto las premisas como la conclusión son hipotéticas; es decir, proposiciones condicionales, como en «Si luce el sol, hace bueno; si hace bueno, las plantas crecen; por tanto, si luce el sol las plantas crecen». Simbólicamente, esta forma argumental puede representarse por medio de «$A \supset B$, $B \supset C$ / ∴ $A \supset C$». No fue reconocido como tal por Aristóteles, pero su discípulo Teofrasto lo anticipó, aunque el ejemplo que pone no deja claro –«Si hombre es, animal es; si animal es, substancia es; por tanto, si hombre es, substancia es»– si se consideraba un principio de la lógica de términos o de la lógica proposicional. Fueron los filósofos megárico-estoicos y Boecio quienes reconocieron plenamente las proposiciones y silogismos hipotéticos como principios de la teoría más general de la deducción.

Los silogismos hipotéticos mixtos son argumentos que constan de una premisa hipotética y otra categórica, de las que se infiere una proposición categórica; por ejemplo, «Si luce el sol, las plantas crecen; el sol luce; por tanto, las plantas crecen». Su representación simbólica es «$P \supset Q$, P / ∴ Q». Esta forma argumental fue explícitamente formulada en la Antigüedad por los estoicos como uno de los «indemostrables» y se conoce hoy como *modus ponens*. Otra forma básica de silogismo hipotético mixto es «$P \supset Q$, $\neg Q$ / ∴ $\neg P$», conocida como *modus tollens*.

El silogismo disyuntivo. Es un argumento en el que la premisa principal es una disyunción, y la otra la negación de una de las alternativas, concluyéndose la alternativa restante; por ejemplo, «Llueve o iré a pasear; no llueve; luego, me iré a pasear». No siempre está claro si el «o» de la premisa disyuntiva es incluyente o excluyente. La lógica simbólica evita esa ambigüedad usando dos símbolos diferentes, distinguiendo así claramente entre la *disyunción incluyente o débil*, «$P \vee Q$», que es verdadera si las dos alternativas no son falsas, y la *disyunción excluyente o fuerte*, «$P \veebar Q$», que es verdadera si una y sólo una alternativa es verdadera y una y sólo una alternativa es falsa. La definición del silogismo disyuntivo presupone que la premisa principal es una disyunción incluyente o débil, por lo que son válidas dos formas: «$P \vee Q$; $\neg P$ / ∴Q» y «$P \vee Q$; $\neg Q$ / ∴P». Si la premisa disyuntiva es excluyente, tenemos cuatro formas argumentales válidas y hablaremos entonces de un silogismo disyuntivo excluyente. Éste se define como un argumento en el que a partir de una dis-

yunción excluyente y la negación de uno de sus disyuntos inferimos el disyunto restante –«$P \vee Q$; $\neg P$ / $\therefore Q$» y «$P \vee Q$; $\neg Q$ / $\therefore P$» *(modus tollendo ponens)*–, o, también, en el que a partir de una disyunción excluyente y uno de sus disyuntos inferimos la negación del otro –«$P \vee Q$; P / $\therefore \neg Q$» y «$P \vee Q$; Q / $\therefore \neg P$» *(modus ponendo tollens).*

IBO

SILOGISMO DEMOSTRATRIVO, véase **ARISTÓTELES.**

SILOGISMO HIPOTÉTICO MIXTO, véase **SILOGISMO.**

SILOGISMO PRÁCTICO, véase **RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

SÍMBOLO, véase **PEIRCE,** ***SINCATEGOREMATA.***

SÍMBOLO COMPLETO, véase ***SINCATEGOREMATA.***

SÍMBOLO IMPROPIO, véase ***SINCATEGOREMATA.***

SÍMBOLO INCOMPLETO, véase ***SINCATEGOREMATA.***

SÍMBOLO PRIMITIVO, véase **SISTEMA LÓGICO.**

SÍMBOLO PROPIO, véase ***SINCATEGOREMATA.***

SIMETRÍA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

SIMETRÍA, TESIS DE LA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

SIMÉTRICA, véase **RELACIÓN.**

SIMILARIDAD EXACTA, véase **IDENTIDAD.**

SIMMEL, GEORG (1858-1918), filósofo alemán, uno de los fundadores de la sociología como disciplina independiente. Nacido y educado en Berlín, fue un profesor popular en su Universidad. Pero la heterodoxia de sus intereses y el estilo poco profesional de su escritura probablemente impidieron que se le ofreciera un puesto estable de profesor hasta 1914, y entonces únicamente en la provinciana Universidad de Estrasburgo. Murió cuatro años después.

Sus escritos abarcan desde temas filosóficos convencionales –con libros de ética, filosofía de la historia, educación, religión y sobre filósofos como Kant, Schopenhauer y Nietzsche– hasta libros sobre Rembrandt, Goethe y la filosofía del dinero. Escribió numerosos ensayos sobre diversos artistas y poetas, sobre diferentes ciudades y sobre temas como el amor, la aventura, la vergüenza y ser un extranjero, además de sobre diversos temas específicamente sociológicos. Simmel fue considerado un *Kulturphilosoph* que meditaba sobre sus temas con un estilo perspicaz y lleno de digresiones antes que con un estilo académico y sistemático. Aunque en la última parte de su vida esbozó una *Lebensphilosophie* («filosofía de la vida») unificadora que considera todas las obras y estructuras de la cultura como productos de diferentes formas de la experiencia humana, el interés por Simmel se debe principalmente a la multiplicidad de sus intuiciones en temas específicos.

RHW

SIMPLICIDAD, véase **ATRIBUTOS DIVINOS, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, PROBLEMA DE LA CURVA DE APROXIMACIÓN.**

SIMPLICIO (siglo VI d.C.), filósofo neoplatónico griego, nacido en Cilicia, en la costa suroriental de la moderna Turquía. Las obras que han sobrevivido son extensos comentarios de *De Coelo*, la *Física* y las *Categorías* de Aristóteles y del *Encheiridion* de Epicteto. La atribución del comentario al *De anima* de Aristóteles a Simplicio ha sido discutida. Estudió con Ammonio en Alejandría y con Damascio, el último director conocido de la escuela platónica de Atenas. Justiniano cerró la escuela en el 529. Dos o tres años después un grupo de filósofos, en el que figuraban Damascio y Simplicio, visitó la corte del rey sasánida Cosroes I, aunque pronto volvió al Imperio bizantino, con la garantía de que se les permitiría conservar sus creencias. Suele admitirse que la mayoría, si no todas, de las obras que se conservan de Simplicio datan del periodo posterior a su estancia en la corte de Cosroes. Sin embargo, no hay consenso acerca de dónde pasó sus últimos años Simplicio (recientemente se han propuesto Atenas y Harran) o en si siguió enseñando filosofía; sus comentarios, a diferencia de la mayoría de lo que se conserva de ese periodo, son tratados eruditos más que exposiciones docentes.

Los comentarios de Aristóteles de Simplicio son las obras de este género más valiosas que han llegado hasta nosotros. Es una fuente para muchos de los fragmentos de los filósofos presocráticos y a menudo se refiere a material de comentarios y obras filosóficas hoy perdidas. Es un neoplatónico comprometido, convencido de que no hay ningún conflicto serio entre las filosofías de Aristóteles y Platón. La opinión de anteriores estudiosos de que su comentario del *Encheiridion* refleja un platonismo más moderado es hoy generalmente rechazada. La virulenta defensa de Simplicio de la eternidad del mundo replicando al ataque del cristiano Juan Filopón plasma la vitalidad intelectual del paganismo en un momento en el que el mundo mediterráneo había sido oficialmente cristiano durante tres siglos.

Véase también COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.

IM

SIMPLIFICACIÓN, REGLA DE, véase **ELIMINACIÓN DE LA CONJUNCIÓN.**

SIMULADOR UNIVERSAL, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

SIMULTANEIDAD, véase **RELATIVIDAD.**

SINCATEGOREMATA 1) en la gramática, palabras que por sí mismas no pueden ser sujetos o predicados de proposiciones categóricas. Lo opuesto es *categoremata,* palabras que pueden serlo. Por ejemplo, «y», «si», «todo», «porque», «en la medida» y «bajo» son términos sincategoremáticos, mientras que «perro», «delicado» y «canta» son categoremáticas. Este uso proviene del gramático latino del siglo V Prisciano. Al parecer era el modo originario de establecer la distinción y persistió junto con otros usos que se describen más adelante. 2) En la lógica medieval del siglo XII en adelante, la distinción se establecía semánticamente. Los categoremata son palabras que tienen un significado independiente (definido). Los sincategoremata no tienen ningún significado independiente (o, según algunos autores, no un significado definido), sino que cobran significado cuando se usan con categoremata en una proposición. Los ejemplos de antes valen también aquí. 3) La lógica medieval distingue no sólo palabras categoremáticas y sincategoremáticas, sino también usos categoremáticos y sincategoremáticos de una misma palabra. La más importante es la palabra «es», que puede usarse categoremáticamente para hacer una afirmación de existencia («Sócrates es» en el sentido de «Sócrates existe») o sincategoremáticamente como cópula («Sócrates es un filósofo»). También se trataban así otras palabras. Así, se decía que «todo» se usa sincategoremáticamente como una especie de cuantificador en «Toda la superficie es blanca» (de donde se sigue que cada una de las partes de esa superficie es blanca) y categoremáticamente en «Toda la superficie tiene un área de dos metros cuadrados» (de donde no se sigue que cada una de las partes de esa superficie tenga dos metros cuadrados). 4) En la lógica medieval, de nuevo, se consideraba a veces que los sincategoremata incluían a las palabras que pueden servir por sí mismas como sujeto o predicado de proposiciones categóricas, pero que pueden interferir con los patrones usuales de inferencia cuando lo hacen.

El ejemplo más notorio es la palabra «nada». Aunque nada es mejor que la bienaventuranza eterna y el té tibio es mejor que nada, no se sigue (por transitividad de «mejor que») que el té tibio sea mejor que la bienaventuranza eterna. Considérese ahora el verbo «empezar». Toda cosa roja es coloreada, pero no todo lo que empieza a enrojecer empieza a ser coloreado (podía ser antes de otro color). Estas palabras se clasificaron como sincategoremáticas porque un análisis (denominado *expositio)* de las proposiciones que las contienen revela *sincategoremata* implícitos en el sentido 1) o quizá 2). Así, un análisis de «la manzana empieza a enrojecer» incluiría la afirmación de que antes no era roja, y «no» es sincategoremático en los sentidos 1) y 2). 5) En la lógica moderna, el sentido 2) se amplía para incluir a todos los símbolos lógicos, y no sólo a palabras de los lenguajes naturales. De acuerdo con este uso, los categoremata se denominan también «símbolos propios» o «símbolos completos», y los sincategoremata «símbolos impropios» o «símbolos incompletos». En la terminología de la semántica formal moderna, el significado de los categoremata lo fijan los modelos del lenguaje, mientras que el significado de los sincategoremata se fija especificando las condiciones de verdad de las distintas fórmulas del lenguaje en términos de los modelos.

Véase también CUANTIFICACIÓN, SEMÁNTICA FORMAL, SILOGISMO.

PVS

SINCATEGOREMÁTICO, véase **FORMA LÓGICA, SINCATEGOREMATA.**

SINDÉRESIS, en la teología moral medieval, conciencia. San Jerónimo usó el término, que quedó consolidado con su inclusión en las *Sententias* de Pedro Lombardo. Pese a su origen, Tomás de Aquino distingue «sindéresis» de «conciencia», puesto que para él la sindéresis es la captación cuasi habitual de los principios más comunes del orden moral (es decir, la ley natural), mientras que la conciencia es la aplicación de ese conocimiento a circunstancias fugaces e irrepetibles.

«Conciencia» es ambiguo del mismo modo que «conocimiento»: el conocimiento puede ser el estado mental del conocedor o lo que éste conoce. Pero «conciencia», como «sindéresis», se usa típicamente para referirse al estado mental. A veces, sin embargo, se considera que la conciencia incluye al conocimiento moral general además de su aplicación aquí y ahora; pero el contenido de la sindéresis son los preceptos más generales, mientras que el contenido de la conciencia, si incluye conocimientos generales, son principios menos generales. Como la conciencia puede errar, surge la cuestión de si la sindéresis y su objeto, los preceptos de la ley natural, pueden quedar oscurecidos y olvidados por la mala conducta o la educación. Tomás de Aquino mantuvo que aunque puede darse una gran atrición, el conocimiento moral común no puede desarraigarse por completo de la mente humana. Es una versión de la teoría aristotélica de que hay puntos de partida del conocimiento que se captan con tanta facilidad que su captación es un signo distintivo del

ser humano. No importa cuán perversamente se comporte el agente humano, siempre quedará no sólo la realización comprehensiva de que hay que hacer el bien y evitar el mal, sino también el reconocimiento de algunos bienes humanos sustantivos.

Véase también ARISTÓTELES, ÉTICA, TOMÁS DE AQUINO.

RM

SINDICALISMO, véase **SOREL.**

SINE QUA NON, véase ***CONDITIO SINE QUA NON.***

SINEQUISMO, véase **PEIRCE, TIJISMO.**

SINERGIA, véase **SINERGISMO.**

SINERGISMO, en la soteriología cristiana, la cooperación en la conciencia humana del libre albedrío y la gracia divina en los procesos de conversión y regeneración. El sinergismo se convirtió en un tema debatido en el luteranismo del siglo XVI en el curso de una controversia promovida por Philip Melanchthon (1497-1569). Bajo la influencia de Erasmo, Melanchthon mencionó, en la edición de 1533 de sus *Tópicos*, tres causas de las buenas acciones: «el Mundo, el Espíritu Santo y la voluntad». Defendido por Pfeffinger, un felipista, el sinergismo fue atacado por el bando ortodoxo, predestinacionista y monergista de Amsdorf y Flacio, quienes replicaron con el gnesioluteranismo. La posterior *Fórmula de Concordia* (1577) oficializó el monergismo. El sinergismo ocupa una posición intermedia entre la confianza acrítica en la capacidad noética y salvífica del hombre (pelagianismo y deísmo) y la confianza exclusiva en la agencia divina (calvinismo y fideísmo luterano). El catolicismo, el arminianismo, el anglicanismo, el metodismo y el protestantismo liberal de los siglos XIX y XX defienden distintas versiones del sinergismo.

Véase también ERASMO, FIDEÍSMO, REDENCIÓN POR LA FE.

J-LS

SINESTESIA, experiencia consciente en la que las cualidades normalmente asociadas a una modalidad sensorial son o parecen ser sentidas en otra. Entre los ejemplos hay visiones auditivas y táctiles, como «estrepitosa luz solar» o «blanda luz de luna», y también sensaciones corporales visuales, como «pensamientos oscuros» o «sonrisas resplandecientes». Hay dos características de la sinestesia que resultan de interés filosófico. En primer lugar, puede usarse la experiencia para juzgar si las metáforas y símiles sensoriales son apropiados, como en el «dulces como oboes» de Baudelaire. La metáfora es apropiada cuando el sonido de los oboes es dulce. En segundo lugar, la sinestesia desafía el modo en que el sentido común distingue entre los sentidos externos. Suele admitirse que el gusto, por ejemplo, no sólo se diferencia del oído, el olfato o cualquier otro sentido, sino que difiere de ellos porque el gusto comporta experiencia gustativas y no auditivas. En la sinestesia, sin embargo, se pueden saborear sonidos (oboes que suenan dulcemente).

GAG

SINN, véase **FREGE.**

SINONIMIA, véase **SIGNIFICADO.**

SINSIGNO, véase **PEIRCE.**

SINTAXIS, véase **GRAMÁTICA.**

SINTAXIS LÓGICA, descripción de la forma de las expresiones del lenguaje en virtud de la cual las expresiones guardan ciertas relaciones lógicas las unas con las otras. Se encuentra implícito en la idea de una sintaxis lógica el supuesto según el cual todas –o al menos la mayoría– las relaciones lógicas se dan en virtud de la forma: por ejemplo, «Si la nieve es blanca, entonces tiene color» el enunciado que afirma «La nieve es blanca» implican conjuntamente «La nieve tiene color» debido a sus formas respectivas, que no son sino «Si *P*, entonces *Q*» y *«P»* y *«Q»*. La forma que se asigna a una expresión en una sintaxis lógica es su forma lógica.

La forma lógica puede no ser inmediatamente apreciable a partir de la forma superficial de una expresión. Tanto 1) «Todo individuo es una entidad física», como 2) «Algún individuo es una entidad física» comparten la forma consistente en un sujeto más un predicado. Pero esta forma superficial no es la forma en virtud de la cual estos enunciados (o las proposiciones que dicen expresar) guardan relaciones lógicas con otros enunciados (o proposiciones), ya que si fuera así los enunciados 1 y 2 mantendrían las mismas relaciones lógicas con respecto a todos los enunciados (o proposiciones), pero no es así; el enunciado 1 y 3) «Aristóteles es un individuo» implican que 4) «Aristóteles es una entidad física», mientras que 2) y 3) no implican, conjuntamente considerados 4). De este modo 1) y 2) difieren en cuanto a su forma lógica. La sintaxis lógica actual, diseñada en su mayor parte por Frege, asigna formas lógicas muy diferentes a 1) y 2), a saber: «Para cada *x*, si *x* es un individuo, entonces *x* es una entidad física» y «Para algún *x*, *x* es un individuo y *x* es una entidad física», respectivamente. Otro ejemplo: 5) «El satélite de la Luna tiene agua» parece implicar que «Hay al menos un objeto que orbita alrededor de la Luna» y «No hay más que un objeto que orbita la Luna». A raíz de esto,

Russell atribuyó al enunciado 5 la forma lógica «Para algún *x*, *x* orbita alrededor de la Luna y para todo *y*, si *y* orbita alrededor de la Luna, entonces *y* es idéntico a *x*, y para todo *y*, si *y* orbita la Luna, entonces *y* tiene agua».

Véase también **FORMA LÓGICA, GRAMÁTICA, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

TY

SÍNTESIS, véase **HEGEL.**

SINTÉTICO, véase **DISTINCIÓN ANALÍTICO-SINTÉTICO.**

SINTÉTICO A PRIORI, véase **A PRIORI, KANT.**

SÍNTOMA, véase **CRITERIO.**

SIRIANO, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES, PLATONISMO MEDIO.**

SISTEMA ADAPTATIVO, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

SISTEMA AUTO-ORGANIZADO, véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

SISTEMA AXIOMÁTICO, véase **DEDUCCIÓN, MÉTODO AXIOMÁTICO, SISTEMA LÓGICO.**

SISTEMA CAÓTICO, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

SISTEMA DIRIGIDO A UN FIN, véase **CIBERNÉTICA, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

SISTEMA INTERPRETATIVO, véase **OPERACIONALISMO.**

SISTEMA LÓGICO, lenguaje formal con un conjunto de axiomas y reglas de inferencia; aquello, en definitiva, que la mayoría denomina en la actualidad una «lógica». La idea original que hay tras un sistema lógico es que el lenguaje, los axiomas, las reglas, así como las nociones asociadas de prueba y teorema, podían ser especificados de una forma matemáticamente precisa permitiendo, de este modo, hacer del estudio del razonamiento deductivo una ciencia exacta. Se tiene que empezar con una especificación efectiva de los símbolos primitivos del lenguaje y de qué secuencias (finitas) de símbolos cuentan como enunciados o fórmulas bien formadas. A continuación se escogen ciertos enunciados como axiomas. Las reglas de inferencia habrán de ser dadas también de tal modo que exista un procedimiento efectivo para decir qué reglas son reglas del sistema y qué inferencias admiten. Las pruebas se definen entonces como cualquier secuencia finita de enunciados, cada uno de los cuales o es un axioma o se sigue de las líneas anteriores por medio de alguna de las reglas, y tal que su última línea es un teorema. Con el desarrollo posterior de la lógica, el requisito de efectividad mencionado más arriba ha sido eliminado en ocasiones, así como el de que las fórmulas y las pruebas tengan una longitud finita.

Véase también **ALGORITMO, LÓGICA INFINITARIA, SEMÁNTICA FORMAL, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.**

GFS

SITTLICHKEIT, véase **HEGEL.**

SIVA, uno de los grandes dioses del hinduismo (junto con Vishnú y Brahman), controlador y auspiciador del karma y el *saṁsāra,* destructor y al mismo tiempo dador de vida. Es adorado en el saivismo con su consorte Sakti. En el saivismo hay varias deidades que se consideran formas de Siva, con la consecuencia de un substancial impulso del politeísmo al monoteísmo.

KEY

SKOLEM, THORALF (1887-1963), matemático noruego. Fue un pionero de la lógica matemática e hizo contribuciones fundamentales a la teoría de la recursión, la teoría de conjuntos (en concreto, la propuesta y formulación en 1922 del axioma de sustitución) y la teoría de modelos. Sus resultados más importantes para la filosofía de la matemática son el teorema (descendente) de Löwenheim-Skolem (1919, 1922), cuya primera demostración requería poner las fórmulas en forma normal de Skolem, y una demostración (1933-1934) de modelos de la aritmética (de primer orden) no isomorfos con el modelo estándar. Estos dos resultados hacen patente la extremada no categoricidad que puede darse en formulaciones en primer orden de las teorías matemáticas y que hizo que Skolem fuera escéptico con respecto al uso de sistemas formales, en concreto de la teoría de conjuntos, para fundamentar la matemática. La existencia de modelos no estándar es en realidad una consecuencia del teorema de completitud y del primer teorema de incompletitud (Gödel 1930, 1931), que conjuntamente muestran que tiene que haber enunciados de la aritmética (si es consistente) que sean verdaderos en el modelo estándar y falsos en otro modelo no isomorfo. Sin embargo, el resultado de Skolem describe una técnica general para construir esos modelos. El teorema de Skolem se demuestra ahora más fácilmente usando el teorema de compacidad, un corolario del teorema de completitud.

El teorema de Löwenheim-Skolem presenta un problema de caracterización similar, la *paradoja de Skolem,* señalada por Skolem en 1922. La paradoja

viene a decir que si la teoría de conjuntos de primer orden tiene un modelo, tiene también un modelo contable cuyo continuo es un conjunto contable y así aparentemente no estándar. Esto no contradice el *teorema de Cantor,* que sólo requiere que el modelo contable no contenga como elemento ninguna función que establezca una correspondencia uno a uno de sus números naturales con el continuo, aunque tiene que haber una función con esas características *fuera* del modelo. Aunque normalmente se ve como una limitación de la lógica de primer orden, el resultado es muy fructífero técnicamente, suministrando una base para la demostración de la independencia de la *hipótesis del continuo* de los axiomas normales de la teoría de conjuntos, dada por Gödel en 1938 y por Cohen en 1963. Esta conexión de los resultados de independencia y la existencia de modelos contables fue en parte prevista por Skolem en 1922.

Véase también **CANTOR, TEOREMA DE COMPACIDAD, TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE MODELOS.**

MH

SKOLEM-LÖWENHEIM, TEOREMA DE, véase **TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM.**

SMART, J(OHN) J(AMIESON) C(ARWELL) (n. 1920), filósofo australiano de origen británico; su nombre se asocia con tres doctrinas: la teoría de la identidad mente-cuerpo, el realismo científico y el utilitarismo. Estudió con Ryle en Oxford y rechazó el conductismo lógico en favor de lo que dio en conocerse como materialismo australiano. El materialismo australiano es la tesis de que los procesos mentales –y, como Arsmtrong hizo ver a Smart, los estados mentales– no pueden explicarse sin más en términos de disposiciones conductistas. Para dar cuenta del modo en que hablan de ellos las personas corrientes tenemos que entenderlos como procesos –y estados– cerebrales con nombres distintos. Smart desarrolló esa teoría de la identidad de la mente y el cerebro, estimulado por su colega U. T. Place, en «Sensations and Brain Processes» *(Philosphical Review,* 1959). Se convirtió en una referencia obligada para la filosofía del siglo XX.

Smart suscribió el análisis materialista de la mente porque proporcionaba una descripción sencilla consistente con los hallazgos de la ciencia. Tomó partido por una comprensión realista de las afirmaciones de la ciencia, rechazando el fenomenalismo, el instrumentalismo y demás, y alegó que las creencias de sentido común han de mantenerse sólo mientras sean plausibles a la luz de la totalidad de la ciencia. *Philosophy and Scientific Realism* (1963) es una poderosa expresión de esa imagen fisicalista del mundo, lo mismo que otros trabajos posteriores. Llamó especialmente la atención por su argumento de que, si nos tomamos en serio la ciencia, hemos de aceptar la imagen tetradimensional del universo y reconocer como una ilusión la experiencia del paso del tiempo.

Publicó varias defensas del utilitarismo, de las que la más conocida es su contribución a *Utilitarianism. For and Against* (1973), de J. J. C. Smart y Bernard Williams. Dio un nuevo impulso al utilitarismo del acto en un momento en el que los utilitaristas eran pocos y en su mayoría se adherían al utilitarismo de la regla y a otras formas atenuadas de esa doctrina.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, REALISMO CIENTÍFICO, UTILITARISMO.**

PP

SMITH, ADAM (1723-1790), economista y filósofo escocés, uno de los fundadores de la moderna economía política que destaca también por sus contribuciones a la ética y la psicología de la moral. La primera obra que publicó fue *The Theory of Moral Sentiments (Teoría de los sentimientos morales,* 1759). El libro le hizo inmediatamente famoso y le valió el elogio de autores de la talla de Hume, Burke y Kant. Trataba de responder a dos preguntas: ¿En qué consiste la virtud? y ¿qué principios psicológicos pueden servir para determinar si éste o aquél es virtuoso o lo contrario? Su respuesta a la primera pregunta combinaba las concepciones de la virtud de los antiguos estoicos y de Aristóteles con concepciones modernas derivadas de Hutcheson y otros. Su respuesta a la segunda está construida sobre la teoría humeana de la simpatía –nuestra capacidad de ponernos, mediante la imaginación, en la situación de otro– y la noción de «espectador imparcial». Smith es escéptico con respecto a las concepciones metafísicas y teológicas de la virtud y la psicología de la moral. La autocomprensión de actores morales razonable debería servir de guía al filósofo moral. La discusión de Smith va desde la motivación de la riqueza hasta las causas psicológicas del fanatismo religioso y político.

La segunda obra publicada de Smith, la inmensamente influyente *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Una investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* 1776), intenta explicar por qué los mercados económicos, políticos y religiosos libres no sólo son más eficientes, cuando están adecuadamente regulados, sino también más conformes a la naturaleza, por qué es más plausible que obtengan la aprobación de un espectador imparcial que las alternativas monopolistas. Tomados conjuntamente, los dos libros de Smith intentan mostrar cómo

se complementan mutuamente virtud y libertad. Evidencia una conciencia plena de la fuerza potencialmente deshumanizadora de lo que más adelante recibiría el nombre de «capitalismo» y busca remedios en esquemas de educación liberal y religión adecuadamente organizada.

Smith no vivió para completar su sistema, que tenía que incluir un análisis de la «jurisprudencia natural». Disponemos de notas de alumnos de sus clases de jurisprudencia y retórica, y de algunos ensayos impresionantes sobre la evolución de la historia de la ciencia y las bellas artes.

CLG

SOBERANÍA DIVINA, véase **ATRIBUTOS DIVINOS.**

SOBREDETERMINACIÓN, véase **CAUSALIDAD.**

SOBREDETERMINACIÓN CAUSAL, véase **CAUSALIDAD.**

SOBRESEÍDA, CAUSA, véase **CAUSALIDAD.**

SOCIALISMO, véase **FILOSOFÍA POLÍTICA.**

SOCIEDAD ABIERTA, véase **POPPER.**

SOCINIANISMO, movimiento religioso cristiano heterodoxo que se origina en el siglo XVI a partir de la obra del reformador italiano Laelius Socinus («Sozzini» en italiano, 1525-1562) y su sobrino Faustus Socinus (1539-1603). Nacido en Siena en una familia patricia, Laelius fue muy leído en teología. Influido por el movimiento evangélico italiano, entró en contacto con señalados reformistas protestantes, como Calvino y Melachton, cuestionando algunos de ellos su ortodoxia. Como respuesta escribió una profesión de fe (uno de sus pocos escritos conservados). Tras la muerte de Laelius, su sobrino Faustus prosiguió su obra, expresando en sus escritos *(De la autoridad de la Escritura,* 1570, *Del Salvador Jesucristo,* 1578, y *Sobre la predestinación,* 1578, entre otros) puntos de vista heterodoxos. Faustus creía que la naturaleza de Cristo era totalmente humana, que las almas no poseen la inmortalidad por su naturaleza (aunque habrá una resurrección selectiva para los creyentes), que la invocación de Cristo en la plegaria era admisible aunque no exigible, y argumentó en contra de la predestinación. Tras la publicación de sus escritos de 1578, Faustus fue invitado a Transilvania y Polonia para participar en una disputa entre las Iglesias reformadas locales. Decidió establecer su residencia en Polonia, que, por sus esfuerzos incansables, se convirtió en el centro del movimiento sociniano. El documento más importante de este movimiento fue el *Catecismo racoviano,* publicado en 1605 (poco después de la muerte de Faustus). La Iglesia menor polaca, con sede en Racov, se convirtió en el foco del movimiento. Su academia atrajo a centenares de estudiantes y su editorial publicó libros en varias lenguas defendiendo las ideas socinianas.

El socinianismo, tal y como está representado en el *Catecismo racoviano* y en otras obras recopiladas por los discípulos polacos de Faustus, incluye las ideas de Laelius y sobre todo de Faustus, que se alineó con las posiciones antitrinitarias de la Iglesia menor polaca (fundada en 1556). Acepta el mensaje de Cristo como la revelación definitiva de Dios, pero considera humano a Cristo, no divino, rechaza la inmortalidad del alma, aunque defiende la resurrección selectiva de quienes tienen fe, rechaza la doctrina de la Trinidad, enfatiza la libertad humana frente a la predestinación, defiende el pacifismo y la separación de la Iglesia y el Estado, y argumenta que la razón –y no los credos, la tradición dogmática o la autoridad de la Iglesia– es el intérprete final de la Escritura. Su visión de Dios es temporalista: la eternidad de Dios es existencia en todo tiempo, no atemporalidad, y Dios sólo conoce las acciones libres futuras cuando ocurren. (A estos respectos, la concepción sociniana de Dios anticipa aspectos de la moderna teología procesual.) El socinianismo fue suprimido en Polonia en 1658, pero ya se había extendido a otros países europeos, incluida Holanda (donde atrajo a los seguidores de Arminius) e Inglaterra, donde influyó en los platónicos de Cambridge, Locke y otros filósofos y científicos como Newton. En Inglaterra también influyó y estuvo estrechamente ligado al desarrollo del unitarismo.

Véase también TRINITARISMO.

RHK

SOCINIUS, FAUSTUS, véase **SOCINIANISMO.**

SOCINIUS, LAELUS, véase **SOCINIANISMO.**

SOCIOBIOLOGÍA, véase **BIOLOGÍA SOCIAL.**

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO, véase **MANNHEIM.**

SÓCRATES (469-399 a.C.), filósofo griego, arquetipo de una vida dedicada a la indagación, famoso por su *dictum* de que sólo una vida semejante es digna de ser vivida. Aunque no escribió nada, sus ideas y modo de vivir tuvieron un profundo impacto en muchos de sus contemporáneos, y a través del retrato de Platón en sus primeras obras se convirtió en una fuente fundamental de inspiración e ideas para las generaciones siguientes de filósofos. Su ocupación cotidiana era entablar conversación con cualquiera dispuesto a debatir con él. Fue un hombre de gran brillantez intelectual, integridad moral, magnetismo personal y autodominio físico, que desafió la complacencia moral de sus conciu-

dadanos y les turbó por su incapacidad de responder a preguntas como «¿Qué es la virtud?» –cuestiones que creía que había que responder para saber cómo vivir del mejor modo posible nuestras vidas–. Sus ideas y su personalidad le valieron devotos seguidores entre los jóvenes, aunque la admiración no fue con mucho universal. Se le acusó formalmente de negarse a reconocer los dioses de la ciudad, introduciendo nuevas divinidades y corrompiendo a los jóvenes. Juzgado en un sólo día ante un numeroso jurado (500 era un número normal), fue declarado culpable por un estrecho margen: si 30 miembros del jurado hubieran votado otra cosa, hubiera sido absuelto. El castigo impuesto por el jurado fue la muerte y se ejecutó por medio de un veneno, probablemente cicuta.

¿Por qué fue juzgado y condenado? Parte de la respuesta está en la *Apología* de Platón, que pretende ser la defensa que Sócrates hizo de sí mismo en el juicio. Allí dice que durante varios años se le ha retratado falsamente como alguien cuyas teorías científicas destronan a los dioses tradicionales, colocando a las fuerzas de la naturaleza en su sitio, y como alguien que cobra por enseñar a hacer que el argumento débil parezca fuerte en la corte. Es el retrato de Sócrates que traza Aristófanes en *Las nubes*, representada por primera vez en el 423. Es inverosímil que Aristófanes pretendiera que su comedia fuera un retrato preciso de Sócrates, y el bufón sin escrúpulos de *Las nubes* nunca hubiera concitado la devoción de un moralista tan serio como Platón. Aristófanes combinó características de varios pensadores del siglo V y llamó «Sócrates» a la amalgama resultante porque el Sócrates real era uno de los controvertidos intelectuales de ese periodo.

No obstante, es inverosímil que las acusaciones contra Sócrates o la caricatura de Aristófanes carecieran por completo de fundamento. Tanto los *Memorabilia* de Jenofonte como el *Eutifrón* de Platón dicen que Sócrates levantó sospechas porque pensaba que se le aparecía un signo o voz divina y le daba útiles consejos acerca de cómo actuar. Al declarar tener una fuente única y privada de inspiración divina, Sócrates podría haber estado queriendo desafiar el control exclusivo de la ciudad de los asuntos religiosos. Su disposición a desobedecer a la ciudad es admitida en la *Apología* de Platón, donde se dice que habría desobedecido una hipotética orden de dejar de plantear sus preguntas filosóficas, por considerar él que servían a un propósito religioso. En el *Eutifrón* busca una base racional para hacer sacrificios y realizar otros ritos a los dioses, pero no encuentra ninguna e implica que no la hay. Semejante desafío a las prácticas religiosas tradicionales podrían fácilmente haber levantado sospechas de ateísmo y dado credibilidad a las acusaciones contra él.

Además, Sócrates dice cosas en los primeros diálogos platónicos (y en los *Memorabilia* de Jenofonte) que bien podrían haber ofendido la sensibilidad política de sus contemporáneos. Mantiene que sólo quienes han estudiado específicamente las cuestiones políticas tendrían que tomar decisiones. Porque la política es un tipo de arte, y en cualquier otro arte sólo quienes han acreditado su maestría reciben responsabilidades públicas. Atenas era una democracia en la que todos los ciudadanos tenían el mismo derecho legal a conformar la política y la analogía de Sócrates entre el papel de los expertos en la política y en otras artes podía verse como una amenaza a ese igualitarismo. Las dudas sobre su lealtad política, aunque no se mencionan en las acusaciones formales, bien podrían haber movido a algunos miembros del jurado a votar en su contra.

Sócrates es el protagonista no sólo de los primeros diálogos platónicos, sino también de los *Memorabilia* de Jenofonte, y en varios aspectos los dos retratos son mutuamente consistentes. Pero también hay diferencias importantes. En los *Memorabilia* Sócrates enseña lo que un caballero ha de saber para el desempeño de sus actividades cívicas. Abunda en consejos tópicos y nunca se muestra perplejo por las cuestiones que plantea; por ejemplo, sabe lo que son las virtudes, identificándolas con la obediencia a la ley. Sus ideas no son amenazadoras o controvertidas y siempre recibe el asentimiento de sus interlocutores. Por el contrario, el Sócrates de Platón se presenta a sí mismo como un perplejo indagador que sólo sabe que no sabe nada de cuestiones morales. Sus interlocutores quedan a veces anonadados por sus preguntas y se sienten incómodos por su incapacidad de responderlas. A veces se ve llevado por la fuerza de los argumentos a conclusiones controvertidas. Un Sócrates así fácilmente se habría ganado enemigos, mientras que el Sócrates de Jenofonte es demasiado «bueno» para ser verdad.

Es importante tener presente que sólo las primeras obras de Platón pueden leerse como descripciones fidedignas del Sócrates histórico. Las teorías del propio Platón, presentadas en los diálogos medios y tardíos, entran en un terreno filosófico que no había sido explorado por el Sócrates histórico –aunque en los diálogos medios (y en algunos de los tardíos) el personaje principal sigue siendo una figura llamada Sócrates–. Aristóteles nos dice que Sócrates se limitó a cuestiones éticas, y que no postuló un dominio separado de los objetos abstractos, eternos e imperceptibles llamados «Formas» o «Ideas». Aunque la figura llamada Sócrates afirma la existencia de esos objetos en diálogos platónicos como el *Fedón* y la *República,* Aristóteles interpreta que ese interlocutor es un vehículo de la filosofía platónica y sólo atribuye a Sócrates las posiciones que encuentra en los primeros diálogos platónicos;

por ejemplo, en la *Apología,* el *Cármides,* el *Critón,* el *Eutifrón,* el *Hipias mayor,* el *Hipias menor,* el *Ios,* el *Laques,* el *Lisis* y el *Protágoras*. Sócrates se centró casi exclusivamente en la filosofía moral; Platón también dedicó su atención al estudio de la metafísica, la epistemología, la teoría física, la matemática, el lenguaje y la filosofía política.

Cuando se distinguen así las filosofías de Sócrates y Platón, encontramos continuidades en sus ideas –por ejemplo, las preguntas planteadas en los primeros diálogos, se contestan en la *República*– pero también hay diferencias importantes. Para Sócrates ser virtuoso es un asunto puramente intelectual: sólo supone saber qué es bueno para los seres humanos; una vez aprendido, actuaremos como es debido. Como identifica la virtud con el conocimiento, Sócrates suele establecer analogías entre ser virtuoso y dominar cualquier tema corriente –la cocina, la construcción o la geometría, por ejemplo–. Dominar esas actividades no supone educar las emociones. Por el contrario, Platón afirma la existencia de poderosas fuerzas emocionales que pueden desviarnos de nuestro propio bien, si no se someten a la razón. Niega la asunción de Sócrates de que las emociones no se resistan a la razón, una vez que se llega a entender dónde reside el propio bien.

Sócrates dice en la *Apología* de Platón que el único conocimiento que posee es que no sabe nada, pero nos equivocaríamos si infiriésemos que carecía de convicciones morales –convicciones alcanzadas a través de un difícil proceso de razonamiento–. Mantiene que la vida que no se interroga no es digna de ser vivida, que es mejor ser tratado injustamente que cometer una injusticia, que la comprensión de los asuntos morales es el único bien incondicional, que todas las virtudes son formas de conocimiento y son mutuamente inseparables, que la muerte no es un mal, que no puede dañarse a una buena persona, que los dioses poseen la sabiduría de la que carecen los seres humanos y nunca actúan inmoralmente, etc. No acepta esas proposiciones como artículos de fe, sino que está dispuesto a defenderlas porque puede mostrar a sus interlocutores que sus creencias deberían llevarles a aceptar esas conclusiones, por paradójicas que puedan ser.

Puesto que Sócrates puede defender sus creencias y las ha sometido a escrutinio intelectual, ¿por qué se presenta como alguien sin conocimientos –salvo el conocimiento de su propia ignorancia–? La respuesta hay que buscarla en su asunción de que sólo un experto completo en cualquier campo puede reclamar para sí conocimiento o sabiduría en ese campo; conoce las técnicas de navegación, por ejemplo, sólo quien domina el arte de la navegación, puede responder a todas las preguntas sobre ese tema y puede enseñárselo a otros. Juzgado según ese criterio epistémico, difícilmente podría Sócrates reclamar ser un experto moral, ya que carece de respuesta para las cuestiones que plantea y no puede enseñar a otros a ser virtuosos. Aunque ha examinado sus creencias morales y puede dar razones en su favor –un logro que le da un sentimiento autoritario de superioridad sobre sus contemporáneos– se ve a sí mismo alejado del ideal de perfección moral, que supondría una comprensión plena de todos los asuntos morales. Este agudo sentimiento de la deficiencia moral e intelectual de todos los seres humanos explica en gran medida el atractivo de Sócrates y también el arrogante desdén por sus conciudadanos que, sin duda, contribuyó a su caída.

Véase también **ARISTÓTELES, INTELECTUALISMO SOCRÁTICO, PLATÓN**.

RKR

SOFISMATA (singular, *sofisma),* sentencias que ejemplifican cuestiones semánticas o lógicas asociadas con el análisis de los términos sincategoremáticos, o términos que carecen de significado independiente. Típicamente, desde el siglo XIII hasta el siglo XVI se usó un *sofisma* para analizar las relaciones que se dan entre la lógica o la semántica y otras cuestiones filosóficas más amplias. Por ejemplo, el término sincategoremático «excepto» (*praeter*) en «Excepto a Platón, Sócrates vio dos veces a cualquier persona» es ambiguo, porque puede querer decir «Sócrates vio dos veces a cualquier persona excepto a Platón» y también «Excepto porque vio una vez a Platón, Sócrates vio dos veces a cualquier persona». Roger Bacon usó este *sofisma* para discutir la ambigüedad de la distribución, en este caso, del alcance de las referencias de «dos veces» y «excepto». Sherwood usó el *sofisma* para ejemplificar la aplicabilidad de su regla de distribución de los sincategoremata ambiguos, mientras que el pseudo-Pedro Hispano lo usó para establecer la verdad de la regla «Si una proposición es parcialmente falsa, puede convertirse en verdadera por medio de una excepción, pero no si es completamente falsa». En cada uno de esos casos, el filósofo usa el significado ambiguo de los términos sincategoremáticos para analizar problemas lógicos más amplios. El *sofisma* «Cada hombre es necesariamente animal» es ambiguo por el sincategorema «cada», que lleva a problemas filosóficos más amplios. En la década de 1270 Boecio de Dacia analizó ese *sofisma* en términos de su aplicabilidad cuando no existe ningún hombre. ¿El conocimiento que se deriva de la comprensión de la proposición resulta destruido cuando se destruye el objeto conocido? ¿Significa algo «hombre» cuando no hay hombres? Si podemos predicar correctamente un género de una especie, ¿es la naturaleza de ese género en esa especie algo más que, o distinto de, lo que finalmente

diferencia a esa especie? En este caso el *sofisma* resulta una útil aproximación a los problemas metafísicos y epistemológicos centrales del discurso escolástico.

Véase también BACON, ROGER; SHERWOOD; *SINCATEGOREMATA*.

SEL

SOFISTAS, grupo de griegos antiguos, más o menos contemporáneos de Sócrates, que se dedicaban a enseñar, por unos honorarios, retórica, filosofía y el modo de tener éxito en la vida. Fueron típicamente itinerantes: visitaron buena parte del mundo griego, y realizando demostraciones públicas en Olimpia y Delfos. Formaron parte de la expansión general del saber griego y del cambio cultural que hizo inadecuados los métodos educativos informales anteriores. Por ejemplo, el aumento progresivo de los litigios en la sociedad ateniense requería instrucción en el arte de hablar bien, demanda que los sofistas ayudaron a satisfacer. Los sofistas han sido descritos como charlatanes intelectuales (de ahí el uso peyorativo de «sofisma»), que enseñaban su razonamiento sofístico por dinero, y (en el otro extremo) como moralistas y educadores victorianos. La verdad es más complicada. No formaron una escuela ni compartieron un corpus de opiniones. Solían estar interesados por la ética (a diferencia de otros filósofos anteriores, que anteponían las investigaciones físicas) y por las relaciones entre las leyes y costumbres *(nomos)* y la naturaleza *(fisis)*.

Protágoras de Abdera *(ca.* 490-*ca.* 420 a.C.) fue el más famoso y quizá el primer sofista. Visitó Atenas frecuentemente y se hizo amigo de su líder, Pericles; por ello se le encargó la redacción de un código legal para la colonia de Thurii (444). Según algunos informes posteriores, murió en un naufragio cuando partía de Atenas, tras haber sido juzgado y condenado por impiedad. (Afirmaba que no sabía nada de los dioses por las limitaciones humanas y la dificultad de la cuestión.) Sólo tenemos un puñado de citas cortas de sus obras. Su «Verdad» (conocida también como «Refutaciones», es decir cómo rebatir los argumentos del oponente) comienza con su afirmación más famosa: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las cosas que son, de que son, de las cosas que no son, de que no son». Esto es, no hay verdad objetiva, el mundo es para cada persona como le parece. ¿Para qué sirve entonces el adiestramiento? La persona adiestrada puede cambiar las percepciones de los demás de formas útiles. Por ejemplo, un médico puede cambiar las percepciones de un enfermo para sanarlo. Protágoras enseñaba a sus discípulos a «hacer fuerte al argumento débil», es decir, a alterar las percepciones de la gente del valor de los argumentos. (Aristófanes satiriza a Protágoras como a alguien que hace que el argumento injusto se imponga al argumento justo.) Lo anterior vale también para los juicios éticos: leyes y costumbres son simples productos del consenso humano. Pero como las leyes y costumbres son el resultado de experiencias de lo que es más útil, han de seguirse antes que la naturaleza. Ninguna percepción o juicio es más verdadero que otro, pero algunos son más útiles y hay que adoptar los que sean más útiles.

Gorgias *(ca.* 483-376) fue discípulo de Empédocles. Su ciudad, Leontina, en Sicilia, le envió como embajador a Atenas en el 427; su visita fue un gran éxito y los atenienses quedaron maravillados de su habilidad retórica. Como otros sofistas, trabajaba por encargo y hacía discursos en festivales religiosos. Gorgias negó que enseñara la virtud; en su lugar, formaba oradores diestros. Insistió en que distintas personas tienen distintas aptitudes: por ejemplo, las virtudes de la mujer difieren de las del hombre. Como no hay verdad (y si la hubiera no podríamos conocerla), hemos de contentarnos con la opinión y por ello los oradores que pueden cambiar las opiniones de la gente tienen mucho poder –mayor que el poder que da cualquier otra habilidad–. (En su «Encomio de Helena» argumenta que si abandonó a Menelao y se fue con Jasón convencida por el discurso, Helena no era responsable de sus acciones.) Han sobrevivido dos paráfrasis del «De lo que no existe» de Gorgias; en él argumenta que nada existe, que aun si existiera algo no podríamos conocerlo, y que aunque pudiéramos conocerlo no podríamos explicárselo a nadie. No podemos conocer nada porque algunas de las cosas en las que pensamos no existen, y así no hay ninguna forma de determinar si las cosas en las que pensamos existen. Tampoco podemos expresar cualquier conocimiento que pudiéramos tener, porque no hay dos personas que puedan pensar la misma cosa, ya que una misma cosa no puede estar en dos sitios y en el discurso usamos palabras, y no colores o formas de objetos. (Podría no ser sino una parodia del argumento de Parménides de que sólo existe una cosa).

Antifón el Sofista (siglo V) es probablemente (aunque no hay certeza) distinto de Antifón el Orador (m. 411), del que han llegado hasta nosotros algunos de sus discursos. No sabemos nada de su vida (si no es el Orador). Además de algunas citas breves en autores posteriores, tenemos dos fragmentos de papiros de su «De la verdad». En ellos argumenta que hemos de seguir las leyes y las costumbres sólo si hay testigos y de ese modo nuestras acciones afectarán a nuestra reputación; en otro caso, hemos de seguir a la naturaleza, lo que a menudo es inconsistente con seguir la costumbre. La costumbre se establece por acuerdo de los seres humanos y así, desobedecerla sólo es perjudicial si

otros lo saben, mientras que las demandas de la naturaleza (a diferencia de las de la costumbre) no pueden ignorarse impunemente. Antifón asume que las acciones racionales se rigen por el propio interés y que la justicia exige acciones contrarias al interés propio –posición que Platón ataca en la *República*–. Antifón también era materialista: la naturaleza de una cama es madera, puesto que si una cama enterrada pudiera brotar, brotaría madera y no una cama. Su tesis es una de las principales preocupaciones de Aristóteles en la *Física*, puesto que Aristóteles admite en las *Categorías* que la persistencia a través del cambio es el mejor test para la substancia, pero no admite que la materia sea substancia.

Hipias (siglo V) era de Elis, en el Peloponeso, a la que sirvió como embajador. Compitió en el festival de Olimpo con discursos preparados y extemporáneos. Tenía una memoria fenomenal. Que Platón se burle de él repetidamente en los dos diálogos que llevan su nombre muestra su importancia y seriedad. Era un hombre polifacético que afirmaba poder hacer cualquier cosa, desde discursos hasta ropa; escribió una obra en la que recopilaba lo que consideraba lo mejor dicho por otros. Según un informe, hizo un descubrimiento matemático (la cuadrática, la primera curva distinta del círculo conocida por los griegos). En el *Protágoras* Platón hace comparar a Hipias la naturaleza y la costumbre, que muchas veces choca con la naturaleza.

Pródico (siglo V) era de Ceos, en las Cíclades, que frecuentemente usó sus servicios en misiones diplomáticas. Al parecer tenía unos honorarios elevados, aunque hay dos versiones de su clase: en una costaba 50 dracmas y en la otra un dracma. (Sócrates dice jocosamente que si hubiera tenido dinero para la clase de 50 dracmas, habría aprendido la verdad sobre la corrección de las palabras, y Aristóteles dice que cuando Pródico añadía algo excitante para llamar la atención de su auditorio lo llamaba «descuidar la clase de 50 dracmas para ellos»). Tenemos al menos el contenido de una de sus clases, la «Elección de Hércules», que es una moralización banal. Pródico fue elogiado por Sócrates por su insistencia en el uso correcto de las palabras y en distinguir entre sinónimos. También profesaba una visión naturalista del origen de la teología: las cosas últiles fueron consideradas dioses.

HAI

***SOFTWARE*,** véase **TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

SOLIPSISMO, doctrina que afirma la existencia de una perspectiva en primera persona que posee características privilegiadas e irreducibles, que suponen distintos tipos de aislamiento con respecto a cualesquiera otras personas o cosas externas que puedan existir. Esta doctrina va asociada, aunque es distinta, con el *egocentrismo*.

Según una variante del solipsismo (la de Thomas Nagel) estamos aislados de otros seres sintientes porque nunca podemos entender adecuadamente su experiencia *(solipsismo empático)*. Otra versión depende de la tesis de que los significados o referentes de todas las palabras son entidades mentales únicamente accesibles al usuario del lenguaje *(solipsismo semántico)*. Una variente restringida, debida a Wittgenstein, afirma que las adscripciones en primera persona de estados psicológicos tienen un significado fundamentalmente diferente de las adscripciones en segunda o tercera personas *(solipsismo psicológico)*. Las formas extremadas de solipsismo semántico puede llevar a la tesis de que lo único de lo que puede decirse significativamente que exista es de nosotros mismos o de nuestros estados mentales *(solipsismo ontológico)*. El escepticismo acerca de la existencia de un mundo externo a nuestras mentes se considera a veces una forma de solipsismo epistemológico porque afirma que estamos epistemológicamente aislados del mundo, en parte a resultas de la prioridad epistémica que posee el acceso en primera persona a los estados mentales.

Además de esas versiones sustantivas del solipsismo, pueden encontrarse varias formulaciones bajo el rótulo de *solipsismo metodológico*. La idea es que cuando tratamos de explicar por qué los seres sintientes se comportan de determinadas maneras atendiendo a lo que creen, desean, esperan y temen, identificamos esos estados psicológicos sólo con eventos que ocurren en el interior de la mente o del cerebro y no con eventos externos, puesto que únicamente los primeros son explicaciones causales suficientes y cercanas del comportamiento corporal.

Véase también **ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO, CONDICIÓN PERSONAL, DESCARTES, ESCEPTICISMO, FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

TV

SOLIPSISMO ONTOLÓGICO, véase **SOLIPSISMO.**

SOLIPSISMO SEMÁNTICO, véase **SOLIPSISMO.**

SOLOVIOV, VLADIMIR (1853-1900), filósofo, teólogo, ensayista y poeta ruso. Además de tratados y diálogos de filosofía especulativa, Soloviov escribió críticas literarias llenas de sensibilidad y persuasivos ensayos sobre cuestiones sociales, políticas y eclesiásticas del momento. Su verso grave es sutil y delicado, su verso ligero es rico en invención cómica.

La imagen mística de la «Divina Sofía», que Soloviov articuló en conceptos teóricos y en símbolos poéticos, influyó poderosamente en los poetas sim-

bolistas rusos de principios de siglo. Su énfasis en el papel *humano* en el «proceso divino-humano» que crea el ser cósmico e histórico fue acusado de herejía por los tradicionalistas ortodoxos rusos. La justificación racionalista del bien de Soloviov en la historia, la sociedad y la vida individual se inspira en Platón, Spinoza y, sobre todo, en Hegel. Sin embargo, al final de su vida Soloviov ofreció (en *Tres conversaciones sobre la guerra, el progreso y el fin de la historia,* 1900) una llamativa visión apocalíptica del desastre histórico y cósmico, que incluye la aparición, en el siglo XXI, del Anticristo.

En ética, filosofía social, filosofía de la historia y teoría de la cultura Soloviov fue al mismo tiempo un vigoroso ecumenista y un «buen europeo» que afirmaba el valor intrínseco del «ser humano individual» (en ruso *lichnost»)* y de la «nación o pueblo individual» *(narodnost»),* pero repudiaba decididamente las perversiones de esos valores por el egoísmo y el nacionalismo, respectivamente. Contrastó los frutos del *narodnost»* inglés –las obras de Shakespeare y Byron, Berkeley y Newton– con los frutos del nacionalismo inglés –la expansión represiva y destructiva del Imperio británico–. Al oponerse a la exclusividad y autosuficiencia étnica, nacional y religiosa, Soloviov también se opuso, siendo coherente, a la xenofobia y antisemitismo crecientes de su época.

Desde 1988 han vuelto a publicarse en Rusia con asiduidad obras de y sobre Soloviov, prohibidas durante mucho tiempo, y han empezado a aparecer nuevas interpretaciones de su filosofía y su teología.

Véase también FILOSOFÍA RUSA.

GLK

SON, BUDISMO, véase **FILOSOFÍA COREANA.**

***SOPHIA*,** véase **ARISTÓTELES.**

SOREL, GEORGES (1847-1922), activista socialista y filósofo francés, conocido sobre todo por su *Reflexiones sobre la violencia* (1906), en la que desarrolla la noción de sindicalismo revolucionario a través de la violencia proletaria y la interpretación del mito. Fue un temprano defensor de la posición casi marxista de un reformismo democrático gradual y llegó a desarrollar una interpretación sumamente subjetiva del materialismo histórico que, conservando la idea de revolución proletaria, la entendía a través del mito más que de la razón. En buena medida era una reacción frente al empirismo de la Ilustración francesa y la estructuración estadística de los estudios sociológicos.

Frente a Marx y Engels, que mantuvieron que la revolución se produciría cuando el proletariado adquiriera conciencia de clase al entender su verdadera relación con los medios de producción en la sociedad capitalista, Sorel introdujo el mito antes que la razón como medio para interpretar correctamente la totalidad social. El mito permite la necesaria reacción contra el racionalismo burgués y permite al teórico social negar el *statu quo* mediante la autenticidad de la violencia revolucionaria. Reconociendo la irracionalidad del *statu quo*, el mito permite la posibilidad de una comprensión social y su reacción necesaria, la emancipación humana por la revolución proletaria. El marxismo es un mito, porque yuxtapone la irreducibilidad de la organización capitalista a su negación –la revolución proletaria violenta–. El estadio intermedio de este desarrollo es el sindicalismo radical, que organiza a los trabajadores en grupos opuestos a la autoridad burguesa, inculca el mito de la revolución proletaria en los trabajadores y les permite trabajar durante el periodo posrevolucionario con vistas a una organización social del trabajador y un gobierno y colaboración apacibles. El vehículo para conseguir todo eso es la huelga general, cuyo objetivo, a través de la violencia justificada de sus fines, es facilitar la caída y eliminación última de la burguesía. Al hacerlo, el proletariado llevará a la sociedad a una época histórica armoniosa y sin clases. Sorel creía que insistiendo en la importancia de la espontaneidad había resuelto los acuciantes problemas del partido y la futura burocracia que se encontraban en buena parte de la literatura revolucionaria de sus días. En sus últimos años se interesó por los escritos de Lenin y Mussolini.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA, MARXISMO.

JBI

SORITES, argumento que consta de proposiciones categóricas que pueden representarse como (o descomponerse en) una secuencia de silogismos categóricos tal que la conclusión de cada uno de esos silogismos, excepto el último de la secuencia, sea una premisa del siguiente silogismo de la secuencia. Un ejemplo es «Todos los gatos son felinos; todos los felinos son mamíferos; por tanto todos los gatos son mamíferos» y «Todos los gatos son mamíferos; todos los mamíferos son animales de sangre caliente; por tanto, todos los gatos son animales de sangre caliente». Un sorites es válido si y sólo si cada uno de los silogismos categóricos en los que se descompone es válido. En el ejemplo, el sorites se descompone en dos silogismos en (modo) Barbara; como todo silogismo en Barbara es válido, el sorites es válido.

Véase también SILOGISMO.

RWB

SORTAL, véase **GÉNERO NATURAL, PREDICADO SORTAL.**

SOTO, DOMINGO DE (1494-1560), teólogo y filósofo dominico español. Nació en Segovia, estudió en

Alcalá de Henares y París, enseñó en Segovia y Salamanca y fue nombrado representante oficial del Sacro Imperio Romano Germánico en el concilio de Trento por Carlos V. Entre las obras de Soto destacan sus comentarios a la *Física* y el *De Anima* de Aristóteles. También escribió un libro sobre la naturaleza de la gracia y un importante tratado de leyes.

Soto fue uno de los primeros miembros de la escuela tomista española, aunque no siempre siguió a Tomás de Aquino. Rechazó la doctrina de la distinción real entre esencia y existencia y adoptó la posición de Duns Escoto de que el objeto básico del entendimiento humano es el ser indeterminado en general. Además de la metafísica y la teología, la filosofía legal y la teoría política de Soto son históricamente importantes. Mantuvo, contrariamente a su maestro Vitoria, que la ley se origina en el entendimiento más que en la voluntad del legislador. También distinguió la ley natural de la ley positiva: la segunda surge de la decisión de los legisladores y la primera se basa en la naturaleza. Soto fue uno de los fundadores de la teoría general del derecho internacional.

Véase también **FILOSOFÍA DEL DERECHO, TOMÁS DE AQUINO.**

JJEG

SPENCER, HERBERT (1820-1903), filósofo y reformador social inglés, editor de *The Economist*. En epistemología, Spencer se sumó a la tendencia decimonónica hacia el positivismo: el único conocimiento fiable del universo está en las ciencias. Su ética era utilitarista, siguiendo a Bentham y J. S. Mill: el placer y el dolor son los criterios del valor como signos de la felicidad o infelicidad del individuo. Su filosofía sintética, expuesta en libros escritos a lo largo de varios años, asume (en biología y en psicología) la existencia de una evolución lamarckiana: dado un entorno característico, todo animal posee una disposición a convertise en lo que, de no mediar intervenciones contrarias a la adaptación, finalmente será. Esa disposición se expresa como hábitos adquiridos heredados. Spencer no podía aceptar que las especies se originen sólo por variaciones casuales y selección natural: la adaptación directa a las constricciones ambientales es la principal responsable de los cambios biológicos. La evolución incluye también el progreso de las sociedades hacia un equilibrio dinámico entre los individuos: la condición humana es perfectible porque las facultades humanas están totalmente adaptadas a la vida en sociedad, lo que implica que el mal y la inmoralidad desparecerán finalmente. Sus ideas sobre la evolución anteceden a la publicación de las principales obras de Darwin; sus escritos influyeron en A. R. Wallace.

REB

SPINOZA, BARUCH (1632-1677), metafísico, epistemólogo, psicólogo, filósofo moral, teórico político y filósofo de la religión holandés, considerado como una de las figuras más importantes del racionalismo del siglo XVII.

Vida y obras. Nacido y educado en la comunidad judía de Amsterdam, a los veintidós años cambió su nombre de «Baruch» por el latino «Benedicto». Entre 1652 y 1656 estudió filosofía cartesiana en la Escuela de Francis van Emden. Habiendo desarrollado concepciones heterodoxas de la naturaleza divina (y dejado de observar plenamente la práctica del judaísmo), fue excomulgado por la comunidad judía en 1656. Pasó toda su vida en Holanda; tras dejar Amsterdam en 1660, residió sucesivamente en Rijnsburg, Voorburg y La Haya. Se ganó la vida, al menos en parte, puliendo lentes y sus conocimientos de óptica le introdujeron en un área de investigación muy importante en la ciencia del siglo XVII. Familiarizado con figuras intelecturales de la talla de Leibniz, Huygens y Henry Oldenburg, rechazó una plaza de profesor en la Universidad de Heidelberg, debido en parte a que podía interferir en su libertad intelectual. Su prematura muerte a la edad de cuarenta y cuatro años se debió a la consunción.

La única obra publicada con el nombre de Spinoza en vida de éste fueron sus *Principios de filosofía cartesiana* (*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, Pars I et II,* 1663), un intento de reformular y presentar las partes I y II de los *Principios de filosofía* de Descartes al modo que Spinoza denominaba *orden geométrico* o *método geométrico.* El «orden geométrico» de Spinoza, que toma como modelos los *Elementos* de Euclides y el método de síntesis de Descartes, supone un conjunto inicial de definiciones y axiomas, desde el que se demuestran varias proposiciones, con notas y escolios anexos cuando es preciso. Esta obra, que sentaba sus credenciales como expositor de la filosofía cartesiana, se originó en su propósito de enseñar los *Principios de filosofía* de Descartes a un alumno privado. El *Tratado teológico-político (Tractatus Theologico-Politicus)* de Spinoza fue publicado anónimamente en 1670. Después de su muerte, su reducido círculo de amigos publicó sus *Obras póstumas (Opera Postuma,* 1677), entre las que están sus obras maestras, *Ética demostrada según el método geométrico (Ethica, Ordine Geometrico demonstrata).* Las *Obras póstumas* incluyen un *Tratado sobre la corrección del entendimiento (Tractatus de Intellectus Enmendatione)* anterior e inacabado, su posterior e inacabado *Tratado político (Tractatus Politicus)*, una *Gramática hebrea* y una *Correspondencia.* En el siglo XIX se encontró (en una copia manuscrita) y publicó una obra anterior titula-

da *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su bienestar (Korte Vorhandelung can God, de Mensch en deszelvs Welstand),* que en diversos aspectos es una anticipación de la *Ética*. Sigue discutiéndose su autoría de dos breves tratados científicos, *Del arco iris* y *Del cálculo de posibilidades.*

Metafísica. Spinoza suele usar el término «Dios o la Naturaleza» *(«Deus sive Natura»)* y esa identificación de Dios con la Naturaleza es central en su metafísica. Esa identificación lleva frecuentemente a considerar su filosofía como una versión del panteísmo y/o el naturalismo. Pero aunque la filosofía comienza por la metafísica, según Spinoza, su metafísica en último término está al servicio de la ética. Como su Dios naturalizado no tiene deseos ni objetivos, la ética humana no puede derivarse propiamente del imperativo divino. Por el contrario, la ética de Spinoza trata de demostrar, partiendo de una comprensión adecuada de la naturaleza divina y su expresión en la naturaleza humana, la manera de que los seres humanos maximicen su ventaja. El conocimiento adecuado es crucial para la consecución de esa ventaja, porque lleva al control de las pasiones y a la acción cooperativa.

La ontología de Spinoza, como la Descartes, está formada por substancias, sus atributos (que Descartes denominaba *atributos principales)* y sus modos. En la *Ética* Spinoza define «substancia» como aquello que es «en sí mismo y se concibe por sí mismo», «atributo» como aquello que «el intelecto percibe de una substancia como constitutivo de su esencia» y «modo» como «las afecciones de una substancia, o que es en otro y se concibe por medio de él». Aunque Descartes había reconocido un sentido estricto en el que sólo Dios es una substancia, también reconocía un segundo sentido en el que hay dos tipos de substancias creadas, cada uno de ellos con su atributo principal distintivo: las substancias extensas, cuyo único atributo principal es la extensión, y las mentes, cuyo único atributo principal es el pensamiento. Spinoza, por el contrario, mantiene de forma coherente que sólo hay una substancia. Su metafísica es por ello una forma de monismo substancial. Esa substancia única es Dios, que Spinoza define como «un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de una infinidad de atributos, de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita». Así, mientras Descartes limitaba cada substancia creada a un atributo principal, Spinoza afirma que la substancia única tiene infinitos atributos, de los que cada uno expresa la naturaleza divina sin limitación alguna. De esos infinitos atributos, sin embargo, los humanos sólo pueden abarcar dos: extensión y pensamiento. Dentro de cada atributo, los modos de Dios son de dos tipos: modos infinitos, que son características generales de cada atributo, como las leyes de la naturaleza, y modos finitos, que son modificaciones locales y limitadas de la substancia. Hay una secuencia infinita de modos finitos.

Descartes consideraba que el ser humano es una unión substancial de dos substancias diferentes, el alma pensante y el cuerpo extenso, que interactúan causalmente. Spinoza, en contraste con Descartes, considera al ser humano un modo finito de Dios, que existe simultáneamente en Dios como modo del pensamiento *y* como modo de extensión. Mantiene que cada modo de extensión es literalmente idéntico con el modo de pensamiento que es la «idea de» ese modo de extensión. Como la mente humana es la idea del cuerpo humano, se sigue que la mente humana y el cuerpo humano son literalmente la misma cosa concebida bajo dos atributos diferentes. Como son realmente idénticos, no hay interacción causal entre cuerpo y mente, sino un *paralelismo* completo entre lo que ocurre en la mente y lo que ocurre en el cuerpo. Como cada modo de extensión tiene un modo correspondiente e idéntico de pensamiento (por rudimentario que pueda ser), Spinoza admite que todo modo de extensión es «animado en alguna medida»; su concepción es así una forma de *pampsiquismo.*

Otro rasgo central de la metafísica de Spinoza es el necesitarismo, expresado por su afirmación de que «las cosas no podrían haberse producido [...] de ningún otro modo ni en ningún otro orden» que aquel en el que se han producido. Deriva su necesitarismo de su doctrina de que Dios existe necesariamente (que apoya en diversos argumentos, incluida una versión del argumento ontológico) y de su doctrina de que cuanto puede seguirse de la naturaleza divina debe hacerlo necesariamente. Así, aunque no usa el término, acepta una versión muy fuerte del principio de razón suficiente. Al principio de la *Ética* define algo como libre cuando cuando sus acciones están determinadas únicamente por su propia naturaleza. Sólo Dios –cuyas acciones están enteramente determinadas por la necesidad de su propia naturaleza y para quien nada es externo– es completamente libre en este sentido. No obstante, los seres humanos pueden conseguir una libertad relativa en la medida en que vivan según el tipo de vida descrito en las últimas partes de la *Ética*. Por tanto, Spinoza es compatibilista por lo que respecta a la relación entre libertad y determinismo. El «libre albedrío» en cualquier sentido que implique *ausencia* de determinación causal es, sin embargo, una mera ilusión basada en la ignorancia de las verdaderas causas de las acciones de un ser. El reconocimiento de que cuanto ocurre está causalmente determinado, dice Spinoza, da un consuelo positivo que ayuda a controlar las pasiones.

Epistemología y psicología. Como otros racionalistas, Spinoza distingue dos facultades de representación: la imaginación y el intelecto. La imaginación es la facultad de formar representaciones en imagen de las cosas, derivadas en última instancia de los mecanismos de los sentidos. El intelecto es la facultad de formar concepciones adecuadas, no imágenes, de las cosas. También distingue «tres tipos de conocimiento». Al primero e inferior lo denomina opinión o imaginación *(opinio, imaginatio).* Incluye la «experiencia casual o indeterminada» *(experientia vaga)* y también «el conocimiento de oídas o por meros signos». Depende así de los datos confusos y mutilados de los sentidos y es inadecuado. Al segundo tipo de conocimiento lo denomina razón *(ratio)* y depende de *nociones comunes* (es decir, de características de las cosas «comunes a todas e iguales en la parte y en el todo») o del conocimiento adecuado de las propiedades (en oposición a las esencias) de las cosas. Al tercer tipo de conocimiento lo denomina conocimiento intuitivo *(scientia intuitiva)* y va del conocimiento adecuado de la esencia o atributos de Dios al conocimiento de la esencia de las cosas, procediendo por ello en el orden apropiado, de causas a efectos. Los dos últimos tipos de conocimiento son adecuados. El tercero es, sin embargo, preferible, porque supone no sólo conocimiento de *que* algo es así, sino también el conocimiento de *cómo* y *por qué* es así.

Como sólo hay una substancia –Dios– las cosas individuales del mundo no se distinguen entre sí por ninguna diferencia en la substancia. Sucede más bien que entre las modificaciones y diferenciaciones cualitativas de cada atributo divino hay patrones que tienden a perdurar, y constituyen las cosas individuales. (Como se dan dentro del atributo de extensión, Spinoza denomina a esos atributos *proporciones fijas de movimiento y quietud*.) Aunque tales cosas individuales son así modos de la única substancia, y no substancia por derecho propio, cada una de ellas tiene una naturaleza o esencia describible en términos del patrón concreto de esa cosa y sus mecanismos para la conservación de su propio ser. Spinoza llama *conatus* a esa tendencia a la autoconservación. Toda cosa individual tiene algún *conatus*. Una cosa individual actúa, o está activa, en la medida en que lo que ocurre puede explicarse o entenderse sólo por su propia naturaleza (por ejemplo, su mecanismo de autoconservación); es pasiva en la medida en que lo que sucede ha de explicarse por la naturaleza de otras fuerzas que le afecten. Así, todo, en la medida en que pueda, se esfuerza activamente por perseverar en su existencia, y todo cuanto ayuda a esa autoconservación constituye la ventaja de ese individuo.

La psicología específicamente humana de Spinoza es una aplicación de la doctrina más general del *conatus*. La aplicación se realiza apelando a diversas características específicas de los seres humanos: forman representaciones en imágenes de otros individuos por medio de sus sentidos, son lo bastante complejos como para sufrir aumentos y disminuciones en su capacidad de acción y son capaces de abordar la razón. Los conceptos fundamentales de su psicología son el deseo, que es el *conatus* mismo, sobre todo en la medida en que se sea consciente de él como algo dirigido a la consecución de un objeto determinado, el placer, que es un incremento de la capacidad de acción, y el dolor, que es una disminución de la capacidad de acción. Define otras emociones en términos de esas emociones básicas, según las combinaciones que se presenten, en determinadas circunstancias, con tipos específicos de causas y/o con tipos específicos de objetos. Cuando una persona es la causa adecuada de sus emociones, esas emociones son activas; y cuando no es así, son pasiones. El deseo y el placer pueden ser emociones o pasiones, dependiendo de las circunstancias; el dolor, sin embargo, sólo puede ser una pasión. Spinoza no niega el fenómeno del altruismo: el mecanismo de autoconservación de alguien, y, así, su deseo, puede centrarse en un amplio abanico de objetos, que incluye el bienestar de la persona u objeto amados, aun en detrimento del propio. Sin embargo, como reduce toda la motivación humana, incluida la motivación altruista, a permutaciones del impulso a buscar la propia ventaja, cabe concluir que su teoría es una forma de egoísmo psicológico.

Ética. La teoría ética de Spinoza no adopta la forma de un conjunto de imperativos morales. Por el contrario, trata de demostrar, considerando objetivamente las acciones y apetitos humanos –«lo mismo que si fuera una cuestión de líneas, planos y cuerpos»–, en dónde reside la verdadera ventaja de una persona. Los lectores que realmente capten las verdades demostradas, estarán *eo ipso* motivados, al menos en parte, para vivir sus vidas de acuerdo con ellas. Así, la ética spinozista trata de mostrar cómo actúa una persona cuando «se guía por la *razón»;* actuar de esa manera es al mismo tiempo actuar virtuosa o poderosamente. Todas las acciones que resultan de ese entendimiento –es decir, todas las acciones virtuosas– pueden atribuirse a la fortaleza de carácter *(fortitudo).* Las acciones virtuosas pueden dividirse en dos clases: las debidas a la tenacidad *(animositas),* o «el deseo por el que cada cual se esfuerza, partiendo únicamente del dictado de la razón, por conservar su ser», y las debidas a la nobleza *(generositas)* o «el deseo por el que cada cual se esfuerza, partiendo únicamente del dictado de la razón, por ayudar a los demás hombres y acercarse a ellos en la amistad». Así, la persona virtuosa no sólo persigue su propia ventaja, sino que también

trata de cooperar con otros, devuelve amor por odio, actúa siempre honradamente, sin engañar, e intenta unirse a los demás en un estado político. No obstante, la razón última para ayudar a los demás y unirse a ellos en la amistad es que «nada es más útil para el hombre que el hombre» –es decir, porque hacerlo así lleva a la propia ventaja, y en concreto a la propia persecución del conocimiento, que es un bien que puede compartirse sin pérdida–. Aunque Spinoza mantiene que generalmente usamos los términos «bien» y «mal» simplemente para describir las apariencias subjetivas –llamando «bien» a lo que deseamos y «mal» a lo que queremos evitar–, propone que definamos filosóficamente «bien» como «lo que sabemos con certeza que es útil para nosotros» y «mal» como «lo que sabemos con certeza que nos impide ser dueños de algún bien». Como Dios es perfecto y no tiene necesidades, se sigue que nada es bueno ni malo para Dios. La apelación en última instancia de Spinoza a la ventaja del agente convierte a su teoría en una forma de egoísmo ético, aunque subraye la existencia de bienes comunes compartibles y la importancia ética (instrumental) de la cooperación con los demás. No es, sin embargo, una forma de hedonismo, porque pese a la importancia atribuida al placer, el objetivo último de la acción humana es un estado superior de perfección o capacidad de acción, del que el incremento del placer es sólo un indicador.

Se dice de un ser humano cuyo mecanismo de autoconservación es guiado o distorsionado por fuerzas externas que es esclavo de las pasiones; por el contrario, de quien persigue con éxito sólo lo que es verdaderamente ventajoso, como consecuencia de una genuina comprensión de dónde está su ventaja, que es libre. En consonancia, Spinoza también expresa su concepción de la vida virtuosa en términos de un «hombre libre» ideal. Ante todo, el hombre libre trata de entenderse a sí mismo y de entender a la Naturaleza. El conocimiento adecuado, y en concreto el conocimiento del tercer tipo, lleva a la bienaventuranza, a la paz mental y al amor intelectual a Dios. La bienaventuranza no es una recompensa por la virtud, sin embargo, sino más bien un aspecto integral de la vida virtuosa. La mente humana es en sí misma parte del intelecto infinito de Dios, y el conocimiento adecuado es un aspecto eterno de ese intelecto infinito. Por consiguiente, a medida que se gana en conocimiento, una parte mayor de la propia mente se identifica con algo eterno y uno es menos dependiente de –y le perturban menos– las fuerzas locales de su entorno inmediato. En consonancia, el hombre libre «piensa en la muerte menos que en ninguna otra cosa y su sabiduría es una meditación de la vida, no de la muerte». Además, del mismo modo que el conocimiento adecuado es literalmente una parte eterna del intelecto infinito de Dios, la bienaventuranza, paz mental y amor intelectual resultantes son literalmente aspectos de lo que podría considerarse la vida «emocional» eterna del mismo Dios. Aunque concede al hombre libre algún tipo de inmortalidad bendita, no es una inmortalidad personal, puesto que la sensación y la memoria que son esenciales a la individualidad personal no son eternas. Antes bien, el hombre libre adquiere a lo largo de su vida una participación creciente en un cuerpo de conocimiento adecuado que siempre ha sido eterno, de modo que, al morir, buena parte de la mente del hombre libre se ha identificado ya con lo eterno. Se trata entonces de un tipo de «inmortalidad» en la que puede participarse en vida, no al morir.

Política y teología filosófica. La teoría política de Spinoza, como la de Hobbes, trata derecho y poder como equivalentes. Los ciudadanos ceden derechos al Estado a cambio de la protección que éste les da. Hobbes, sin embargo, considera ese contrato social como algo casi absoluto, por el que los ciudadanos renuncian a todos sus derechos salvo el derecho a resistirse a la muerte. Spinoza, por el contrario, destaca que los ciudadanos no pueden renunciar a su derecho a perseguir su propio beneficio tal y como lo entienden, en toda su generalidad, y por ello el poder, y el derecho, de cualquier Estado real siempre está limitado su capacidad práctica de hacer cumplir sus dictados alterando la percepción continua de los ciudadanos de su propia ventaja. Tiene además una concepción más extensa que Hobbes de la ventaja de un individuo, puesto que para él la ventaja de cada uno no radica meramente en evitar la muerte y buscar el placer, sino en alcanzar un conocimiento adecuado que dé lugar a la beatitud y le permita participar en lo eterno. Por ello, Spinoza, a diferencia de Hobbes, recomienda un Estado limitado, constitucional, que estimule la libertad de expresión y la tolerancia religiosa. Un Estado semejante –que es a su vez un individuo– preserva del mejor modo posible su propio ser y proporciona la forma de gobierno más estable y más beneficiosa a sus ciudadanos.

En su *Tratado teológico-político,* Spinoza también se ocupa de la religión popular, la interpretación de las Escrituras y su relación con el bienestar del Estado. Describe a los profetas del Antiguo Testamento como individuos cuya vívida imaginación produjo mensajes políticamente valiosos para el antiguo Estado hebreo. Usando una perspectiva naturalista y métodos hermenéuticos históricos que anticipan la posterior «crítica superior» de la Biblia, intenta mostrar que los autores de las Escrituras sólo consideran coherentemente esenciales para la salvación la justicia y la caridad y, por tanto, que las exigencias doxásticas dogmáticas no están justificadas por las Escrituras. La religión popular sólo

tendría que proponer, por consiguiente, esas dos exigencias, que puede representar imaginativamente, en las mentes de la mayoría, como condiciones para una recompensa asegurada por un Legislador divino. Los pocos, que son más filosóficos, y por ello confían en el intelecto, reconocerán que las leyes naturales de la psicología humana exigen la caridad y la justicia como condiciones de la felicidad y que lo que el vulgo considera recompensas aseguradas por una intervención personal divina son de hecho consecuencias naturales de una vida virtuosa.

Por su identificación de Dios con la Naturaleza y su tratamiento de la religión popular, sus contemporáneos consideraron a menudo que la filosofía de Spinoza era un ateísmo apenas disimulado. Paradójicamente, sin embargo, el Romanticismo del siglo XIX lo adoptó por su su panteísmo; es famosa, por ejemplo, la descripción de Novalis de Spinoza como «el hombre intoxicado por Dios». De hecho, Spinoza atribuye a la Naturaleza la mayoría de las características que los teólogos occidentales habían atribuido a Dios: la Naturaleza spinozista es infinita, eterna, necesariamente existente, objeto de un argumento ontológico, causa primera de todas las cosas, omnisciente y el ser cuya contemplación produce bienaventuranza, amor intelectual y participación en una especie de inmortalidad o vida eterna. La pretensión de Spinoza de afirmar la existencia de Dios no es, por tanto, mera evasión. No obstante, niega enfáticamente que Dios sea una persona o que actúe con un propósito, que algo sea bueno o malo desde la perspectiva divina o que haya una inmortalidad personal que suponga la memoria.

Además de su influencia en la historia de la crítica bíblica y en la literatura (incluidos, no sólo Novalis, sino también Wordsworth, Coleridge, Heine, Shelley, George Eliot, George Sand, Somerset Maugham, Jorge Luis Borges y Bernard Malamud), Spinoza ha influido en las perspectivas filosóficas de diversos pensadores de nuestro siglo, como Freud y Einstein. Los físicos contemporáneos han visto en su metafísica monista una anticipación de la metafísica del campo del siglo XX. Más en general, es una referencia intelectual para el determinismo y el naturalismo del siglo XX y la teoría de la identidad mente-cuerpo.

Véase también DESCARTES, LEIBNIZ, RACIONALISMO.

DGARR

SPIR, AFRIKAN (1837-1890), filósofo alemán. Sirvió en la guerra de Crimea como oficial ruso. Sin ser un académico, publicó libros en alemán y francés. Sus principales obras son *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis des Wirklichkeit (Una investigación sobre la certeza en el conocimiento de lo actual,* 1869) y los dos volúmenes de *Denken und Wiklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie (Pensamiento y actualidad: un intento de revivir la filosofía crítica*, 1873).

Pensamiento y actualidad presenta una metafísica basada en la separación radical del mundo aparente la realidad absoluta. Todo lo que sabemos de lo «incondicionado» es que tiene que conformarse al principio de identidad. Reteniendo la incognoscible cosa-en-sí de Kant, Spir argumenta en favor de la realidad empírica del tiempo, que nos es dado en la experiencia inmediata y depende de nuestra experiencia de una sucesión de estados diferenciales. El objetivo de la filosofía es alcanzar certezas fundamentales e inmediatas. De las obras incluidas en sus *Gesammelte Schriften* (1883-1884) sólo se tradujo al inglés un estudio relativamente menor (en 1954), *Bueno y malo*.

En los escritos de Nietzsche pueden encontrarse varias referencias a Spir, que indican que algunas de las nociones centrales de Nietzsche estuvieron influidas, positiva y negativamente, por los análisis de Spir del devenir y la temporalidad, además de por su concepción de la separación del mundo de la apariencia y el «verdadero mundo».

GJS

***STATUS* MORAL,** idoneidad de un ser para ser concebido como objeto apropiado de atención moral directa; naturaleza o grado de idoneidad de un ser para ser considerado como fundamento de demandas frente a los agentes morales; posición, rango o importancia moral de un (tipo de) ser; condición de paciente moral; considerabilidad moral.

La reflexión moral común comporta tomar en consideración a otros. Pero, ¿a *qué* otros hay que tomar en consideración? ¿Cómo han de ponderarse los distintos objetos de consideración moral? Todo puede convertirse en tema de discusión moral, pero no todo se considera un objeto apropiado de atención moral *directa*. Si hay restricciones éticas acerca de la manera de tratar a una fuente de cerámica, parecen derivarse de consideraciones sobre otros seres, no de los intereses, bien o naturaleza de la fuente. Lo mismo vale, presumiblemente, para una pella de tierra. Muchos filósofos ven del mismo modo a los seres vivos pero no sintientes, como el diente de león, pero otros dudan. Según una tradición influyente, la vida animal sintiente merece poca menos consideración moral que una pella o un diente de león. Esta tradición, que limita el *status* moral significativo a los seres humanos, ha sido vigorosamente atacada desde varios frentes por los defensores de la liberación animal. El ataque explota las analogías con el humanismo y las teorías defectuosas que ven en la raza, el género o la clase social requisitos para el *status* moral para condenar el especismo.

Algunos filósofos se refieren a los seres que *son* objetos adecuados de atención moral directa como

pacientes morales. Los agentes morales son aquellos seres cuyas acciones están sujetas a evaluación moral; análogamente, los pacientes morales son los seres cuyo sufrimiento (en el sentido de ser objetos de las acciones de los agentes morales) permite o requiere una valoración moral. Otros aplican la denominación «paciente moral» de forma más restrictiva a aquellos seres que son objetos adecuados de atención moral directa *y* no son agentes morales.

La cuestión del *status* moral se refiere no sólo a si los seres cuentan *en absoluto* moralmente, sino también al grado en que cuentan. Los seres que *son* pacientes morales pueden ver sus demandas postergadas por las demandas de otros seres que posean un *status* moral especial. Podríamos, por ejemplo, creer en «el utilitarismo para los animales, el kantismo para las personas» (Robert Nozick). Asimismo, el argumento de la autonomía corporal en defensa del aborto (popularizado por Judith Thomson) no niega el *status* del feto como paciente moral, pero insiste en que las demandas del feto se ven postergadas por la demanda prioritaria de la madre de controlar su destino corporal.

Muchas veces se ha pensado que el *status* moral va ligado a la condición de *persona:* o sólo las personas son pacientes morales o las personas poseen un *status* moral especial que las hace moralmente más importantes que las no personas. La condición de persona se ha visto así con frecuencia como una condición mínima para la mera paciencia moral –a menudo porque se ha considerado que la paciencia moral es «correlativa» a la agencia moral–. Pero las personas también se han visto como una elite especialmente privilegiada entre los pacientes morales, con derechos e intereses. Es difícil dar una defensa concluyente de esas concepciones.

Véase también DERECHOS, ÉTICA, IDENTIDAD PERSONAL, PERSONALIDAD.

EJ

STEINER, RUDOLF (1861-1925) espiritualista austríaco y fundador de la antroposofía. Habiendo recibido una formación científica, editó los escritos científicos de Goethe y preparó la edición clásica de sus obras completas entre 1889 y 1896. La obra más importante de Steiner, *Die Philosophie der Freheit,* se publicó en 1894. Su *Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer gegen seine Zeit* (1895) fue traducido al inglés en 1960 por Margaret de Ris como *Friedrich Nietzsche: Fighter for Freedom (Friedrich Nietszche: un luchador por la libertad).*

Steiner enseñó en un colegio para trabajadores y editó una revista literaria, *Magazin für Literatur,* en Berlín. En 1901 se adhirió a un espiritualismo que destacaba una forma de conocimiento que trascendía la experiencia sensorial y era logrado por un «yo superior». Mantuvo que el hombre ha estado previamente relacionado con los procesos espirituales en virtud de un estado onírico de conciencia, pero que se apartó de esa conciencia por la preocupación por las cosas materiales. Mediante el adiestramiento, los individuos pueden recuperar su capacidad innata de percibir un dominio espiritual. Los escritos de Steiner sobre este tema son *La filosofía de la actividad espiritual* (1894), *La ciencia oculta: un esbozo* (1913), *Del misterio del hombre* (1916) y *De los misterios del espíritu* (1917). Su última obra fue su autobiografía (1924).

Para procurar la difusión de sus doctrinas fundó la Sociedad Antroposófica (1912) y una escuela de «ciencia espiritual» con el nombre de Goetheanum cerca de Basilea, en Suiza. Su obra sirvió de inspiración al movimiento de las escuelas Waldorf, que tiene unas ochenta escuelas para niños. El movimiento antroposófico que fundó sigue activo en Europa y los Estados Unidos.

GJS

STEPHEN, SIR LESLIE (1832-1904), crítico literario, editor, historiador de las ideas y filósofo inglés. Fue el primer director general del gran *Dictionary of National Biography,* del que él mismo escribió centenares de entradas. Se crió en un ambiente familiar intensamente religioso, perdiendo después la fe y dedicó mucho tiempo a intentar construir una visión moral e intelectual que la reemplazara. Sus principales obras de historia de las ideas son *History of the English Thought in the Eighteenth Century (Historia del pensamiento inglés en el siglo* XVIII, 1876), en dos volúmenes, y *English Utilitarians (Utilitaristas ingleses,* 1900), en tres volúmenes, que fueron concebidas como partes de ese proyecto. Lo mismo sucede con su única obra puramente filosófica, *Science of Ethics (La ciencia de la ética,* 1882), en la que intentó desarrollar una teoría evolucionista de la moral. A Stephen le exasperaban los tecnicismos filosóficos. Por ello su tratado de ética hace muy poco por resolver los problemas –de los que algunos le fueron indicados por su amigo Henry Sidgwick– de la ética evolucionista y no es superior a las diversas obras que sobre este mismo tema se publicaron en ese periodo. Sus historias de las ideas son a veces superficiales y el centro de su interés no es el nuestro; pese a todo, siguen siendo útiles por su alcance y por la impresionante erudición que despliega.

JBS

STEWART, DUGALD, véase FILOSOFÍA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN.

STILLINGFLEET, EDWARD (1635-1699), predicador y polemista inglés; inicialmente se hizo un nombre con *Irenicum* (1659), usando las doctrinas de la ley

natural para oponerse al sectarismo religioso. Su *Origines Sacrae* (1662), sobre la superioridad del registro de las Escrituras sobre otras formas de historia antigua, fue para su época un documentado estudio de la certeza moral de la evidencia histórica, la autoridad del testimonio y la credibilidad de los milagros. Nutriéndose eclécticamente de la filosofía desde la Antigüedad hasta los platónicos de Cambridge, estuvo muy influido por la teoría cartesiana de las ideas, aunque después rechazó el cartesianismo por su tendencia mecanicista. Durante tres décadas escribió panfletos defendiendo la certeza moral de las creencias protestantes ortodoxas frente a lo que consideraba creencias «contrarias a la razón» del catolicismo romano. Eso le llevó a una controversia con los autores unitaristas y deístas, que argumentaban que misterios como la Trinidad son igualmente contrarios a las ideas «claras y distintas». Le alarmó el uso que hizo John Toland en *Christianity not Mysterious* (1696) de la «nueva», es decir, no cartesiana, concepción de las ideas de Locke y dedicó sus últimos años a retar a Locke a demostrar su ortodoxia. El debate versó en buena medida sobre los conceptos de substancia, esencia y persona y sobre los de fe y certeza. Locke no dio cuartel en la controversia pública, pero en la cuarta edción de su *Essay* (1700) corrigió discretamente algunos de los pasajes que habían provocado a Stillingfleet.

Véase también DEÍSMO, DESCARTES, LOCKE, PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE.

MASt

STIRNER, MAX, seudónimo de Kasper Schmidt (1805-1856), filósofo alemán que propuso una teoría del individualismo radical. Nacido en Bayreuth, enseñó en Gymnasiums y después en la Academia femenina de Berlín. Tradujo la que se convirtió en la versión alemana estándar de la *Riqueza de las naciones* de Smith y contribuyó con diversos artículos al *Rhenische Zeitung*. Su obra más importante fue *Der Einzige und sein Eigenthum* (1845), traducida al inglés por Steven T. Byington como *The Ego and His Own (El ego y su unicidad*, 1907). Su segundo libro fue *Die Gesichte der Reaktion* (1852).

El pensamiento de Stirner es una reacción ante Hegel y durante un tiempo estuvo asociado con la izquierda hegeliana. Destacó la prioridad de la voluntad y el instinto frente a la razón y propuso un individualismo anárquico radical. Todo individuo es único y el ego independiente es el valor y realidad fundamentales. Stirner atacó las ideas estatales y religiosas y también abstracciones como «humanidad» calificándolas de «espectros» que son ilusiones engañosas, remanentes de hipóstasis erróneas. Su defensa del egoísmo llega a considerar que el individuo no tiene obligaciones ni deberes, y en concreto con el Estado. Animando a una «rebelión» individual contra el dominio y control del Estado, Stirner gozó de predicamento entre los anarquistas de los siglos XIX y XX. El único objetivo de la vida es el cultivo de la «unicidad» o «especificidad». Engels y Marx atacaron sus ideas extensamente (con el título «San Marx») en *La ideología alemana*. En la medida en que su teoría del individualismo radical no presenta requisitos éticos claramente formulados, ha sido caracterizada como una forma de egoísmo nihilista.

Véase también HEGEL.

GJS

STOUT, GEORGE FREDERICK (1860-1944), psicólogo y filósofo británico. Fue alumno de Ward y en él influyeron Herbart y sobre todo Brentano. Fue editor de *Mind* (1892-1920). Siguió a Ward en su rechazo del asociacionismo y del sensacionalismo y proponiendo el análisis de la mente como actividad y no como pasividad, una actividad consistente en actos de cognición, sentimiento y conación. Stout destacó la atención como función esencial de la mente y argumentó en favor del finalismo de toda actividad mental y comportamiento, influyendo mucho en la psicología hórmica de McDougall. Reinterpretó las ideas asociacionistas tradicionales para destacar la primacía de la actividad mental; por ejemplo, la asociación por contigüidad –un proceso mecánico pasivo impuesto a la mente– se convirtió en asociación por continuidad del interés de la atención. Adujo con Brentano que la representación mental supone una «referencia del pensamiento» a un objeto real conocido a través de la representación que es a su vez el objeto del pensamiento, como la «idea» de Locke. En filosofía estuvo influido por Moore y Russell. Sus obras más destacadas son *Analytic Psychology* (1896) y *Manual of Psychology* (1899).

THL

STRAWSON, SIR PETER (1919), filósofo británico al que se deben sus mejores aportaciones en lógica, metafísica y el estudio de la obra de Kant. Su carrera profesional se ha desarrollado íntegramente en Oxford donde se destacó como el filósofo más importante de su generación.

Su primer trabajo importante, «Sobre la referencia» (1950) defiende que la teoría de la descripción de Russell no se sostiene al considerar éste en sentido estricto el papel de las descripciones como «expresiones referenciales» dando lugar a que Russell asumiera que la frase «la tricotomía fraudulenta» tenía que ser verdadera, falsa o sin sentido: para Strawson, las frases vacías de significado son significativas pero «ni verdaderas ni falsas», porque las presuposiciones generales que gobiernan el uso de las expresión referenciales no serían satisfechas. Russell defendería igualmente algunos aspectos de

este argumento aplicados al empleo ordinario de las descripciones definidas. El contraste entre la estructura abstracta de la lógica formal y la sorprendente riqueza de las inferencias inherentes al lenguaje ordinario, sería el tema principal del que se ocupó Strawson en su primer libro *Introducción a la Teoría lógica* (1969) publicado originalmente en 1952.

En *Individuals (Individuos,* 1959) Strawson presentaba a la metafísica como una disciplina filosófica válida y respetable tras décadas de dominio de la retórica positivista. Sin embargo, su proyecto incluye sólo a la metafísica «descriptiva» –la elucidación de las características básicas que definen nuestros esquemas conceptuales–, y basa sus argumentos casi exclusivamente en la filosofía del lenguaje: los particulares «elementales» son los objetos elementales de referencia, siendo las condiciones corporales y espaciotemporales para su identificación por los hablantes lo que constituirán sus categorías básicas. Tres argumentos de esta teoría son especialmente célebres: 1) incluso en el auditorio más exquisito del mundo la referencia objetiva a las bases de la experiencia requiere al menos una referencia análoga al espacio, 2) puesto que la autorreferencia presupone una referencia previa a los otros, concebidos como soporte de las propiedades físicas y psicológicas, éstos son también un tipo de particular elemental, y 3) el discurso «*feature-placing*» como en el caso «aquí está nevando ahora» es el último nivel proposicional a través del cual la referencia a los particulares puede ser propiamente admitida.

El siguiente libro de Strawson, *Los límites del sentido* (1966), presenta una lectura crítica de la filosofía teórica de Kant. Su propósito es desentrañar qué considera Kant verdades autenticas respecto a las presuposiciones de experiencia objetiva y, por otra parte, valorar qué es lo que conservan los argumentos trascendetales de Kant de la misteriosa metafísica que establece su idealismo transcendental. Los críticos de Strawson han argumentado, sin embargo, que esta postura es inestable: los argumentos transcendentales sólo nos pueden decir qué debemos nosotros suponer que sea el caso. Por tanto si el idealismo kantiano que restringe toda suposición a las cosas tal y como aparecen ante nosotros, se abandona, no podemos extraer conclusiones sobre el modo en que el mundo se da sino añadimos las tesis verificacionistas que nos capaciten para dar sentido a las hipótesis que han de ser verificadas.

En una obra posterior, *Skepticisman Naturalism: Some Varieties* (1985), Strawson reconocía que los argumentos transcendentales pertenecen a la metafísica descriptiva y no deberían ser considerados como el intento de proveernos de una justificación externa más allá de nuestros esquemas conceptuales. En realidad tal justificación externa no es ni posible ni necesaria, en cambio –y aquí Strawson invoca a Hume frente a Kant– numerosos razonamientos nacen igual que desaparecen de la propensión natural a creer que existen cosas fuera de toda duda sólo porque es posible que sea posible su planteamiento. En un importante escrito de juventud, Strawson ya había entrado a fondo en esta misma cuestión respecto al debate sobre el libre albedrío; los defensores de la esencialidad de nuestras disposiciones ordinarias de reproche y gratitud no deberían buscar su justificación en la «metafísica asustadiza» de un libre albedrío supracausal, en cambio sí deberían señalar nuestro inquebrantable compromiso hacia estas disposiciones «reactivas» mediante las cuales manifestamos nuestra atadura a la categoría fundamental que subyace bajo nuestros esquemas conceptuales: la persona.

Véase también **ARGUMENTO DEL CASO PARADIGMÁTICO, ARGUMENTO TRANSCENDENTAL, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, KANT, PRESUPOSICIÓN, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, RUSELL, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

TRB

STURM UND DRANG, véase **GOETHE.**

SUÁREZ, FRANCISCO, conocido también como el Doctor Eximio (1548-1617), filósofo y teólogo jesuita español. Nacido en Granada, estudió en Salamanca y enseñó allí y en Roma, Coimbra y otras destacadas universidades. Las obras más importantes de Suárez son *De legibus (De la ley,* 1612), *De Deo uno et trino (De Dios uno y trino,* 1606) y la monumental *Disputationes metaphysicae (Disputationes metafísicas,* 1597). Las *Disputationes* tienen un lugar único en la filosofía por ser la primera obra sistemática y comprehensiva de metafísica escrita en Occidente que no es un comentario de la *Metafísica* de Aristóteles. Se divide en 44 *disputationes* y discute todos los temas metafísicos conocidos entonces. Su influencia fue inmediata y perdurable y puede advertirse en las obras de la escolástica europeas y latinoamericanas, y en las de filósofos modernos como Descartes, Leibniz, Wolff y Schopenhauer.

Las principales contribuciones de Suárez a la filosofía tienen lugar en la metafísica, la epistemología y la filosofía del derecho. En las tres áreas sufrió la influencia de Aristóteles y Tomás de Aquino, aunque también se inspiró en Ockham, Duns Escoto y otros. En metafísica, Suárez es conocido por sus ideas sobre la naturaleza de la metafísica, el ser y la individuación. La metafísica es la ciencia del «ser en tanto que ser real» *(ens in quantum ens reale)* y su objeto propio es el concepto objetual de ser. A menudo se considera que esta concepción de la metafísica allana el camino para la primera teoría metafísica moderna, según la cual el objeto de la metafísica

es mental. Para Suárez el concepto de ser se deriva por analogía de la semejanza entre las cosas. La realidad existente se compone, para Suárez, de individuos: todo cuanto existe es individual, incluidas las substancias y sus propiedades, los accidentes, principios y componentes. Entiende la individualidad como incomunicabilidad, a saber, la incapacidad de los individuos de dividirse en entidades de su mismo tipo específico. El principio de individuación es «entidad», que identifica con «la esencia como existe». Ese principio se aplica por igual a las substancias y a sus propiedades, accidentes, principios y componentes.

En epistemología dos de sus tesis siguen vigentes: *a)* el intelecto conoce al individuo por medio de un concepto propio y separado sin recurrir a la reflexión, posición que apoya una epistemología empirista para la que, contra el tomismo, el conocimiento del individuo no está mediado por los universales, y *b)* su concepción del conocimiento medio *(scientia media),* el conocimiento que Dios tiene de lo que cada criatura libre hará libremente en cada situación posible. Suárez y Molina se sirvieron de esta noción para explicar cómo puede Dios controlar las acciones humanas sin violar el libre albedrío.

En filosofía del derecho, Suárez fue un pensador innovador que influyó en Grocio. Para él, la ley es fundamentalmente un acto de voluntad más que el resultado de un mandato de la razón, como defendía Tomás de Aquino. La ley se divide en eterna, divina, natural y humana. La ley humana se basa en la ley natural o divina, y no es una creación humana.

Véase también INDIVIDUACIÓN, METAFÍSICA.

JJEG

SUB SPECIE AETERNITATIS, véase **SPINOZA.**

SUBALTERNO, véase **CUADRADO DE LAS OPOSICIONES.**

SUBCONJUNTO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

SUBCONTRARIO, véase **CUADRADO DE LAS OPOSICIONES.**

SUBDETERMINACIÓN TEÓRICA, véase **CARGA TEÓRICA, OPERACIONALISMO.**

SUBDOXÁSTICO, concerniente a los estados mentales postulados para dar cuenta de la producción y carácter de ciertas creencias aparentemente no inferenciales. Tales creencias fueron discutidas por primera vez por Stephen P. Stich en «Beliefs and Subdoxastic States» (1978). Puedo formarme la creencia de que estás deprimido, por ejemplo, a partir de sutiles pistas que soy incapaz de articular. Puede considerarse que el mecanismo psicológico responsable de esa creencia alberga subdoxásticamente información sobre esas pistas. Aunque los estados subdoxásticos se parecen en algunos aspectos a las creencias –incorporan contenidos intencionales, guían la conducta, pueden justificar creencias– difieren de los estados doxásticos o creencias en por lo menos dos aspectos. En primer lugar, como se ha señalado antes, los estados subdoxásticos pueden ser muy inaccesibles a la instrospección; puedo ser incapaz de describir, incluso tras reflexionar, las bases de mi creencia de que estás deprimido. En segundo lugar, los estados subdoxásticos parecen bloquear inferencias a partir del cuerpo de creencias del agente; mi apreciación subdoxástica de que tu frente está arrugada puede contribuir a mi creencia de que estás deprimido, pero, a diferencia de la creencia de que tu frente está arrugada, esto, en presencia de otras creencias, esto no lleva necesariamente a nuevas creencias sobre tu rostro.

JHEI

SUBJETIVIDAD TRANSCENDENTAL, véase **MERLEAU-PONTY.**

SUBJETIVISMO, doctrina filosófica que intenta entender de manera subjetiva lo que a primera vista parece una clase de juicios que son objetivamente verdaderos u objetivamente falsos –es decir, verdaderos o falsos con independencia de lo que creamos, esperemos o queramos–. Hay dos formas de ser subjetivista. Según la primera, se puede decir que esos juicios, pese a las apariencias, son en realidad juicios acerca de nuestras actitudes, creencias, emociones, etc. Según la segunda, se puede negar que esos juicios sean verdaderos o falsos, alegando que son órdenes o expresiones de actitudes camufladas. En ética, por ejemplo, una concepción subjetivista del segundo tipo es que los juicios morales son meras expresiones de nuestras actitudes positivas y negativas. En eso consiste el emotivismo. El prescriptivismo también es una concepción subjetivista del segundo tipo: la tesis de que los juicios morales son en realidad órdenes –decir «*X* es bueno» es decir, detalles al margen, «Haz *X*»–. Las concepciones que hacen en último término de la moral una cuestión de convenciones (de aquello en lo que estamos de acuerdo o en lo que la mayoría de la gente está de acuerdo) también pueden construirse como teorías subjetivas del primer tipo. El subjetivismo no está, sin embargo, circunscrito a la ética. Según una concepción subjetiva de la racionalidad epistémica, los criterios de creencia racional son los criterios que el individuo (o quizá la mayoría de los miembros de la comunidad a la que pertenece ese individuo) aprobarían en tanto que están interesados en creer aquellas proposiciones que son verdaderas y en no creer las que son falsas. Análogamente, puede entenderse que los fenomenalistas son defensores de una descripción

subjetiva de los enunciados sobre objetos materiales, ya que según ellos el mejor modo de entender esos enunciados es como enunciados complejos sobre el curso de nuestras experiencias.

Véase también **EMOTIVISMO, EPISTEMOLOGÍA, OBJETIVISMO ÉTICO, OBSERVADOR IDEAL.**

RFO

SUBJETIVISMO MORAL, véase **ÉTICA.**

SUBLACIÓN, véase **HEGEL.**

SUBLIME, sentimiento provocado por objetos infinitamente grandes o vastos (como los cielos o el océano) o sobrecogedoramente poderosos (como torrentes rabiosos, montañas enormes o precipicios). Lo primero es *matemáticamente sublime* (en la terminología de Kant) y lo segundo *dinámicamente sublime*. Aunque la experiencia de lo sublime es en cierta medida desgradable, también le acompaña un cierto placer: disfrutamos al sentirnos sobrecogidos. Según Kant, ese placer resulta de la conciencia de que tenemos capacidades de la razón que no dependen de la sensación, sino que legislan sobre los sentidos. Lo sublime muestra así las limitaciones de la experiencia sensorial (y de ahí nuestro sentimiento de desagrado) y también la capacidad de nuestra mente (y de ahí el sentimiento de placer).

Lo sublime fue un concepto especialmente importante en la teoría estética de los siglos XVIII y XIX. La reflexión sobre lo sublime se vio estimulada por la aparición de una traducción del *Peri hypsous (De lo sublime)* de Longino en 1674. Lo «sublime posmoderno» ha emergido además en el pensamiento de finales del siglo XX como una base para plantear cuestiones sobre el arte. Si la belleza acompaña a aquello cuya forma puede ser aprehendida, lo sublime acompaña a lo amorfo, lo «irrepresentable» en la sensación. Así, está ligado a las críticas de «estético» –entendido como lo sensualmente presente– como una manera de entender lo que importa en el arte. También se ha hecho una lectura política, en la que lo sublime se conecta con la resistencia a las reglas, y la belleza con la aceptación conservadora de formas o estructuras sociales existentes.

Véase también **BELLEZA, ESTÉTICA, PROPIEDAD ESTÉTICA.**

SLF

SUBSIDARIEDAD, principio básico del orden social y bien común que rige las relaciones entre las asociaciones superiores e inferiores de una comunidad política. Positivamente, el principio de subsidiariedad mantiene que el bien común –es decir, el conjunto de recursos e instituciones sociales que facilitan la autorrealización del hombre– depende de estimular las iniciativas libres, creativas, de los individuos y de sus asociaciones voluntarias; así, el Estado, además de su papel directo en el mantenimiento del bien público (que comprende la justicia, la paz social y la moralidad pública), tiene un papel indirecto en la promoción de otros aspectos del bien común prestando asistencia *(subsidium)* a aquellos individuos y asociaciones cuyas actividades facilitan la autorrealización cooperativa del hombre en el trabajo, el ocio, las artes, las ciencias y la religión. Negativamente, el principio de subsidiariedad mantiene que las asociaciones de nivel superior (es decir, más comprehensivas), si bien tienen que controlar, regular y coordinar, no deben absorber, reemplazar o socavar las iniciativas y actividades libres de las asociaciones inferiores e individuos mientras no sean contrarias al bien común.

Esta presunción en favor de la libre iniciativa individual y social ha sido defendida sobre distintas bases, como la ineficacia de cargar al Estado con miríadas de preocupaciones locales y de la eficacia correlativa de dejar libre el potencial creativo de los grupos subordinados e individuos que conforma los recursos económicos, científicos y artísticos compartidos de la sociedad. Pero el fundamento más firme de esta presunción es la tesis de que la realización humana depende crucialmente de la libertad de la autodirección autónoma y del libre autogobierno de las asociaciones voluntarias y de que los seres humanos se realizan mejor por medio de sus iniciativas personales y cooperativas que como consumidores o beneficiarios pasivos de las iniciativas de otros.

Véase también **BIEN COMÚN, FILOSOFÍA POLÍTICA, JUSTICIA, LIBERTAD.**

JBM

SUBSISTENCIA (traducción del alemán *Bestand),* en la filosofía al uso, especialmente en el sistema de Meinong, el tipo de ser que corresponde a los objetos «ideales» (como los objetos matemáticos, los estados de cosas y abstracciones como la semejanza y la diferencia). En oposición, el tipo de ser que corresponde a los objetos reales *(wirklich),* cosas como las que investigan las ciencias que no son ni la psicología ni la matemática, se denomina *existencia (Existenz)*. Conjuntamente, existencia y subsistencia abarcan todo el dominio del ser *(Sein).* Así, por ejemplo, las figuras ideales subsistentes cuyas propiedades estudian los geómetras no existen –no se encuentran en ningún lugar del mundo real–, pero no por ello es menos cierto de ellas que tienen ser, que lo que lo es de un objeto físico existente: *hay* tales figuras.

Ser, sin embargo, no agota el dominio de los objetos o cosas. El fenómeno psicológico de la intencionalidad muestra que hay objetos (en algún sentido de «hay») que ni existen ni subsisten. Todo

estado intencional está dirigido a un objeto. Aunque se puede codiciar el diamante Hope o desear la unificación de Europa, también se puede codiciar un objeto material inexistente o desear un estado de cosas no subsistente. Si alguien codicia un diamante inexistente, hay (en algún sentido de «hay») algo que codicia –el estado mental del sujeto tiene un objeto– y que tiene determinadas propiedades: es, por ejemplo, un diamante. Puede decirse, por tanto, que habita en el dominio del *Sosein* («ser así» o «predicación» o «tener propiedades»), que es la categoría que comprende la totalidad de los objetos. Los objetos que no tienen ningún tipo de ser, ni existencia ni subsistencia, pertenecen al no ser *(Nichtsein).* En general, las propiedades de un objeto no determinan si tiene ser o no ser, aunque hay casos especiales: el cuadrado redondo, por su misma naturaleza, no puede subsistir. Meinong mantiene así que la objetualidad es *ausserseiend,* es decir, independiente de la existencia y la subsistencia.

Véase también **ENTE ABSTRACTO, MEINONG, METAFÍSICA.**

PvI

SUBSTANCIA, según la definición de Aristóteles en las *Categorías,* lo que no es ni predicable («decible») de nada ni está presente en nada como aspecto o propiedad de esa cosa. Los ejemplos que da son «hombre individual» y «caballo individual». Podemos predicar *ser un caballo* de algo, pero no caballo, ni tampoco un caballo *en* otra cosa. También mantuvo que sólo las substancias pueden permanecer idénticas a sí mismas a través del cambio. Todas las demás cosas son accidentes de substancias y existen sólo como aspectos, propiedades o relaciones de las substancias o de tipos de substancias, a los que Aristóteles llamaba substancias secundarias. Un ejemplo de accidente es el color de un hombre individual y un ejemplo de substancia secundaria el ser un hombre.

Para Locke una substancia es la parte de una cosa individual en la que inhieren sus propiedades. Como sólo podemos observar, y por tanto conocer, las propiedades de una cosa, su substancia es incognoscible. El sentido de Locke está obviamente enraizado en el de Aristóteles, aunque éste no comporta implicaciones escépticas. De hecho, el sentido de Locke está más próximo por su significado a lo que Aristóteles llama materia y sería mejor considerarlo sinónimo de «sustrato», como de hecho hacía Locke. También puede concebirse la substancia como lo que es capaz de existir independientemente de cualquier otra cosa. También este sentido está enraizado en Aristóteles, pero, entendido de forma estricta, lleva a la idea de Spinoza de que sólo puede haber una substancia, a saber, la totalidad de la realidad o Dios.

Un cuarto sentido de «substancia» es el sentido común, corriente, de «de lo que está hecha una cosa». Este sentido está relacionado con Locke, pero carece de las implicaciones escépticas de éste. También corresponde a lo que Aristóteles entendía por materia, al menos la materia próxima, como el bronce de una estatua de bronce (Aristóteles analiza las cosas individuales como compuestos de materia y forma). Esta noción de materia es de gran importancia filosófica, porque expresa una idea crucial tanto en nuestra comprensión científica como en nuestra comprensión corriente del mundo. Filósofos, como Hume, que niegan la existencia de substancias defienden que las cosas individuales son meros racimos de propiedades, a saber, las propiedades que suelen atribuírseles, y normalmente mantienen que no son susceptibles de cambio; son series de eventos momentáneos y no cosas que perduren a través del tiempo.

Véase también **PROPIEDAD, TEORÍA DEL RACIMO.**

PB

SUBSTANCIA CAUSAL, véase **CAUSALIDAD AGENTE.**

SUBSTANCIA PRIMERA, véase **ARISTÓTELES.**

SUBSTANCIA SEGUNDA, véase **ARISTÓTELES.**

SUBSTANCIALISMO, tesis de que las entidades primarias, fundamentales, son las substancias y todo lo demás depende para su existencia de ellas, bien como propiedad de las substancias, bien como relación entre substancias. A los diferentes sentidos de la palabra «substancia» les corresponderían distintas versiones de esta tesis.

Véase también **SUBSTANCIA.**

PB

SUBSUNCIÓN, TEORÍA DE LA EXPLICACIÓN POR, véase **MODELO DE LEYES DE COBERTURA.**

SUCESO, algo que tiene lugar, acto. Hay dos preguntas fundamentales acerca de los sucesos o actos que los filósofos han venido tratando de forma conjunta: 1) ¿Hay sucesos? 2) Y si es así, ¿cuál es su naturaleza? Algunos pensadores asumen simplemente que hay sucesos. Otros, sin embargo, ofrecen argumentos que defienden su existencia. Entre estos últimos son típicos aquellos que acuden a ciertas teorías semánticas relativas a afirmaciones de uso común en las que se sostiene que algún agente ha realizado alguna acción o que hay algo que ha cambiado.

La mayoría de los filósofos suponen que los sucesos cuya existencia se prueba por medio de tales argumentos son particulares abstractos, «particulares» en el sentido de tratarse de algo no repetible al

tiempo que es espacialmente localizable y «abstractos» debido a que es posible que haya más de un fenómeno que puede ocurrir de forma simultánea en el mismo lugar. Las teorías expuestas por Davidson (desde su concepción causal), Kim (aunque sus puntos de vista a este respecto no sean definitivos), Jonathan Bennett y Lawrence Lombard los consideran particulares abstractos. De todos modos, Chisholm considera que los sucesos son universales abstractos. Quine y Davidson (en su últimas teorías) los consideran particulares concretos.

Algunos de los pensadores que consideran que los sucesos son particulares abstractos tienden a asociar este concepto al de *cambio:* un suceso es un cambio en algún objeto (aunque algunos filósofos tienen dudas acerca de este aspecto e incluso hay otros que directamente lo niegan). El momento en el cual tiene lugar un suceso, considerado como un particular, puede ser asociado al instante en el cual el objeto que constituye el sujeto de ese suceso cambia dejando de tener una cierta propiedad para tener otra distinta a la anterior. Los sucesos heredan las localizaciones espaciales de aquéllas, si es que existen, que son poseídas por las cosas que cambian en ese suceso. De este modo, un suceso consistente en el cambio de un objeto *x* por el cual éste deja de tener la propiedad *P* para tener la propiedad *Q,* queda localizado donde quiera que lo esté *x* al cambiar del modo indicado.

Algunos sucesos forman parte de otros sucesos (por ejemplo, el hundimiento de un barco parece formado por el hundimiento de cada una de sus partes). De todos modos modos, parece claro que no cualquier colección de sucesos da lugar a un suceso. No hay un suceso que consista en una explosión sobre la superficie de Venus y la ocurrencia de mi cumpleaños.

Una teoría adecuada acerca de la naturaleza de los sucesos tiene que responder a la cuestión de qué propiedades poseen, si hay alguna, de forma esencial. Un problema a este respecto es si las causas (o los efectos) de estos sucesos son esenciales en su definición. Otro es el que se cuestiona si es algo esencial en un suceso el tener lugar justo en el momento en que tiene lugar.

Uno de los principales componentes de una teoría de sucesos es un *criterio de identidad,* un principio que ofrece condiciones necesarias y suficientes para que un suceso *s* y otro suceso *s'* sean uno y el mismo suceso. Quine sostiene que los sucesos pueden ser identificados con las partes temporales de los objetos físicos de tal modo que los sucesos y estos objetos vendrían a compartir las mismas condiciones de identidad: la identidad de la ubicación espaciotemporal. Davidson propone por su parte que dos sucesos sean iguales, supuesto que tienen las mismas causas y los mismos efectos. Más recientemente, Davidson ha abandonado sus posiciones para aceptar las de Quine.

Kim considera que un suceso sea considerado como la ejemplificación de una propiedad (o relación) en un objeto (u objetos) en un instante *t.* Esta idea es la que conduce a aquella doctrina según la cual un suceso *s* es el mismo que otro suceso *s'* si y sólo si *s* y *s'* son ejemplificaciones de la misma propiedad en el mismo objeto al mismo tiempo. La doctrina sostenida por Lombard es una variación de esta idea y procede de considerar los sucesos como los cambios que los objetos experimentan cuando cambian.

Véase también CAUSALIDAD, DAVIDSON, METAFÍSICA, PERDURACIÓN, QUINE.

LBL

SUFISMO (del árabe *ṣūfi,* «místico» e «-ismo»), mística islámica. La palabra árabe es *taṣawwwuf.* Los aspectos filosóficamente significativos del sufismo son su psicología en una primera fase y su epistemología y ontología en una fase posterior.

Las primeras prácticas ascéticas, de introspección y meditación sobre Dios y el más allá tal y como es descrito en el Corán desembocaron en el sufismo clásico (siglos VIII a XI) en los viajes espirituales de los místicos, cuyos sucesivos estados fueron descritos en una sofisticada terminología psicológica. Los sufís distinguían dos niveles de consecución espiritual: el primero era el de las «estaciones» (*maqāmāt*) que se alcanzaban por medio del esfuerzo individual, la abnegación y los ejercicios espirituales (por ejemplo, *tawakkul,* «confianza desinteresada en Dios», *ṣabr,* «paciencia», etc.) Lo que todas ellas compartían era que el sufí, por un acto de voluntad y un esfuerzo deliberado suprimía su ego individual y su vinculación concomitante a las cosas y las emociones del mundo para ser receptivo al siguiente nivel de «estado» *(aḥwāl)* que le garantizaba la gracia de Dios. El proceso culminaba en la meta de la búsqueda mística, el estado final de éxtasis, que los sufís describen de distintas maneras, según sus inclinaciones, como amor (*maḥabba,* después 'ishq), conocimiento místico *(ma'rifa)* y total pérdida de la conciencia del ego y la concomitante absorción y subsistencia en y por Dios *(fanā' y baqā').* El lenguaje en el que se describían esos estadios y estados era alusivo y simbólico más que descriptivo.

El sufismo, que inicialmente fue visto con recelo por las autoridades y la ortodoxia, se integró en la corriente principal de las creencias en el siglo XI, debido fundamentalmente a la obra de al-Ghazālī (m. 1111). Tras al-Ghazālī los aspectos teóricos y prácticos del sufismo, que antes habían ido de la mano, se desarrollaron siguiendo caminos separados. En un nivel popular, la práctica e instrucción del sufismo

se institucionalizaron en fraternidades y órdenes que, desde entonces, desempeñaron un papel vital en todas las sociedades islámicas, sobre todo entre los desfavorecidos. La vida en las órdenes giraba en torno a la iniciación regimentada de los novicios en el camino sufí por el maestro. Aunque también se daba instrucción teórica, la meta de la mística se alcanzaba fundamentalmente por medio de prácticas espirituales, básicamente la repetición de fórmulas religiosas *(dhikr)*. Entre los intelectuales el sufismo adquirió una terminología y una glosa filosóficas. Todas las corrientes del primer sufismo, junto con los elementos de emanacionismo neoplatónico extraídos de la filosofía árabe, fueron integrados en un sistema complejo y polifacético de «teosofía» en la monumental obra de Ibn ʻArabī (m. 1240). Este sistema descansa en el concepto de «unidad del ser» *(waḥdat al-wujūd)* según el cual Dios es el único ser y la única realidad, en tanto que toda la creación está constituida por una serie de sus automanifestaciones dinámicas y continuas. El individuo que combina en sí mismo la totalidad de esas manifestaciones para convertirse en prototipo de la creación, así como en el médium para poder alcanzar el conocimiento de Dios, es el Hombre Perfecto, identificado con el profeta Mahoma. La búsqueda mística consiste en una recapitulación experiencial (epistemológica) de los niveles de manifestación hasta su origen y culmina en la mayor aproximación posible al nivel del Hombre Perfecto. El pensamiento místico de Ibn ʻArabī, que dominó completamente el sufismo, encontró posteriormente su expresión principal en la poesía de las distintas lenguas islámicas, al tiempo que algunos de sus aspectos fueron reintroducidos en la filosofía árabe en tiempos safavíes.

Véase también **AL-GHAZĀLĪ, FILOSOFÍA ÁRABE.**

DGU

SUICIDIO ASISTIDO, véase **BIOÉTICA.**

SUICIDIO MÉDICAMENTE ASISTIDO, véase **BIOÉTICA.**

SUJETO, véase **GRAMÁTICA.**

SUJETO LÓGICO, en la lógica aristotélica y en general en la lógica tradicional, el nombre común, o también en ocasiones la intensión o la extensión del nombre común que figura a continuación del término cuantificacional inicial («todo», «alguno», «no», etc.) de un enunciado. Se opone al sujeto gramatical formado por el sintagma nominal al completo, incluyendo el cuantificador y el propio nombre y, en algunos usos, cualesquiera modificadores de los muchos que es posible emplear. El sujeto gramatical de «Todo número mayor que cero es positivo» es «todo número» o, en algunas versiones, «todo número mayor que cero», mientras que el sujeto lógico es «número», o la intensión o extensión de ese término. Distinciones similares se dan entre el predicado lógico y el predicado gramatical: en el ejemplo anterior «es positivo» es el predicado gramatical, mientras que el predicado lógico es el adjetivo «positivo» o, en ocasiones, la propiedad de ser positivo o, incluso, la extensión de la palabra «positivo». En la lógica estándar de primer orden el sujeto lógico de un enunciado bajo una interpretación dada es todo el universo del discurso de esa interpretación.

Véase también **FORMA LÓGICA, GRAMÁTICA, SUJETO, UNIVERSO DEL DISCURSO.**

JCOR

SUMA CONSTANTE, JUEGO DE, véase **TEORÍA DE JUEGOS.**

SUMMUM BONUM (latín, «sumo bien») aquello con respecto a lo cual todo lo demás tiene a lo sumo un valor instrumental (valor sólo en la medida en que producen lo que es el bien supremo).

Las concepciones filosóficas del *summum bonum* han sido en su mayoría de carácter teleológico. Es decir, han identificado el bien supremo en términos de alguna meta o metas que los seres humanos, se supone, persiguen por su misma naturaleza. Esas metas o fines naturales difieren considerablemente. Para el teísta, el fin es Dios; para el racionalista, es la comprensión racional de lo real; para el hedonista, el placer, etc. El bien supremo, sin embargo, no tiene por qué construirse teleológicamente. Puede postularse, o suponerse, sin más, que se sabe, mediante algún tipo de proceso intuitivo, que cierto tipo de cosa es «intrínsecamente bueno». Desde este punto de vista, el contraste relevante no se da entre lo que es bueno como fin y lo que es bueno como medio para ese fin, sino entre lo que es puramente bueno en sí mismo y lo que sólo es bueno en combinación con otros elementos (lo «extrínsecamente bueno»). Quizá el mejor ejemplo de una concepción así del bien supremo sea la posición de Moore.

¿El *summum bonum* tiene que ser una cosa o un tipo de cosa? Sí, en esta medida: aunque podría combinarse el pluralismo (la tesis de que hay varios bienes irreductiblemente diferentes) con la afirmación de que el *summum bonum* es «complejo», la noción de bien supremo ha sido típicamente un territorio de los monistas (quienes creen en un único bien) y no de los pluralistas.

JAM

SUMMUM GENUS, véase ***GENUS GENERALISSIMUM*.**

SUN YAT-SEN (1866-1925), estadista chino, fundador de la República China en 1911. Estudió medicina en Inglaterra; se convirtió en revolucionario para acabar con el reinado de la última dinastía china. Fundó el

Partido Nacionalista y desarrolló lo que se conoce como los tres principios del pueblo: los principios nacionalista, democrático y socialista. Afirmó estar transmitiendo el Camino de Confucio. Sun adoptó una política de cooperación con los comunistas, pero su sucesor Chiang Kai-shek (1887-1975) rompió con ellos. Hoy en día es honrado también en la China continental como un socialdemócrata burgués que preparó el camino para la revolución comunista.

Véase también FILOSOFÍA CHINA.

S-HL

SUNG HSING, conocido también como Sung Tzu *(ca.* 360-290 a.C.), filósofo chino, ligado al mohísmo y la escuela Huang-Lao. Fue miembro de la Academia Chi Hsia de Ch'i, un centro de fines del periodo de los Reinos Combatientes que atrajo a intelectuales de todas las tendencias. Sus ideas mohístas incluyen la insistencia en la utilidad, economía y meritocracia y la renuencia a la guerra. Es elogiado por el taoísta Chuang Tzu por sus creencias de que los deseos y necesidades esenciales de cada cual son pocos y que hay que atender al cultivo interno más que a los juicios sociales. La combinación de tranquilidad interior y activismo político es característica del pensamiento Huang-Lao.

RPP Y RTA

ŚŪNYATĀ (sánscrito, «vacuidad»), propiedad que según algunos filósofos budistas hindúes posee necesariamente cuanto existe. Si algo es vacío no posee ninguna naturaleza esencial o inherente *(svabhāda),* lo que quiere decir que tanto su existencia como su naturaleza dependen de cosas o eventos distintos de esa cosa. La tesis «Todo es vacío» es por tanto aproximadamente equivalente a «todo es causalmente dependiente»; las tesis contradictorias a éstas han sido típicamente defendidas por quienes piensan que la vacuidad es incoherente y por ello no puede ser asertada. También se ha supuesto que negar la vacuidad exige afirmar la permanencia y la no contingencia: si algo es no vacío en algún sentido, es justamente en ese sentido permanente y no contingente.

Véase también BUDISMO, MĀDHYAMIKA, NĀGĀRJUNA.

PJG

SUPERALTERNO, véase CUADRADO DE LAS OPOSICIONES.

SUPERCONJUNTO, véase TEORÍA DE CONJUNTOS.

SUPEREGO, véase FREUD.

SUPEREROGACIÓN, propiedad de ir más allá de la llamada del deber. Las acciones supererogatorias se identifican a veces con las acciones moralmente buenas en el sentido de ser favorecidas pero no exigidas por la moral. Otras veces se identifican con acciones moralmente recomendables, es decir, acciones que indican un carácter moral superior. Es bastante frecuente que las acciones moralmente buenas sean moralmente recomendables, y viceversa, por lo que no resulta sorprendente que esos dos tipos de acciones supererogatorias no se distingan claramente, aunque son bastante distintas.

No se considera normalmente que determinados tipos de acciones sean moralmente exigibles, por ejemplo, practicar la caridad, pese a que desde luego la moral recomienda su práctica. Sin embargo, si alguien es rico y dedica sólo una pequeña cantidad a la caridad, entonces, aunque su acto es supererogatorio en el sentido de ser moralmente bueno, no es supererogatorio en el sentido de ser moralmente recomendable, porque no indica un carácter moral superior. Normalmente, determinados tipos de acciones son moralmente exigibles, por ejemplo, cumplir las promesas. Sin embargo, cuando el daño o el riesgo de daño por cumplir una promesa es suficientemente grande en comparación con el daño causado por el incumplimiento de la promesa excusa su incumplimiento, entonces cumplir la promesa es un acto supererogatorio en el sentido de ser moralmente recomendable.

Algunas versiones del *consecuencialismo* afirman que a todos se nos pide moralmente actuar de forma que de nuestras acciones resulten las mejores consecuencias. Según esta teoría, no habría acciones encomiables que no fueran exigibles moralmente; así, para los partidarios de estas teorías, si hay actos supererogatorios, tienen que ser moralmente recomendables. Varias versiones del no consecuencialismo no dejan lugar a actos encomiables que no sean exigibles moralmente; así, si admiten actos supererogatorios, han de considerarlos actos moralmente exigibles realizados con un coste personal tan significativo que el sujeto podría ser disculpado por no realizarlos.

La tesis de que todas las acciones son moralmente exigibles, moralmente prohibidas o moralmente indiferentes hace imposible encontrar un lugar para los actos supererogatorios en el sentido de actos moralmente buenos. La tesis de que no hay actos que sean favorecidos moralmente pero no exigibles puede ser el resultado de una terminología confundente. Kant y Mill distinguen entre deberes de obligación perfecta y deberes de obligación imperfecta, admitiendo que un deber de obligación imperfecta no especifica ningún acto concreto que se nos exija moralmente. Sin embargo, como usan el término «deber», es fácil entender que todos los actos que corresponden a esos «deberes» son moralmente exigibles.

Un modo de evitar la concepción de que todos los actos moralmente favorecidos son moralmente

exigibles es evitar el abuso filosófico común del término «deber». Puede sustituirse «deberes de obligación perfecta» por «acciones exigidas por las reglas morales» y «deberes de obligación imperfecta» por «acciones recomendadas por los ideales morales». Sin embargo, una teoría que incluya los tipos de actos que son supererogatorios en el sentido de moralmente buenos tiene que distinguir ese sentido de «supererogatorio» del sentido que significa «moralmente recomendable», esto es, indicativo de un carácter moral superior en el agente. Porque, como se ha señalado anteriormente, no todos los actos moralmente buenos son moralmente recomendables ni todos los actos moralmente recomendables son moralmente buenos, aunque un acto determinado puede ser supererogatorio en los dos sentidos.

Véase también DEBER, ÉTICA, UTILITARISMO.

BG

SUPERHOMBRE, véase **NIETZSCHE.**

SUPERNATURALISMO, véase **NATURALISMO, NATURALISMO TEOLÓGICO.**

SUPERVALUACIÓN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS, VAGUEDAD.**

SUPERVALUACIONAL, MÉTODO, véase **VAGUEDAD.**

SUPERVALUACIONAL, SEMÁNTICA, véase **LÓGICA LIBRE.**

SUPERVENIENCIA, relación de dependencia entre propiedades o hechos de un tipo y propiedades o hechos de otro. Moore, por ejemplo, mantuvo que la propiedad *valor intrínseco* depende del modo pertinente de ciertas propiedades no morales (aunque no usó la palabra «superveniencia»). Con sus palabras, «si una cosa dada posee algún tipo de valor intrínseco en alguna medida, entonces esa cosa no sólo tiene que poseerlo en cualquier circunstancia en la misma medida, sino también cualquier cosa que sea *exactamente como* ella en cualquier circunstancia y en la misma medida» *(Philosphical Studies,* 1922). El concepto de superveniencia como relación entre propiedades es esencialmente el siguiente: las propiedades del tipo *A* supervienen a las propiedades del tipo *B* si y sólo si dos objetos no pueden diferir por sus propiedades *A* sin diferir también por sus propiedades *B*. Las propiedades que supuestamente supervienen a otras reciben muchas veces el nombre de «propiedades consecuenciales», sobre todo en ética; la idea es que si algo ejemplifica una propiedad moral, entonces lo hace como, por ejemplo, una *consecuencia* (no causal) de ejemplificar alguna propiedad de nivel inferior a la que superviene la propiedad moral.

En un sentido distinto aunque relacionado, la superveniencia es una característica del discurso de un tipo con respecto al discurso de otro. El término, de nuevo, se usó así en el contexto de la ética, escribiendo R. M. Hare:

> En primer lugar, consideremos las propiedades de «bueno» que se han denominado su superveniencia. Supóngase que decimos «San Francisco era una buena persona». Es lógicamente imposible decirlo y mantener al mismo tiempo que podría haber habido otro hombre en exactamente las mismas circunstancias que san Francisco y que se hubiera comportado exactamente del mismo modo, pero que difiriese de él sólo por no ser un buen hombre. *[The Language of Morals (El lenguaje de la moral),* 1952.]

Aquí la idea es que sería un abuso del lenguaje moral, una transgresión de la «lógica del discurso moral», aplicar «bueno» a algo pero no a otra cosa exactamente igual a todos los aspectos no morales. Hare es un irrealista metaético: niega que haya propiedades o hechos morales. Así, para él la superveniencia moral es una característica del discurso y el juicio moral, no una relación entre propiedades o hechos de dos tipos.

La noción de superveniencia ha adquirido difusión en metafísica y filosofía de la mente, normalmente en el primero de los sentidos explicados. Ese uso fue capitaneado por Donald Davidson al articular una posición acerca de la relación entre propiedades, o tipos de estado, físicos y mentales, que esboza la reducibilidad de las propiedades mentales a las físicas. Escribió:

> Aunque la posición que estoy describiendo niega que haya leyes psicofísicas, es consistente con la idea de que las características mentales son en algún sentido dependientes, o supervenientes, de las características físicas. Esa superveniencia puede interpretarse como que no puede haber dos eventos semejantes a todo respecto físico que difierean a algún respecto mental o que un objeto no puede ser alterado en algún aspecto mental sin serlo en algún aspecto físico. Este tipo de depedencia o superveniencia no entraña la reducibilidad por medio de leyes o definiciones. [«Mental Events» («Eventos mentales»), 1970.]

En metafísica y filosofía de la mente se han propuesto diversas tesis de superveniencia, normalmente (aunque no siempre) en conjunción con intentos de formular posiciones metafísicas naturalistas, en algún sentido, pero no reduccionistas. Por ejemplo, se afirma a menudo que las propiedades y hechos mentales supervienen a propiedades neurobiológicas y/o a propiedades y hechos fisicoquímicos. Muchas veces se dice, en general, que *todas* las propiedades

y hechos supervienen a propiedades y hechos como los descritos por la física.

Se ha dedicado mucha atención a cómo formular las deseadas tesis de superveniencia y, así, a cómo caracterizar la propia superveniencia. Se ha distinguido entre *superveniencia débil*, que afirma que en un *único* mundo posible *w*, dos individuos cualesquiera de *w* que difieran por sus propiedades *A* difieren también por sus propiedades *B*, y *superveniencia fuerte*, que afirma que para cualesquiera dos individuos *i* y *j*, en un único mundo posible o en dos mundos distintos, si *i* y *j* difieren por sus propiedades *A* entonces difieren también por sus propiedades *B*. A veces se aduce que las formulaciones tradicionales de la superveniencia, como la de Moore o la de Hare, sólo articulan la superveniencia débil, aunque se precisa la superveniencia fuerte para expresar el tipo de determinación o dependencia relevante. Sin embargo, a veces se replica que las formulaciones tradicionales del lenguaje natural expresan de hecho una superveniencia fuerte y que las formalizaciones que expresan una superveniencia débil son malas traducciones.

También surgen cuestiones referentes a la mejor formulación de las tesis de superveniencia en conexión con las propiedades intrínsecas y no intrínsecas. Por ejemplo, la propiedad de *ser un banco*, instanciada por el edificio de ladrillo de Main Street, no superviene a propiedades físicas intrínsecas del edificio mismo, sino que más bien que el edificio tenga esa propiedad socio-institucional depende de un abanico de hechos y rasgos considerablemente más amplio, de los que algunos son consecuencias de servir para la práctica social de la banca. El término «base de superveniencia» suele usarse para denotar el rango de entidades y acontecimientos cuyas propiedades y relaciones de nivel inferior subyacen conjuntamente en la instanciación de alguna propiedad de nivel superior (como *ser un banco)* en algún individuo (como el edificio de ladrillo de Main Street).

Las tesis de superveniencia se formulan en ocasiones de manera que puedan englobar delicadamente propiedades y hechos con amplias bases de superveniencia. Por ejemplo, la idea de que los hechos físicos determinan todos los hechos se expresa a veces como una *superveniencia global*, que afirma que cualesquiera dos mundos físicamente posibles que difieran en algún aspecto difieren también en algún aspecto físico. Otras veces la idea se expresa por medio de la tesis más fuerte de la *superveniencia regional*, que afirma que para cualesquiera dos regiones espaciotemporales *r* y *s*, bien en un único mundo físicamente posible, bien en dos distintos, si *t* y *s* difieren en algún aspecto intrínseco, también difieren en algún aspecto físico intrínseco.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA MENTE, NATURALISMO.**

TEH

SUPERVENIENCIA DÉBIL, véase **SUPERVENIENCIA.**

SUPERVENIENCIA FUERTE, véase **SUPERVENIENCIA.**

SUPERVENIENCIA REGIONAL, véase **SUPERVENIENCIA.**

SUPERVIVENCIA, existencia continuada después de la muerte biológica. Así entendida, la supervivencia sólo puede darse en seres que sean organismos en algún momento, no en seres desencarnados en todo momento (como se dice de los ángeles) o en seres encarnados pero que nunca son organismos (como podría decirse de los ordenadores). Las teorías que mantienen que la conciencia individual es absorbida por una conciencia universal después de la muerte o que se sigue existiendo sólo a través de los descendientes, en la medida en que niegan la existencia continuada del sujeto como individuo, no son teorías de la supervivencia. Aunque la supervivencia no entraña la inmortalidad ni nada concerniente a premios o castigos en una vida posterior, muchas teorías de la supervivencia incorporan afirmaciones de estos tipos.

Las teorías de la supervivencia han expresado distintas actitudes a propósito de la importancia del cuerpo. Algunos filósofos han mantenido que las personas no pueden sobrevivir sin sus propios cuerpos, abrazando normalmente alguna doctrina de la resurrección. Tomás de Aquino mantuvo una tesis de este tipo. Otros, como los pitagóricos, creían que uno puede supervivir en otros cuerpos, admitiendo la reencarnación en cuerpos de la misma especie o incluso la transmigración a cuerpos de otras especies. Algunos, entre ellos Platón y acaso los pitagóricos, afirmaron que no es necesario ningún cuerpo y que la supervivencia se consigue plenamente escapando de la propia encarnación. El espectro de las opiniones acerca de la importancia de la propia vida mental es similar. Algunos, como Locke, supusieron que la supervivencia de la misma persona requeriría el recuerdo de haber experimentado eventos pasados específicos. La doctrina platónica de la anamnesis, por contra, supone que se puede sobrevivir sin memoria alguna de experiencias pasadas, todo lo que normalmente se es capaz de recordar son verdades necesarias impersonales.

Los filósofos han contrastado la importancia relativa de los factores corporales y mentales recurriendo a diversos experimentos mentales, de los que el que viene a continuación es un típico ejemplo. Supóngase que toda la vida mental de una persona –recuerdos, aptitudes y rasgos de carácter– se duplicaran en un banco de datos y fueran borrados de esa persona,

dejando un amnésico radical viviente. Supóngase además que la vida mental de esa persona fuera transcrita en otro cuerpo radicalmente amnésico. ¿Ha sobrevivido esa persona? Y si es así, ¿como qué?

Véase también **ALMA, IDENTIDAD PERSONAL.**

WEM

SUPOSICIÓN MATERIAL, véase ***SUPPOSITIO*****.**

SUPOSICIÓN PERSONAL, véase ***SUPPOSITIO*****.**

SUPOSICIÓN SIMPLE, véase ***SUPPOSITIO*****.**

SUPPOSITIO (latín, «suposición»), en la Edad Media, referencia. La teoría de la suposición, la noción central de la teoría de las *proprietates terminorum*, se desarrolló en el siglo XII, puliéndose y discutiéndose hasta principios de la época moderna. Tiene dos partes (sus nombres son convenciones modernas).

1. La teoría de la suposición propia. Ésta dividía típicamente a la *suppositio* en referencia «personal» a individuos (no necesariamente a personas, pese al nombre), referencia «simple» a especies o géneros y referencia «material» a expresiones habladas o escritas. Así «hombre» en «Todo hombre es un animal» tiene una suposición personal, en «Hombre es una especie» una suposición simple, y en «Hombre es bisílabo» una suposición material. La teoría también incluye una explicación de cómo afectan al rango de un término los factores modales y temporales.

2. La teoría de los «modos» de la suposición personal. Esta parte de la teoría de la suposición dividía normalmente a la suposición personal en «discreta» («Sócrates» en «Sócrates es un hombre»), «determinada» («hombre» en «Algún hombre es griego») y «meramente confusa» («animal» en «Todo hombre es un animal»). El propósito de esta segunda parte de la teoría es objeto de alguna discusión. A finales del siglo XIV, se convirtió en algunos autores en una teoría de la cuantificación. El término «*suppositio*» también se usó en la Edad Media en su sentido usual, como «asunción» o «hipótesis».

PVS

SUSPENSIÓN POR PARTE DEL JURADO, capacidad que posee un jurado, o el propio ejercicio de esa capacidad, para exculpar a un acusado al margen de la existencia de hechos que no dejan lugar a dudas en cuanto a la violación del derecho penal. Esta capacidad no es tanto un derecho como un recurso del procedimiento penal. En el normal ejercicio del derecho el jurado sólo tiene autoridad para determinar los hechos, mientras que el juez determina la sentencia. Las conclusiones del jurado no pueden ser revisadas.

El término «suspensión» sugiere que se trata de algo opuesto a la aplicación de la ley. Esto podría ser cierto sólo si se acepta un positivismo legal muy extremo –según el cual la ley no es nada distinto a la ley escrita y que ésta abarca toda posible situación real–. Esta suspensión por parte del jurado se concibe más adecuadamente como una forma de justicia o equidad, como una rectificación de los límites evidentes de la ley escrita. El intento de convertir esta situación en un derecho suscita problemas de legitimidad democrática tales como si un grupo tan pequeño y aleatorio de ciudadanos tiene autoridad para establecer la ley.

Véase también **DERECHO NATURAL, FILOSOFÍA POLÍTICA, JURISPRUDENCIA, POSITIVISMO LEGAL.**

RASH

SUSPENSIÓN TELOLÓGICA DE LO ÉTICO, véase **KIERKEGAARD.**

SUSTANTIVA, CAUSA, véase **CAUSALIDAD.**

SUSTANTIVISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

SUSTITUCIÓN, AXIOMA DE, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

SUSTITUTIVIDAD *SALVA VERITATE*, condición satisfecha por dos expresiones cuando una de ellas es sustituible por la otra en una de sus ocurrencias en una oración y el valor de verdad (verdad o falsedad) de la oración se conserva necesariamente al hacer la sustitución. En tal caso se dice que las dos expresiones son sustituibles o sustituibles *salva veritate* (literalmente, «salvada la verdad») entre sí en ese contexto. También se dice que las expresiones son intersustituibles o intersustituibles *salva veritate* en ese contexto. Cuando resulta obvio en una discusión determinada que es el valor de verdad lo que ha de preservarse, puede decirse que una expresión es sustituible por la otra o que es sustituible en ese lugar.

Leibniz propuso usar la intercambiabilidad *salva veritate* de dos términos en toda «proposición» en la que ocurran como una condición necesaria y suficiente para la identidad de las cosas denotadas por esos términos. Hay aparentes excepciones a ese criterio, como ya advirtió Leibniz. Si una oración ocurre en un contexto gobernado por un verbo psicológico como «creer» o «desear», por una expresión que comporta modalidad (por ejemplo, «necesariamente» y «posiblemente») o por ciertas expresiones temporales (como «pronto sucederá que»), entonces dos términos pueden denotar la misma cosa sin ser intercambiables en una oración. Las ocurrencias de expresiones con comillas de cita o en contextos en los que la expresión es usada y mencionada a la vez (cfr. el ejemplo de Quine: «Giorgione

era llamado así por su estatura») también dan lugar a fallos de la sustitutividad.

Frege dijo que esos fallos han de explicarse por el hecho de que en esos contextos una expresión no tiene su denotación normal, sino que denota a su sentido usual o a la expresión misma.

Véase también **CUANTIFICACIÓN EXTERNA, REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.**

CAA

SUSTRATO, véase **BERKELEY, SUBSTANCIA.**

SUTRA (del sánscrito *sūtra*, «hilo», «precepto») un único verso o aforismo de las doctrinas hindú o budista, o una colección de ellos. Escritos para ser memorizados, proporcionan un medio para codificar y transmitir leyes y reglas gramaticales, rituales, de la métrica poética o la discusión filosófica. Suelen usar términos técnicos y estar escritos para resultar mnemotécnicos y son útiles para la transmisión de la información en una tradición oral. Lo que los hace útiles para ese propósito también los hace sumamente ininteligibles sin comentario.

El estilo sutra es típico de la tradición filosófica. Los *Brahman-Sūtras* de Badharana dan un ejemplo de conjunto de sutras cuya autoridad reconocía la escuela Vedanta pero que Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva interpretaban de maneras muy distintas. Los sutras asociados al budismo son normalmente más extensos que los asociados con el hinduismo, y por ello más inteligibles de suyo. La *Tripiṭaka (cesta de las enseñanzas)* es una colección de sutras que la tradición budista atribuye a Ananda, de quien se dice que las recitó de memoria en el primer concilio budista. Cada uno de esos sutras comienza con las palabras «Así lo he oído». Los sutras están ligados a los budismos Theravada y Mahayana, y tratan de temas religiosos y filosóficos.

KEY

SWEDENBORGISMO, teosofía profesada por un movimiento extendido por todo el mundo y establecido como Nueva Iglesia de Jerusalén en Londres en 1788 por los seguidores de Emanuel Swedenborg (1688-1772), un filósofo natural, visionario y exégeta bíblico sueco. Autor de obras geológicas y cosmológicas, fundió los legados del racionalismo (cartesiano) y el empirismo (lockeano) en una filosofía natural *(Principia Rerum Naturalium,* 1734) que proponía la armonía del universo mecanicista con la revelación bíblica. Inspirándose en Leibniz, Malebranche, el platonismo y el neoplatonismo, enunció una teoría de la correspondencia *(Una clave jeroglífica,* 1741) para dar cuenta de la relación entre el cuerpo y el alma, y entre los mundos natural y espiritual, aplicándole la exégesis bíblica. Lo que provocó el amplio seguimiento del «Visionario del Espíritu» fueron sus especulaciones teosóficas en la línea de Boehme y la tradición mística y profética en la que destacó *(Arcana celestiales,* 1749-1756).

J-LS

SWINBURNE, RICHARD (n. 1934), filósofo de la religión y de la ciencia británico. En filosofía de la ciencia ha contribuido a la teoría de la confirmación y a la filosofía del espacio y del tiempo. Sus trabajos de filosofía de la religión son el proyecto más ambicioso de teología filosófica emprendido por un filósofo británico del siglo XX. Su primera parte es una trilogía sobre la coherencia y la justificación de la creencia teísta y la racionalidad de vivir según esa creencia: *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979) y *Faith and Reason* (1981). Desde 1985, año en que Swinburne se convirtió en Nolloth Professor de filosofía de la religión cristiana en la Universidad de Oxford, ha escrito una tetralogía sobre algunas de las doctrinas religiosas distintivamente cristianas más prominentes: *Responsability and Atonement* (1989), *Revelation* (1992), *The Christian God* (1994) y *Providence and the Problem of Evil* (1998).

El rasgo más interesante de su trilogía es su contribución a la teología natural. Usando el razonamiento bayesiano, Swinburne construye un razonamiento acumulativo en favor del teísmo argumentando que su probabilidad aumenta por cosas como la existencia del universo, su orden, la existencia de la conciencia, las oportunidades humanas de hacer el bien, el patrón de la historia, las pruebas de milagros y la experiencia religiosa. La existencia del mal no contradice la existencia de Dios. En el conjunto de las pruebas materiales el teísmo es más probable que su negación. En la tetralogía explica y defiende doctrinas cristianas como el pecado original, la expiación, el Cielo, el Infierno, la Trinidad, la Encarnación y la Providencia. También analiza los fundamentos para suponer que algunas doctrinas cristianas son verdades reveladas y argumenta en favor de la teodicea cristiana como respuesta al problema del mal.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, RAZONALIDAD BAYESIANA, TRINITARISMO.**

PLQ

SYSS, abreviatura de «si y sólo si» que se emplea como si de un único operador proposicional (conectiva) se tratara. La razón de referirse a «syss» como si fuera una única conectiva proposicional es que *«P* si y sólo si *Q»* es una forma de expresar que *«P* si *Q* y *P* sólo si *Q»,* enunciado que es equivalente a *«P* bicondicional *Q».*

Véase también **BICONDICIONAL.**

RWB

SZU, véase ***KUNG, SZU.***

T

T'AI-CHI, término chino que significa «Gran Supremo», una idea desarrollada por primera vez en las «Observaciones adicionales» del *I-Ching*, donde se dice que en el sistema del Cambio hay un Gran Supremo. Genera los Dos Modos (yin y yang), los Dos Modos generan las Cuatro Formas (yin y yang mayor y menor) y las Cuatro Formas generan los Ocho Trigramas. En su «Explicación del Diagrama del Gran Supremo», Chou Tun-yi (1017-1073) habló del «¡No-supremo *[wu chi]* y también del Gran Supremo!». Suscitó controversias. Chu Hsi (1130-1200) aprobó la formulación de Chou e interpretó el *t'ai-chi* como *li* («principio»), que carece de forma por una parte y tiene principio por otra.

Véase también CH'IEN K'UN, CHOU TUN-YI, CHU HSI.

S-HL

T'AN SSU-T'UNG (1864-1898), filósofo chino de la última dinastía Ching, muy próximo a K'ang Yu-wei y Liang Ch'i-ch'ao. Fue un sincretista que combinó el confucianismo, el mohísno, el taoísmo, el budismo, el cristianismo y la ciencia occidental. Su libro sobre *Jen-hsüeh (Filosofía de la humanidad)* identifica la humanidad con el éter, una fuerza cósmica, y da una nueva interpretación de la unidad de la naturaleza y la humanidad. El *jen* es para él la fuente de toda existencia y de todas las criaturas, no es sino la realidad misma. Participó en la Reforma de los Cien Días en 1898 y murió como un mártir. Su ejemplo personal inspiró a varios revolucionarios posteriores.

Véase también KANG YU-WEI, LIANG CH'I-CH'AO.

S-HL

T'ANG CHÜ-I (1909-1978), filósofo chino, destacado neoconfuciano contemporáneo y cofundador con Ch'ien Mu del New Asia College de Hong Kong en 1949. Reconoció que fue a través de la influencia de Hsiung Shih-li (1885-1968) como llegó a ver las verdaderas intuiciones de la filosofía china. Redactó un manifiesto publicado en 1958 y firmado por Carsun Chang (1887-1969), Hsü Fu-kuan (1903-1982) y Mou Tsung-san (1909-1995). Criticaban los estudios sinológicos al uso como superficiales e inadecuados y mantenían que China tiene que aprender ciencia y democracia de Occidente, pero que Occidente también tiene que aprender humanidad y amor a la armonía y a la paz de la cultura china.

Véase también CH'IEN MU, FILOSOFÍA CHINA, HSIUNG SHIH-LI, HSÜ FU-KUAN.

S-HL

T'I, YUNG, términos chinos que suelen traducirse al español como «substancia» y «función», respectivamente. Ch'eng Yi (1033-1107), en el prólogo a sus *Comentarios del Libro de los cambios* dice: «la substancia *[t'i]* y la función *[yang]* provienen de la misma fuente y no hay separación entre lo manifiesto y lo oculto». La idea es característica del modo chino de pensar. Chu Hsi (1130-1200) aplicó este par de conceptos a su teoría de la naturaleza humana; mantuvo que *jen* («humanidad») es naturaleza, substancia, mientras que el amor es sentimiento, función. A finales de la dinastía Ch'ing (1644-1912) Chang Chih-tung (1837-1909) defendió el saber chino para el *t'i* y el occidental para el *yung*.

Véase también CHU HSI, FILOSOFÍA CHINA.

S-HL

T'IEN, término chino que significa «cielo». *T'ien* tiene un abanico de usos que va del más al menos antropomórfico. En un extremo, el *t'ien* se identifica con el *shang ti*. Pueden atribuirse deseos y acciones intencionadas al *t'ien,* como otorgar el mandato del Cielo *(t'ien ming)*. El *t'ien ming* tiene un dobe uso político y ético. Puede ser la orden de gobernar dada a un individuo virtuoso, pero también las exigencias morales que valen para cualquier individuo, especialmente en la medida en que estén impresas en la propia naturaleza. En el otro extremo, autores como Hsün-Tzu identifican el *t'ien* con el orden natural. Incluso en textos en los que *t'ien* se usa a veces antropomórficamente, puede usarse también como sinónimo de *ming* (en el sentido de «sino») o simplemente para referirse al cielo. Después de la introducción del budismo en China, la frase «antesala del Cielo» *(t'ien t'ang)* se usa para referirse al paraíso que espera a algunas almas tras la muerte.

Véase también CHUNG-YUNG, HSING, MING, SHANG TI.

BWVN

T'IEN LI, JEN-YÜ, términos chinos que significan literalmente «principios celestiales» y «deseos huma-

nos», respectivamente. Los filósofos neoconfucianos Sung-ming creían que el Cielo nos permite entender principios y actuar con arreglo a ellos. Por consiguiente, tenemos que poner todo de nuestra parte para conservar los principios celestiales y eliminar los deseos humanos. Cuando se siente hambre, hay que comer, eso es actuar según los *t'ien li*. Pero cuando se ansía comida de *gourmet,* sólo se persigue la satisfacción del deseo, es *jen-yü*. Los filósofos neoconfucianos no enseñaban ascetismo, sólo nos invitaban a no ser esclavos de nuestros deseos «humanos», excesivos, antinaturales, artificiales.

Véase también NEOCONFUCIANISMO; **TAO-HSIN, JEN-SHIN.**

S-HL

T'IEN MING, véase ***MING.***

T'IEN-JEN HO-I, término chino para la relación entre el *t'ien* («Cielo») y los seres humanos. Muchos de los antiguos filósofos chinos coincidían en el ideal *t'ien-jen ho-i:* la unidad y armonía del Cielo u orden natural de los acontecimientos y los asuntos humanos. Sólo diferían en los medios para alcanzar esa visión ideal. Los taoístas Lao Tzu y Chuang Tzu se centraban en la adaptabilidad de todos los acontecimientos naturales sin intervención humana. Los confucianos destacaban el cultivo de virtudes como el *jen* («benevolencia»), el *i* («rectitud»), y el *li* («propiedad»), tanto para los gobernantes como para el pueblo. Algunos confucianos posteriores, junto con Mo Tzu, insistieron en la mutua influencia y respuesta o interacción del Cielo y los humanos. Quizá la concepción más distintiva del confucianismo sea la tesis de Hsün Tzu de que el cielo da recursos para completar los esfuerzos humanos.

ASC

TABLA DE ESTADO, véase **MÁQUINA DE TURING.**

TABLA DE LAS CATEGORÍAS, véase **KANT.**

TABLA DE LOS JUICIOS, véase **KANT.**

TABLA DE VERDAD, representación tabular de una o más funciones de verdad, operadores veritativo-funcionales o representantes de funciones de verdad u operadores veritativo-funcionales (como las fórmulas bien formadas de la lógica proposicional). En la representación tabular, cada fila muestra una posible asignación de valores de verdad a los argumentos de las funciones veritativas u operadores veritativo-funcionales. Así, la colección de todas las filas de la tabla muestra todas las posibles asignaciones de valores de verdad a esos argumentos. La siguiente tabla de verdad sencilla representa los operadores veritativo-funcionales de negación y conjunción:

P	*Q*	*no-P*	*P-y-Q*
V	V	F	V
V	F	F	F
F	V	V	F
F	F	V	F

Como una tabla de verdad muestra todas las asignaciones posibles de valores de verdad a los argumentos de una función veritativa, las tablas de verdad son un recurso útil para la comprobación rápida de las propiedades lógicas de las proposiciones. Si, por ejemplo, todas las entradas de la columna de una tabla de verdad que representa una proposición son *V,* entonces la proposición es verdadera para cualquier asignación de valores de verdad a sus constituyentes proposicionales últimos; en tal caso, se dice que la proposición es lógica o tautológicamente verdadera: es una *tautología*. Si todas las entradas en la columna de una tabla de verdad que representa una proposición son *F,* entonces la proposición es falsa para cualquier asignación de valores de verdad a sus constituyentes proposicionales últimos y se dice que la proposición es lógica o tautológicamente falsa: es una *contradicción*. Si una proposición no es ni una tautología ni una contradicción, se dice que es una *contingencia*. La tabla de verdad de arriba muestra que *no-P* y *P-y-Q* son contingencias.

Por la misma razón por la que son un recurso útil para comprobar las cualidades lógicas de proposiciones aisladas, las tablas de verdad también son útiles para comprobar la validez o invalidez de los argumentos. Un argumento es válido cuando no hay posibilidad (ninguna fila en la tabla de verdad pertinente) de que todas sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa. Por tanto, la tabla de verdad anterior muestra que el argumento «*P-y-Q;* luego *P*» es válido.

Véase también CONTINGENTE, LÓGICA FORMAL, TAUTOLOGÍA.

RWB

TABLAS SEMÁNTICAS, véase **FILOSOFÍA DE LA LÓGICA.**

TABULA RASA, véase **LEIBNIZ, LOCKE.**

TA-HSÜEH, parte del clásico confuciano chino *Libro de los ritos,* cuyo título se traduce normalmente como *La gran doctrina*. Chu Hsi introdujo significativas modificaciones en el texto (compuesto en el siglo II o en siglo III a.C.) y lo elevó al rango de clásico independiente como uno de los Cuatro Libros. Lo consideró como una cita de Confucio y un comentario del

discípulo de éste Tseng-tzu, pero ni sus enmiendas ni su interpretación del texto escapa al debate.

El *Ta-hsüeh* enseña a un gobernante cómo implantar el orden en su Estado a través del cultivo de sí mismo. Buena parte de la discusión del texto se centra en la frase *ko wu,* que describe el primer paso en el cultivo de uno mismo pero que queda sin definir. El *Ta-hsüeh* afirma que la virtud o el vicio propios son necesariamente evidentes para los demás y que la virtud se manifiesta primero en las relaciones familiares de cada uno, que sirven entonces como ejemplo de orden para la familia y también para el Estado.

Véase también CONFUCIANISMO.

BWVN

TAI CHEN (1724-1777), filólogo, filósofo, matemático y astrónomo chino. Destacado miembro de la Escuela *K'ao-cheng* (investigación de las evidencias), Tai atacó al dualismo neoconfucianista del *li* («patrón») y el *ch'i* («éter»), insistiendo en que el *li* es simplemente la estructura ordenada del *ch'i*. En términos éticos, el *li* consiste en los «sentimientos que no llevan a errar». En su *Meng-tzu tzu-yi shu-cheng (Significados de los términos en el Mencio explicados y confirmados)* Tai da argumentos para pasar del mero *yi-chien* («opiniones») al *pu-te chih-yi* («reglas no confundentes») aplicando la regla de oro confuciana, no como un principio formal que determina la acción correcta, sino como un procedimiento que elimina los deseos impropios y sólo permite que los deseos apropiados informen nuestras acciones. Comenzando por los deseos *tzu jan* («naturales»), se comprueba su universalizabilidad con la regla de oro, identificando entonces aquellos que concuerdan con lo que es *pi-jan* («necesario»). Espontáneamente *k'o* («aprobamos»), lo «necesario» y Tai afirma que eso es lo que Mencio describe como la «alegría» de la acción moral.

Véase también MENCIO.

PJI

TALES DE MILETO *(ca.* 585 a.C.), filósofo griego, fue considerado uno de los siete sabios de Grecia. También se le ha considerado el primer filósofo milesio. A Tales también se le atribuye haber sido ingeniero, astrónomo, matemático y hombre de Estado. Aun las primeras fuentes griegas conocen sus doctrinas sólo de oídas: dijo que el agua es la *arjé* y que la tierra flota en el agua como una balsa. El imán tiene alma y todo está lleno de dioses. El intento de Tales de explicar los fenómenos naturales en términos naturales y no en término exclusivamente sobrenaturales dio sus frutos con su sucesor Anaximandro.

Véase también PRESOCRÁTICOS.

DWG

TAO, término chino que significa «sendero», «camino» o «descripción». Desde su acepción literal de sendero, carretera o camino, el término pasa a significar un modo de hacer algo (por ejemplo, vivir la propia vida u organizar la sociedad), especialmente el modo recomendado por un individuo o una escuela de pensamiento determinados («el camino del maestro», «el camino de los mohístas», etc.). Frecuentemente se refiere *al* modo de hacer algo, al modo apropiado (por ejemplo, «El Camino no ha sido puesto en práctica desde hace mucho tiempo»). *Tao* también se refiere a la descripción lingüística que encarna o describe un camino. Finalmente, en algunos textos el *tao* es una entidad metafísica. Por ejemplo, en el neoconfucianismo, el *tao* se identifica con el *li* («principio»). En algunos contextos es difícil decir en qué sentido se está usando.

Véase también LI, NEOCONFUCIANISMO.

BWVN

TAO TE CHING, véase **LAO TZU.**

TAO-HSIN, JEN HSIN, términos chinos usados por los filósofos neoconfucianos para oponer la mente según el Camino *(tao-hsin)* y la mente según los deseos artificiales, egoístas, del hombre *(jen-hsin)*. Cuando alguien responde espontáneamente sin hacer discriminaciones, está actuando según el Camino. Uno está naturalmente feliz, triste, furioso y alegre según requieran las circunstancias. Pero cuando el propio yo está alienado del Camino, se trabaja sólo por el propio interés y las emociones y deseos son excesivos y alejados del Punto Medio. En la tradición confuciana los sabios y los dignos toman al Cielo como modelo, mientras se invita a la gente común a tomar como modelo a los *chüntzu* (los «hombres superiores»).

Véase también NEOCONFUCIANISMO; T'IEN LI, JEN-YÜ.

S-HL

TAOÍSMO, filosofía china identificada con el *Tao-chia* (Escuela del Camino), representada por Chuang Tzu y Lao Tzu. El término también puede referirse a la escuela Huang-Lao, a neotaoístas como Wang Pi y Kuo Hsiang y al *Tao-chiao,* un movimiento religioso distinto. Aquí sólo se habla del *Tao-chia*.

El nombre de la escuela procede de la palabra *tao* («Camino»), término usado por los pensadores chinos de casi todas las tendencias. Los taoístas fueron los primeros en usar el término para describir la estructura comprehensiva y la dinámica del cosmos. Los taoístas creen que *a)* hay un modo del que tendría que ser el mundo, un modo en el que, en algún sentido profundo, es; *b)* los seres humanos pueden entenderlo y necesitan tener y seguir

ese conocimiento si han de vivir en armonía con el cosmos; y *c)* el mundo estuvo una vez en ese estado. Muchos de los primeros pensadores chinos compartieron creencias similares, pero los taoístas se distinguen por afirmar que el Camino no es codificable, que en realidad es inefable. Los taoístas son así realistas metafísicos y éticos y al mismo tiempo escépticos epistemológicos de un tipo inusual, escépticos con respecto al lenguaje. Los taoístas niegan además que se pueda luchar con éxito por alcanzar el Camino; el autocultivo taoísta no es un proceso de acumulación, sino de liberación. Uno tiene que desgarrar el tejido social, olvidarse de su condicionamiento social, y abandonar el pensamiento racional, para dejarse llevar en su lugar por sus inclinaciones *tzu jan* («espontáneas»). Con una mente *hsü* («sutil») percibirá entonces el *li* («patrón») del cosmos y vivirá por medio del *wu wei* («inacción»).

Aunque comparten un acusado parecido de familia, los taoísmos de Lao Tzu y Chuang Tzu son distintos. Lao Tzu defiende un utopismo primitivo en el que la gente disfruta de la vida sencilla de las pequeñas comunidades agrarias, indiferente a lo que sucede en el pueblo próximo. Tras abandonar logros culturales como la escritura, llevan las cuentas con cuerdas anudadas. Lao Tzu culpa al «ingenio» humano que impone lo «humano» sobre lo «celestial» en la mayoría de lo que está mal en el mundo. Para él, una noción como la de belleza origina su contraria y sólo sirve para aumentar la ansiedad y la insatisfacción; alabar una virtud como la benevolencia sólo sirve para que la gente la simule hipócritamente. Lao Tzu aboga por «retroceder» al tiempo en el que el intelecto era joven y aún obedecía a la intuición y al instinto. Para conseguirlo, el sabio taoísta tiene que prescribir e imponer esta concepción a los inteligentes, si es que tienen que «atreverse a actuar».

Chuang Tzu insiste en cambiarse a uno mismo antes que a la sociedad. También es un antirracionalista e identifica la sabiduría con un «saber cómo» más que con un «saber qué». Invoca un repertorio de individuos diestros como ejemplos del Camino. Esos individuos afrontan el mundo con una aptitud que elude cualquier descripción definitiva y exhibe todas las virtudes taoístas. Sus mentes están *hsü* («libres») de preconcepciones y de ese modo perciben el *li* («patrón») en cada situación. Responden espontáneamente y por ello son *tzu jan*; no fuerzan las cosas y por ello practican el *wu wei*. De acuerdo con el *tao*, llevan una existencia sin fricciones; «caminan sin tocar el suelo».

Véase también NEOTAOÍSMO, TAO.

PJI

***TAO-T'UNG*,** término chino que significa «la línea ortodoxa de transmisión del Camino». Según Chu Hsi (1130-1200), el primero que usó este término, la línea de transmisión puede remontarse a los antiguos sabios-emperadores, Confucio y Mencio. La línea se rompió en Mencio y sólo renació con los hermanos Ch'eng en la dinastía Sung. Lo interesante es que la línea excluye a importantes eruditos confucianos como Hsün Tzu (298-238 a.C.) y Tung Chung-shu *(ca.* 179-*ca.* 104 a.C.). La idea de *tao-t'ung* puede remontarse a Han Yü (768-824) y Mencio.

Véase también CHU HSI, CONFUCIANISMO, CONFUCIO, HAN YÜ, HSÜN TZU, MENCIO, NEOCONFUCIANISMO, TUNG CHUNG-SHU.

S-HL

TARSKI, ALFRED (1901-1983), matemático, lógico y filósofo de la ciencia estadounidesense nacido en Polonia, famoso por sus investigaciones sobre los conceptos de verdad y consecuencia realizadas en la década de 1930. Su análisis del concepto de verdad en lenguajes sintácticamente precisos y totalmente interpretados llevó a una definición de la verdad y a una defensa articulada de la teoría correspondentista de la verdad. Las oraciones del tipo siguiente se conocen hoy como bicondicionales tarskianos: «La oración "Todo número perfecto es par" es verdadera si y sólo si todo número perfecto es par». Una de las intuiciones filosóficas más importantes de Tarski es que cada bicondicional tarskiano es, según sus palabras, una definición parcial de la verdad y, consiguientemente, el conjunto formado por un bicondicional tarskiano para cada oración de un lenguaje formal dado constituye una definición implícita de «verdadero» en tanto que aplicable a las oraciones de ese lenguaje formal. Esta intuición, debido a su profundidad e irrefutable simplicidad, se ha convertido en moneda corriente en la filosofía analítica moderna. Además, redujo el problema filosófico de definir la verdad al problema lógico de construir una única oración con la forma de una definición y de la que se sigan todos los bicondicionales tarskianos. La solución de Tarski a este problema es su famosa definición de verdad, de la que aparecen versiones en prácticamente todos los textos de lógica matemática.

El segundo éxito filosófico más ampliamente reconocido de Tarski es su análisis y explicitación del concepto de consecuencia. La consecuencia es interdefinible con la validez como predicado de argumentos: una conclusión dada es consecuencia de un conjunto dado de premisas si y sólo si el argumento formado por esa conclusión y esas premisas es válido; a la inversa, un argumento dado es válido si y sólo si su conclusión es una consecuencia del conjunto de sus premisas. Poco después de descubrir la definición de verdad, Tarski presentó su definición de consecuencia «sin contramodelos»: una oración

dada es consecuencia de un conjunto dado de oraciones si y sólo si todo modelo del conjunto es un modelo de la oración (con otras palabras, si y sólo si no hay ningún modo de reinterpretar los términos no lógicos que haga falsa a la oración y al mismo tiempo verdaderas a todas las oraciones del conjunto). Como subraya W. V. Quine, esta definición reduce la noción modal de necesidad lógica a una combinación de conceptos sintácticos y semánticos, evitando así referirse a modalidades y/o «mundos posibles».

Tras sus trabajos definitivos sobre la verdad y la consecuencia, Tarski dedicó sus energías a trabajos más puramente matemáticos. Por ejemplo, como respuesta a la demostración de Gödel de que la aritmética es incompleta e indecidible, Tarski mostró que el álgebra y la geometría son completos y decidibles. Las definiciones de Tarski de verdad y consecuencia se encuentran en la recopilación de 1956 *Logic, Semantics, Metamathematics* ([2]1983): artículo VIII, páginas 152-278, para la definición de consecuencia, y artículo XVI, páginas 409-420, para la definición de consecuencia. Los artículos que publicó, que suman unas tres mil páginas, están disponibles reunidos desde 1983 en los cuatro volúmenes de *Alfred Tarski, Collected Papers,* recopilados por S. Givant y R. McKenzie.

Véase también **CONSECUENCIA LÓGICA, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, VERDAD.**

JCOR

TAUTOLOGÍA, proposición cuya negación es inconsistente o (auto)contradictoria; por ejemplo, «Sócrates es Sócrates», «Todo ser humano es macho o no es macho», «Ningún ser humano es macho y no es macho», «Todo ser humano es idéntico a sí mismo», «Si Sócrates es humano entonces Sócrates es humano». Una proposición que es (o es lógicamente equivalente a) la negación de una tautología es una (auto)contradicción. Según la lógica clásica, la propiedad de ser implicada por su propia negación es una condición necesaria y suficiente para ser una tautología y la propiedad de implicar su propia negación es una condición necesaria y suficiente para ser una contradicción. Las tautologías son lógicamente necesarias y las contradicciones son lógicamente imposibles.

Epistémicamente, cualquier proposición cuya verdad pueda conocerse por medio de un razonamiento puramente lógico es una tautología y cualquier proposición cuya falsedad pueda conocerse por medio de un razonamiento puramente lógico es una contradicción. Las conversas de estos dos enunciados son igualmente controvertidas entre los lógicos clásicos. Toda proposición que tenga la misma forma lógica que una tautología es una tautología y toda proposición que tenga la misma forma lógica que una contradicción es una contradicción. Por esta razón en ocasiones se dice que una tautología *es verdadera en virtud de su forma* y una contradicción *falsa en virtud de su forma;* ser una tautología y ser una contradicción (tautologicidad y contradictoriedad) son propiedades formales. Como la forma lógica de una proposición es determinada por sus términos lógicos («todo», «algún», «es», etc.), se dice a veces que una tautología es verdadera en virtud de sus términos lógicos y análogamente, *mutatis mutandis,* para las contradicciones.

Como las tautologías no excluyen ninguna posibilidad lógica, se dice en ocasiones que son «vacías» o «no informativas», e incluso hay tendencia a negar que sean proposiciones genuinas y que el conocimiento de ellas sea conocimiento genuino. Como una contradicción «incluye» (implica) cualquier posibilidad lógica (el conjunto de las posibilidades lógicas es obviamente inconsistente), se dice a veces que las contradicciones son «sobreinformativas». También se dice que tautologías y contradicciones son «inútiles», pero por razones opuestas. Más exactamente, según la lógica clásica, ser implicada por todas y cada una de las proposiciones es necesario y suficiente para ser una tautología y, en correspondencia, implicar todas y cada una de las proposiciones es necesario y suficiente para ser una contradicción.

Algunos desarrollos de la lógica matemática, sobre todo la teoría de modelos y la lógica modal, parecen sustentar el uso de la expresión leibniziana «verdadero en todos los mundos posibles» para las tautologías. Hay una subclase especial de las tautologías, llamadas *tautologías veritativo-funcionales,* que son verdaderas en virtud del significado de una clase especial de términos lógicos, llamados *conectivas funcionales* («y», «o», «no», «si», etc.). En algunos escritos lógicos se usa «tautología» exclusivamente para las tautologías veritativo-funcionales, reemplazando entonces «tautología» en su acepción más amplia por otra expresión; por ejemplo, «verdad lógica». Tarski, Gödel, Russell y otros lógicos usan el término en su acepción más amplia, pero su uso en su acepción más restringida está muy extendido y es enteramente aceptable.

Las proposiciones de las que se sabe que son tautologías suelen ponerse como ejemplo de conocimiento a priori. En filosofía de las matemáticas, la hipótesis logicista es la proposición de que toda oración verdadera de las matemáticas puras es una tautología. Algunos autores distinguen nítidamente entre la propiedad formal de ser una tautología y la propiedad metalógica no formal de ser una ley lógica. Por ejemplo, «Uno es uno» no es metalógica aunque es una tautología, mientras que «Ninguna tautología es una contradicción» es metalógica pero no es una tautología.

Véase también **FORMA LÓGICA, LEYES DEL PENSAMIENTO, LOGICISMO.**

JCOR

TAYLOR, CHARLES (n. 1931), filósofo e historiador de la modernidad canadiense. Taylor se educó en McGill y Oxford y su carrera docente se ha desarrollado principalmente en esas universidades. Su obra tiene un carácter general analítico, aunque se ha opuesto coherentemente a las tendencias naturalistas y reduccionistas asociadas al dominio positivista en la filosofía analítica durante las décadas de 1950 y 1960. Fue, por ejemplo, un decidido opositor al conductismo y defendió la naturaleza esencialmente interpretativa de las ciencias sociales frente a los esfuerzos por reducir su metodología a la de las ciencias naturales. Taylor también destaca por sus trabajos en historia de la filosofía, especialmente sobre Hegel, y ha conectado su obra con la de filósofos como Heidegger y Merleau-Ponty. Ha contribuido a la teoría política y escrito sobre cuestiones de política contemporánea como el multiculturalismo (en, por ejemplo, *The Ethics of Authenticity,* 1991), a menudo con referencias específicas a la política canadiense. También ha desempeñado un papel político activo en Quebec.

La obra más importante de Taylor, *Sources of the Self (Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna,* 1989), es un estudio histórico y crítico de la emergencia del concepto moderno del yo. Como muchos otros críticos de la modernidad, Taylor rechaza las tendencias modernas a construir la identidad personal en términos enteramente científicos o naturalistas, alegando que esas construcciones llevan a una concepción del yo que priva de sentido a nuestra innegable experiencia de nosotros mismos como agentes morales. Desarrolla su crítica de manera histórica, discutiendo la reducción radical de la Ilustración (por ejemplo, de Locke) del yo a un individuo atómico, esencialmente desgajado de todo lo que no sean sus propias ideas y deseos.

Pero a diferencia de muchos críticos, Taylor también encuentra en la modernidad otras fuentes más ricas para una concepción del yo. Entre ellas está la idea de la internalidad del yo, que puede remontarse a san Agustín y que han desarrollado de una forma distintivamente moderna Montaigne y Descartes; la afirmación de la vida corriente (y de nosotros mismos como participantes en ella), asociada sobre todo con la Reforma, y el expresivismo (por ejemplo, los románticos) para el que el yo se realiza aceptando y articulando la voz de la naturaleza presente en sus profundidades. Taylor piensa que esas fuentes constituyen un yo moderno que, a diferencia del «yo puntual» de la Ilustración radical, es un agente ético significativo. Sugiere, no obstante, que una concepción adecuada del yo moderno requiere además una relación de internalidad humana con Dios. Hasta la fecha esta sugerencia está por desarrollar.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, IDENTIDAD PERSONAL, ILUSTRACIÓN.

GG

TAYLOR, HARRIET (1807-1858), feminista y escritora inglesa. Fue la esposa de J. S. Mill, quien dijo que era la «persona más admirable» que había conocido; pero, según sus críticos, Taylor era «una mujer estúpida» con «el don de repetir literalmente lo que J. S. Mill decía». Aunque puede que Mill exagerase sus virtudes morales e intelectuales, sus escritos sobre el matrimonio, la liberación de la mujer y la tolerancia influyeron en su *Subjection of Women* y *On Liberty*. En *The Enfranchisement of Women,* Taylor rechaza el ideal predominante de la mujer como «el ángel de la casa». Argüía que confinar a la mujer al hogar impedía el desarrollo de ambos sexos. Taylor fue una filósofa feminista por derecho propio, que argumentó aun con más fuerza que Mill que las mujeres tienen derecho a las mismas oportunidades educativas, legales y económicas que los hombres.

RT

TE, término chino que significa «carisma moral» o «virtud». Según su uso inicial, el *te* es la cualidad otorgada a un gobernante por el Cielo *(t'ien)* que hace que sus administrados le sigan voluntariamente. Tradicionalmente se considera que gobernar por el *te* no sólo es éticamente preferible a gobernar por la fuerza, sino también más efectivo instrumentalmente. Una condición necesaria para tener *te* es ser éticamente ejemplar, aunque los pensadores tradicionales discrepan acerca de si ser virtuoso es también suficiente para obtener el *te,* y de si la obtención del *te* le hace a uno aun más virtuoso. *Te* pronto pasó a referirse a la virtud, bien en el sentido de una disposición que contribuye a la realización humana (benevolencia, valor, etc.), bien en el de excelencia específica en cualquier tipo de cosa.

BWVN

TECNÉ (griego, «arte», «oficio»), habilidad humana basada en principios generales y susceptible de ser enseñada. En este sentido una habilidad manual como la carpintería es una *tecné,* pero también lo son ciencias como la medicina y la aritmética. Según Platón *(Gorgias* 501a), una *tecné* genuina entiende su objeto y puede dar una descripción racional de su actividad. Aristóteles *(Metafísica* I. 1) distingue la *tecné* de la experiencia sobre la base de que la *tecné* comporta conocimiento de universales y causas y es pensable. En ocasiones «*tecné*» se restringe a las artes productivas (frente a las teóricas y prácticas), como en la *Ética a Nicómaco* VI. 4. Muchas veces la *tecné* y sus productos se oponen a la *fisis,* naturaleza (*Física,* II. 1).

Véase también ARISTÓTELES, *FISIS*, PLATÓN.

WJP

TEICHMÜLLER, GUSTAV (1832-1888), filósofo alemán; contribuyó a la historia de la filosofía y desa-

rrolló una teoría del conocimiento y una concepción metafísica basadas en sus estudios históricos. Nacido en Braunschweig, enseñó en Gotinga y Basilea y fue influido por Lotze y Leibniz. Sus principales obras son *Aristotelische Forschungen (Investigaciones aristotélicas*, 1867-1873) y *Die wirkliche und scheinbar Welt (El mundo real y el aparente,* 1882). Otras obras son *Ueber die Unsterblichkeit der Seele* (1874), *Studien zur Geschichte der Begriffe* (1874), *Darwinismus und Philosophie* (1877), *Ueber das Wesen der Liebe* (1879), *Religionsphilosophie* (1886) y *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik* (1889), publicada póstumamente.

Teichmüller mantuvo que el yo de la experiencia inmediata, el «yo», es la realidad más fundamental y que el mundo conceptual es una proyección de su actividad constituyente. Basándose en sus estudios de historia de la metafísica y en su simpatía por la monadología de Leibniz, mantuvo que todo sistema metafísico contiene verdades parciales y construyó cada punto de partida metafísico como una perspectiva de una realidad compleja. Pensando en las interpretaciones metafísicas de la realidad y la subjetividad de la experiencia individual inmediata, Teichmüller bautizó su propia posición filosófica como «perspectivismo». Su obra influyó en el pensamiento europeo posterior a través de su impacto en la reflexión filosófica de Nietzsche, en quien probablemente influyó en el desarrollo de su teoría perspectivista del conocimiento.

Véase también Leibniz, Lotze.

GJS

Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955), paleontólogo, jesuita y filósofo francés. Su obra filosófica, aunque se publicó únicamente a título póstumo, fue vigorosamente debatida a lo largo de su carrera. Sus escritos suscitaron una viva controversia dentro de la Iglesia, puesto que una de sus principales preocupaciones fue dar con una reconciliación enérgica pero generosa del dogma tradicional cristiano y los dramáticos avances de la ciencia moderna, sobre todo los de la teoría evolucionista, la biología y la geología. Su filosofía se compone de reflexiones sistemáticas sobre la cosmología, la biología, la física, la antropología, la teoría social y la teología –reflexiones guiadas, mantuvo, por su fascinación por la naturaleza de la vida, la energía y la materia y su profundo respeto de la espiritualidad humana.

Teilhard se educó en filosofía y matemáticas en el colegio jesuita de Mongré, cerca de Lyon. Entró en la Compañía de Jesús a los dieciocho años y fue ordenado en 1911. Fue a estudiar a Aix-en-Provence, Laval y Caen, y también a la isla de Jersey y a Hastings, Inglaterra. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, Teilhard se presentó voluntario como camillero y enfermero. Vio algunos de los combates más salvajes de la guerra en Ypres, Dunquerque y Arras, y también en los frentes del Mosa, el Marne, Compiègne y Verdún y ganó varias condecoraciones por su valentía en la acción.

Después de la guerra volvió a París y estudió biología, geología y paleontología en el Museo de Historia Natural y en el Instituto Católico, donde se doctoró en Geología en 1922. Escribió su tesis doctoral sobre los mamíferos del eoceno tardío, bajo la dirección de Marcelin Boule, el celebrado paleontólogo y autoridad en el hombre de Neanderthal. En 1923, poco después de ser nombrado profesor en la Facultad de Geología del Instituto Católico de París, pidió un permiso para proseguir el trabajo de campo en China. Su investigación le llevó a descubrir en 1929 el hombre de Pekín *(Sinanthropus pekinensis)*, en quién vio «quizá el paso siguiente al último paso detectable entre los antropoides y el hombre». En 1930 Teilhard prosiguió sus investigaciones en China y Mongolia y participó en la tan productiva expedición americana al Asia central, dirigida por Roy Chapman Andrews. Durante ese periodo Teilhard comenzó a componer una de sus principales obras teóricas, *El fenómeno humano* (1955), donde subrayaba la profunda continuidad del desarrollo evolucionista y la emergencia de la humanidad del reino animal. Argumentaba que la teoría evolucionista recibida era plenamente compatible con la doctrina cristiana. De hecho, lo que parece caracterizar mejor el tenor de su pensamiento es la síntesis de teoría evolucionista y teología cristiana.

Comenzando con la concepción misma de la trayectoria evolutiva, es decir, con lo que llamó «el punto alfa» de la creación, la teoría general de Teilhard niega cualquier disyunción absoluta entre lo orgánico y lo inorgánico. La materia y el espíritu son por el contrario dos «estados» o «aspectos» de la misma materia prima cósmica. Puede considerarse que estas transiciones de un estado a otro corresponden a las que se dan entre lo somático y lo psíquico, lo exterior y lo interior, según el estado de desarrollo, organización y complejidad relativos. Por tanto, para Teilhard, como para Bergson (cuya obra tanto le influyera), el desarrollo evolutivo se caracteriza por un progreso desde los componentes más simples de la materia y la energía (que él llama litosfera), a través de la organización de la flora y la fauna (la biosfera), hasta las formaciones complejas de la vida humana sintiente y cognitiva (la noosfera). En este sentido la evolución es «una espiritualización progresiva de la materia». Mantuvo que es un proceso ortogenético, un proceso de «evolución dirigida» o «génesis», por el que la ma-

teria se metamorfosearía inevitablemente, en un proceso de involución y complejización, en lo físico. Como afirmaría en una de sus obras posteriores, *El corazón de la materia*, «considerándolo no metafísica, sino genéticamente, el espíritu no era en modo alguno el enemigo o el polo opuesto de la tangibilidad que trataba de encontrar: antes bien, era su mismo corazón.»

En concreto, la descripción de Teilhard trataba de superar lo que consideraba una visión del mundo precientífica, basada en un dualismo metafísico muy anticuado e indefendible. Haciéndolo, esperaba lograr una convergencia productiva de la ciencia y la religión. Como la Iglesia no compartía totalmente su entusiasmo por esta tentativa de reconciliación del dogma con la evolución, se le disuadió de publicar en vida nada excepto sus artículos más técnicos sobre geología y paleontología. El fin de la evolución, lo que llamó «el punto omega», sería la plena presencia de Cristo, encarnada en una sociedad humana universal. Muchos han tendido a ver la expresión de un panteísmo cristiano en estas concepciones. El propio Teilhard insitió en una perspectiva espiritual, profundamente personalista, extraída no sólo de la tradición teológica del tomismo, sino también de las del neoplatonismo paulino y la mística cristiana –sobre todo de la tradición que va del maestro Eckhart al cardenal Bérulle y Malebranche–.

DAL

TELEFUNCIONALISMO, véase **FODOR.**

TELEKINESIS, véase **PARAPSICOLOGÍA.**

TELEOLOGÍA, doctrina filosófica según la cual toda la naturaleza, o por lo menos los agentes intencionales, está dirigida a la consecución de objetivos o funcionalmente organizada. Platón fue el primero en sugerir que la organización del mundo natural puede entenderse comparándola con la conducta de un agente intencional –*teleología externa*–. Por ejemplo, los seres humanos pueden anticipar el futuro y comportarse de manera calculada para realizar sus intenciones. Aristóteles atribuyó a la propia naturaleza objetivos –*teleología interna*–. Cada género tiene su propia causa final y las entidades están constituidas de manera que tienden a realizar ese objetivo. Los cuerpos celestes se desplazan tanto como pueden en círculos perfectos porque ésa es su naturaleza, mientras que los caballos engendran otros caballos porque esa es su naturaleza. Los teólogos naturales combinaron estas dos perspectivas teleológicas para explicar todos los fenómenos por referencia a las intenciones de un Dios benévolo, omnisciente y todopoderoso. Dios hizo el mundo de forma que en cada entidad está la tendencia a cumplir la naturaleza que Dios le ha dado. Darwin explicó el carácter teleológico del mundo viviente no teleológicamente. El proceso evolutivo no es teleológico por sí mismo aunque da lugar a sistemas funcionalmente organizados y a agentes intencionales.

Los filósofos de hoy admiten la conducta intencional y la organización funcional pero tratan de explicarlos sin referirse a agentes sobrenaturales o naturalezas internas del tipo más metafísico. En su lugar, definen «función» cibernéticamente, en términos de persistencia hacia un estado-objetivo en condiciones variables, o teleológicamente, en términos de la contribución que hace una estructura o acción a la realización de un estado-objetivo. Estas definiciones se enfrentan a un cúmulo de contraejemplos que tratan de mostrar que la condición mencionada no es necesaria, no es suficiente o ninguna de las dos cosas; por ejemplo, objetos que yerran sus objetivos, muchos objetivos o equivalentes funcionales. La tendencia viene siendo reducir el alcance de las explicaciones teleológicas de toda la naturaleza a la organización de aquellas entidades que surgen a través de la selección natural y al refugio final de la conducta de los seres humanos. Los conductistas han intentado eliminar este último vestigio de teleología. Del mismo modo que la selección natural hace redundante la atribución de objetivos a las especies biológicas, la selección de conducta en términos de sus consecuencias está concebida para hacer innecesaria cualquier referencia a las intenciones de los seres humanos.

Véase también EXPLICACIÓN MECANICISTA.

DLH

TELEPATÍA, véase **PARAPSICOLOGÍA.**

TELESIO, BERNARDINO (1509-1588), filósofo italiano; su temprano empirismo científico influyó en Francis Bacon y Galileo. Estudió en Padua, donde completó su doctorado en 1535, y cultivó la filosofía en Nápoles y Cosenza sin ocupar ninguna posición académica. Su obra principal, los nueve volúmenes de *De rerum natura iuxta propria principia (De la naturaleza de las cosas según sus principios,* 1586), contiene un intento de interpretar la naturaleza a partir de sus propios principios, que Telesio identifica con las dos fuerzas activas incorpóreas del calor y el frío y el sustrato físico pasivo. Como las dos fuerzas activas impregnan toda la naturaleza y están dotadas de sensaciones, Telesio argumenta que todo en la naturaleza posee algún grado de sensación. Los seres humanos comparten con los animales una substancia material producida por el calor y que adviene a la existencia con el cuerpo, llamada espíritu. También reciben una mente de Dios. Telesio conoció tanto la interpretación averroísta como la alejandrina de Aristóteles. Sin em-

bargo, rompió con las dos, criticando la *Física* de Aristóteles y afirmando que se investiga mejor la naturaleza mediante los sentidos que mediante el intelecto.

PGA

***TELOS*,** término del griego antiguo que significa «fin» o «propósito». *Telos* es un concepto clave no sólo de la ética griega, sino también de la ciencia griega. El propósito de un ser humano es una vida buena y las actividades humanas se evalúan según manifiesten o lleven a ese *telos*. También se pensó que las plantas, los animales e incluso los objetos inanimados tenían un *telos* que permitía entender y evaluar sus actividades y relaciones. Aunque un *telos* puede trascender las actividades humanas y las cosas sensibles, como pensaba Platón, no tiene por qué ser algo ajeno a la naturaleza. Aristóteles, por ejemplo, identificó el *telos* de una cosa sensible con su forma inmanente. Se sigue que el propósito de algo es simplemente ser lo que es y que, en general, algo cumple su propósito cuando procura preservarse. La concepción de Aristóteles muestra que «propósito en la naturaleza» no tiene por qué significar un propósito *superior* más allá de la naturaleza. Sin embargo, su propósito inmanente no excluye propósitos «superiores», y los pensadores medievales se sirvieron de la teleología aristotélica como un entramado para entender la actuación de Dios por medio de la naturaleza. Los pensadores de la época moderna atacaron el papel prominente otorgado al *telos* por los pensadores antiguos y medievales y lo reemplazaron por análisis en términos de mecanismos y leyes.

ECH

TEMISTIO, véase **COMENTARIOS SOBRE ARISTÓTELES.**

TEMPERANCIA, véase **VIRTUDES CARDINALES.**

TEODICEA (del griego *theos*, «Dios», y *dik'*, «justicia»), defensa de la justicia o bondad de Dios frente a las dudas u objeciones que surgen del fenómeno del mal en el mundo («mal» se refiere aquí a todo tipo de situaciones malas). Se han propuesto y discutido intensamente varios tipos distintos de teodicea; aquí sólo podemos esbozar unos cuantos.

1. Se ha argumentado que los males son lógicamente necesarios para bienes mayores (por ejemplo, las dificultades para la plena ejemplificación de algunas virtudes), de forma que aun un ser omnipotente (aproximadamente, un ser cuyo poder no tiene limitaciones lógicamente contingentes) tendría una razón moralmente suficiente para causar o tolerar los males para obtener bienes.

Leibniz en su *Teodicea* (1710) propuso una teodicea especialmente comprehensiva de este tipo. Según su concepción, Dios tuvo buenas razones para crear este mundo, pese a sus males, porque es el mejor de todos los mundos posibles, y todos los males reales son en él ingredientes esenciales, de manera que omitir cualquiera de ellos dañaría el designio del todo. Aparte de las cuestiones acerca de si los males reales son de hecho necesarios para bienes mayores, este enfoque se enfrenta a la duda de si asume erróneamente que el fin justifica los medios.

2. Un tipo importante de teodicea retrotrae algunos o todos los males a acciones pecaminosas libres de los humanos u otros seres (como los ángeles) creados por Dios. Los defensores de este enfoque asumen que la acción libre de las criaturas es de sumo valor y lógicamente incompatible con el control causal divino de las acciones de las criaturas. Se sigue que la no intervención de Dios para prevenir el mal es necesaria, aunque no los propios pecados, para el bien de la libertad creada. Esto se propone como razón moralmente suficiente para que Dios no los impida. Un desafío clave para este tipo de teodicea es explicar por qué permite Dios aquellos males que no son en sí mismos producto de la libre elección de las criaturas, sino a lo sumo consecuencias de esas elecciones.

3. Otro tipo de teodicea, antigua pero que sigue siendo influyente entre los teólogos, aunque encaja peor con las tradiciones ortodoxas de las principales religiones teístas, propone defender la bondad de Dios abandonando la doctrina de su omnipotencia. Desde esta perspectiva, Dios es incapaz, causal más que lógicamente, de impedir diversos males mientras pretende bienes suficientemente grandes. Un destacado adepto de este enfoque en la actualidad es el movimiento conocido como teología de procesos, que se inspira en Whitehead. Depende de una compleja teoría metafísica sobre la naturaleza de las relaciones causales.

4. Otros cultivadores de la teodicea se centran más en los resultados que en los orígenes. Algunas creencias religiosas sugieren que Dios resulta ser realmente bueno con las personas creadas cuando se tienen en cuenta los dones (sobre todo dones religiosos, como la comunión con Dios como Dios supremo) que pueden ser concedidos en una vida después de la muerte o en la experiencia religiosa de la vida presente. Este enfoque puede combinarse con alguno de los anteriores o también ser adoptado por quienes piensan que las razones de Dios para permitir el mal están más allá de nuestro alcance.

Véase también ATRIBUTOS DIVINOS, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO, TEOLOGÍA DE PROCESOS.

RMA

TEODORO, véase **CIRENAICOS.**

TEOFRASTO, véase **ESCUELA PERIPATÉTICA, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.**

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, véase **FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.**

TEOLOGÍA DE PROCESOS, cualquier teología que esté muy influida por las metafísicas teístas de Whitehead o Charles Hartsthorne y, en general, cualquier teología que considere características básicas de todos los seres reales, incluido Dios, el proceso o el cambio. Las versiones más influidas por Whitehead y Hartsthorne comparten un núcleo de convicciones que conforman las tesis distintivas de la teología de procesos: Dios está en constante crecimiento, aunque algunas características abstractas de Dios (por ejemplo, amar) son constantes; Dios está relacionado con todos los demás seres reales y le afecta lo que les suceda; todo ser real disfruta de autodeterminación, y el poder de Dios se concibe ahora como el poder de atraer (intentar persuadir) a cada ser real a ser lo que Dios desea que sea. Estas tesis presentan diferencias significativas con las ideas de Dios usuales en la tradición teísta occidental, según la cual Dios es inmutable, no está realmente relacionado con las criaturas porque no le afecta lo que les suceda y tiene el poder de hacer cuanto le sea lógicamente posible (omnipotencia). Los teólogos de procesos también discrepan de la idea de que Dios conoce el futuro con todo detalle, y mantienen que Dios sólo conoce los detalles del futuro que son causalmente necesitados por eventos pasados. Afirman que se trata únicamente de algunos rasgos abstractos de una clase muy reducida de eventos del futuro próximo y de una clase aún más reducida del futuro remoto. Con su comprensión del poder divino y su afirmación de la autodeterminación de las criaturas, creen proporcionar una teodicea mejor. Sus críticos replican que su idea del poder de Dios, si fuese correcta, haría a Dios indigno de adoración; algunos afirman lo mismo de su idea del conocimiento de Dios, prefiriendo una idea más tradicional de omnisciencia.

Aunque tanto Whitehead como Hartsthorne fueron filósofos y no teólogos, la teología de procesos ha tenido más repercusión entre los teólogos. Es una corriente principal de la teología protestante norteamericana contemporánea y también ha llamado la atención de algunos teólogos católicos. También ha influido en algunos estudiosos de la Biblia que intentan desarrollar una *hermenéutica de procesos* distintiva.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, WHITEHEAD.

JAK

TEOLOGÍA FILOSÓFICA, véase **METAFÍSICA.**

TEOLOGÍA NATURAL, véase **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, *THEOLOGIA NATURALIS.***

TEOLOGÍA SOBRENATURAL, véase ***THEOLOGIA NATURALIS*.**

TEOREMA, véase **DEDUCCIÓN, MÉTODO AXIOMÁTICO.**

TEOREMA DE ARROW, véase **PARADOJA DE ARROW.**

TEOREMA DE BAYES, cualquiera de las distintas relaciones entre probabilidades o diferencias a priori y a posteriori, especialmente las que se describen más abajo de 1) a 3). Todas ellas dependen de la relación básica 0) entre probabilidades simultáneas condicionadas y no condicionadas. Los no bayesianos consideran estas relaciones útiles sólo en un espectro muy limitado de casos, principalmente debido al escepticismo sobre la aprehensibilidad o significado de lo a priori.

(0) $\text{pr}(hyp_1 \mid \text{datos}) = \text{pr}(hyp_1 \,\&\, datos) / \text{P}(datos)$

(1) $\text{pr}(hyp_1 \mid \text{datos}) = \text{pr}(hyp_1) \times \dfrac{\text{pr}(\text{datos} \mid hyp_1)}{\text{P(datos)}}$

(2) $\dfrac{\text{pr}(hyp_1 \mid \text{datos})}{\text{pr}(hyp_2 \mid \text{datos})} = \dfrac{\text{pr}(hyp_1)}{\text{pr}(hyp_2)} \times \dfrac{\text{pr}(\text{datos} \mid hyp_1)}{\text{pr}(\text{datos} \mid hyp_2)}$

(3) $\text{pr}(hyp_1 \mid \text{datos}) = \dfrac{\text{pr}(hyp_1) \times \text{pr}(\text{datos} \mid hyp_1)}{\sum_n \text{pr}(hyp_n) \times \text{pr}(\text{datos} \mid hyp_n)}$

De acuerdo con 1), la probabilidad a posteriori es el «cociente relevante» (término de Carnap) multiplicado por la probabilidad a priori. De acuerdo con 2), la diferencia a posteriori es el producto de la «ratio de posibilidad» (el término de R. A. Fisher) con la diferencia a priori. La relación 3) procede de la 1 al expandir P (datos) mediante la ley de la probabilidad total.

La regla 4) de Bayes para actualizar probabilidades permite igualar las nuevas probabilidades incondicionadas a las anteriores cuando una nueva certeza acerca de los datos deja inalterada la probabilidad condicionada acerca de esos mismos datos. La regla 5) permite hacer lo mismo para diferencias. En teoría de la decisión en término se utiliza de forma distinta, como la regla de «Elección destinada a optimizar la utilidad esperada».

(4) $\text{nueva}(\text{pr}(hyp_1)) = \text{antigua}(\text{pr}(hyp_1 \mid \text{datos}))$

(5) $\dfrac{\text{nueva}(\text{pr}(hyp_1))}{\text{nueva}(\text{pr}(hyp_2))} = \dfrac{\text{antigua}(\text{pr}(hyp_1 \mid \text{datos}))}{\text{antigua}(\text{pr}(hyp_2 \mid \text{datos}))}$

Véase también PROBABILIDAD, TEORÍA DE LA DECISIÓN.

RJ

TEOREMA DE BELL, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUÁNTICA.**

TEOREMA DE BERNOULLI, llamado también la ley (débil) de los grandes números, afirma que si una serie de ensayos es repetida *n* veces, donde *a)* hay dos resultados posibles, 0 y 1, en cada ensayo *b)* la probabilidad *p* de 0 es la misma en cada ensayo, y *c)* esta probabilidad es independiente del resultado de otros ensayos, entonces, para valores positivos arbitrarios de Σ, sucede que cuando se incrementa el número *n* de ensayos, la probabilidad de que el valor absoluto |r/n–p| de la diferencia entre la frecuencia relativa r/n de los 0 en los *n* ensayos y la probabilidad *p* sea menor que Σ tiende a 1. La primera demostración de este teorema la ofrece Jakob Bernoulli en la Parte IV de su obra póstuma *Ars Conjetandi,* de 1713. Posteriormente, se han elaborado diversas simplificaciones y se ha generalizado el resultado hasta formar una serie de «leyes débiles de los grandes números». Aunque el teorema de Bernoulli deriva una conclusión acerca de la probabilidad de la frecuencia relativa *r/n* de 0 para un gran número *n* de ensayos una vez conocido el valor de *p,* en *Ars Conjetandi,* y en correspondecia con Leibniz, Bernoulli considera que su resultado también podría usarse para dirigirse desde la información sobre *r/n* al valor de *p* cuando éste es desconocido. Persiste la especulación acerca de si Bernoulli anticipó la inferencia inversa de Bayes, la estimación del intervalo de confianza de Peirce, J. Neyman y E. S. Pearson, o el argumento fiduciario de R. A. Fisher.

Véase también PROBABILIDAD.

IL

TEOREMA DE CANTOR, véase **CANTOR, PROBLEMA DEL CONTINUO.**

TEOREMA DE COASE, idea informal enunciada por Ronald Coase (Premio Nobel de Economía, 1991): asumiendo que no existan costes (en las transacciones) en los derechos para cambiar moneda, entonces, y con independencia de cómo se distribuyan inicialmente esos derechos, los agentes racionales los comprarán y venderán de modo que optimicen sus beneficios individuales. En jurisprudencia, esta proposición ha sido considerada el fundamento de una propuesta acerca de cómo deben ser distribuidos los derechos cuando (como es normal) los costes de intercambio son elevados: la ley debería conceder el derecho de posesión a aquellos que estarían dispuestos a adquirir un bien que no tiene coste incluso pagando por él, por ejemplo, el derecho sobre un recurso no divisible ni compartible debería ser concedido a aquel agente que estuviera dispuesto a pagar un mayor precio por él.

Véase también FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA.

AR

TEOREMA DE COMPACIDAD, teorema de la lógica de primer orden que afirma que si todo subconjunto finito de una teoría infinita dada es consistente, entonces esa teoría es consistente. El resultado es una consecuencia inmediata del teorema de completitud, ya que si la teoría no fuera consistente, entonces se podría probar una contradicción, digamos «*P* y no-*P*» a partir de ella. Esa prueba, sin embargo, al constituir un objeto finito, usaría tan sólo un número finito de axiomas de *T*, de tal modo que ese subconjunto finito de *T* resultaría ser inconsistente.

Esta prueba del teorema de compacidad es muy general; muestra que cualquier lenguaje que tenga un sistema inferencial consistente y completo, y en el que cada regla de inferencia requiera sólo un número finito de premisas, habrá de satisfacer el teorema. Este hecho es importante debido a que el teorema implica de forma inmediata la imposibilidad de expresar muchas nociones matemáticas comunes en el lenguaje en cuestión, nociones tales como las de conjunto finito o relación de buen orden.

El teorema de compacidad es importante igualmente por otras razones. Es el resultado que con mayor frecuencia se aplica en el estudio de la teoría de modelos de los lenguajes de primer orden. También ha inspirado desarrollos interesantes en teoría de conjuntos y sus fundamentos al generar la búsqueda de lenguajes infinitarios que cumplen alguna forma análoga del teorema.

Véase también LÓGICA INFINITARIA.

JBA

TEOREMA DE CHURCH, véase **TESIS DE CHURCH.**

TEOREMA DE DEDUCCIÓN, resultado aplicable a ciertos sistemas formales que conecta la derivabilidad con el condicional. En él se establece que si una fórmula *B* es derivable a partir de *A* (y, tal vez, otros supuestos), entonces la fórmula $A \rightarrow B$ es derivable sin contar con la fórmula *A* entre las premisas: en símbolos, si $\Gamma \cup \{A\} \vdash B$, entonces $\Gamma \vdash A \rightarrow B$. La idea consiste, entonces, en que si «Sócrates es mortal» es derivable a partir de las premisas «Todos los hombre son mortales» y «Sócrates es un hombre», entonces «Si Sócrates es un hombre, entonces Sócrates es mortal» habrá de ser derivable a partir de «Todos los hombres son mortales». Del mismo modo, «Si todos los hombres son mortales, entonces Sócrates es mortal» es derivable de «Sócrates es un hombre». En general se puede decir que el teorema de deducción es un resultado sólo importante dentro de los tratamientos axiomáticos o de tipo hilbertiano de la lógica. En sistemas formulados de manera más natural, siempre hay una regla de demostración condicional que permite establecer demostraciones de $A \rightarrow B$ a

partir de $\Gamma \cup \{A\}$ y no existe, por tanto, nada que deba ser establecido independientemente.

Véase también DEDUCCIÓN.

STK

TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH, teorema correspondiente a la lógica de primer orden. Una teoría define implícitamente un término τ si y sólo si hay una definición explícita del término, a partir de otros conceptos primitivos, que es entrañada por la teoría. Una teoría define un término implícitamente si cualesquiera dos modelos de la teoría que posean el mismo dominio y que asignen la misma extensión a los signos primitivos son idénticos, es decir, también asignan la misma extensión al término. Una definición explícita de un término es un enunciado que establece condiciones necesarias y suficientes para la aplicabilidad del término. El teorema de Beth estaba implícito en un método para mostrar la independencia que fue utilizado por primera vez por el lógico italiano Alessandro Padoa (1868-1937). Padoa sugirió en 1900 que la independencia de un término algebraico primitivo respecto de otros términos que ocurren en un conjunto de axiomas puede ser establecida por medio de dos interpretaciones que verifiquen los axiomas y que difieran tan sólo en la interpretación del término cuya independencia ha de ser probada. Sostuvo, aunque sin demostrarlo, que la existencia de dos modelos como los indicados no sólo es suficiente, sino que también se ve implicada por la independencia.

Alfred Tarski dio una prueba del teorema de Beth en 1926 para la lógica de los *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, pero el resultado sólo fue obtenido para la lógica de primer orden en 1953 por el lógico holandés Evert Beth (1908-1964). En las presentaciones actuales, el teorema de Beth es una consecuencia directa del teorema de interpolación de Craig. Karel de Bouvère describió en 1959, introduciendo una variación sobre el método de Padoa, un procedimiento para establecer la indefinibilidad basado en un único modelo: si el conjunto de las consecuencias lógicas de una teoría formulada en términos del resto del vocabulario no puede ser extendido a un modelo de la teoría al completo, el término en cuestión no puede ser explícitamente definible en términos de ese vocabulario restante. En la literatura característica de la filosofía de la ciencia, esto recibe el nombre de fallo de la eliminabilidad de Ramsey para un término.

Véase también TEORÍA DE MODELOS.

ZGS

TEOREMA DE ELIMINACIÓN DE CORTE, teorema que establece que cierto tipo de regla de inferencia (incluyendo una que corresponde al *modus ponens)* no es necesaria en lógica clásica. La idea fue anticipada por J. Herbrand y el teorema fue demostrado por G. Gentzen y generalizado por S. Kleene. Gentzen formuló un cálculo de secuentes –es decir, un sistema deductivo con reglas relativas a la relación de derivabilidad–. Éste incluye una regla que se puede expresar como «A partir de $(C \vdash D, M)$ y $(M, C \vdash D)$ infiérase $(C \vdash D)$» o equivalentemente, «Supuesto que de C se sigue D o M, y que a partir de C y M se sigue D, entonces infiérase que de C se sigue D». Esta regla se denomina *regla de corte* porque permite cortar y separar la fórmula M que se encuentra en medio. Gentzen demostró que su cálculo secuencial era una formalización adecuada de la lógica de primer orden y que en éste la regla de corte era eliminable; cualquier cosa que se pudiera demostrar con su concurso podía ser demostrada también sin él. Una consecuencia importante de este hecho es que si una fórmula F es demostrable, entonces existe una prueba de F que consta sólo de subfórmulas de F. Este hecho simplifica considerablemente el estudio de la derivabilidad. El método empleado por Gentzen es de aplicación directa en el caso de la lógica clásica, aunque puede extenderse también a muchas lógicas no clásicas, incluyendo algunas lógicas de tipo intuicionista. Este resultado ha conducido a algunos teoremas importantes sobre la propiedad de consistencia y ha iluminado el papel que desempeñan los supuestos auxiliares en la derivación de las consecuencias de una teoría.

Véase también CONSISTENCIA, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

DH

TEOREMA DE INTERPOLACIÓN DE CRAIG, teorema de la lógica de primer orden que establece que si un enunciado ψ de la lógica de primer orden entraña un enunciado θ, entonces existe un «interpolante», un enunciado Φ en el vocabulario común a ψ y θ, que entraña a θ y que es entrañado por ψ. Inicialmente este resultado fue establecido por William Craig en 1957 como un lema para dar una demostración más simple del teorema de definibilidad de Beth; hoy, sin embargo, es considerado como un resultado con entidad propia. En teoría de modelos abstracta se dice que una lógica tiene la propiedad de interpolación de Craig cuando satisface el teorema del mismo nombre. El teorema de interpolación de Craig viene a mostrar que la lógica de primer orden es cerrada bajo definibilidad implícita, de tal modo que los conceptos encarnados en la lógica de primer orden están todos ellos dados de forma explícita.

En la literatura especializada en filosofía de la ciencia, el término «teorema de Craig» suele hacer mención a otro resultado de Craig: que cualquier conjunto recursivamente enumerable de enunciados de la lógica de primer orden puede ser axioma-

tizado. Esto se ha empleado para sostener que los términos teóricos son, en principio, eliminables de las teorías empíricas. Si se asume que una teoría empírica puede ser axiomatizada en lógica de primer orden, es decir, que existe un conjunto recursivo de enunciados de primer orden a partir del cual es posible probar todo teorema de esa teoría, se sigue que el conjunto de consecuencias de los axiomas en un sublenguaje «observacional» forma un conjunto recursivamente enumerable. Así, por el teorema de Craig, existe un conjunto de axiomas para esa subteoría, el reducto de Craig, que contiene sólo términos observacionales. Resulta interesante observar que el reducto de Craig puede ser semánticamente más débil, en el sentido de que puede tener modelos que no pueden ser extendidos a un modelo de la teoría al completo. La existencia de un modelo tal probaría que los términos teóricos no pueden ser todos ellos definidos a partir de la base suministrada por un vocabulario puramente observacional, resultado que se conecta con el teorema de definibilidad de Beth.

Véase también TEOREMA DE DEFINIBILIDAD DE BETH, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

ZGS

TEOREMA DE LA APUESTA HOLANDESA, teorema que establece que cualquiera que *a)* evalúe la apuesta sobre una proposición *p* admitiendo que la diferencia que concede a las opciones corresponda a su grado de creencia en la verdad de *p* y que *b)* esté dispuesto a realizar cualquier combinación de apuestas que pudiese considerar individualmente satisfactorias será vulnerable a una apuesta holandesa siempre que sus grados de creencia no se ajusten a los axiomas del cálculo de probabilidad. De este modo, cualquiera para el que tanto *a)* como *b)* sean ciertas y cuyo grado de creencia en la disyunción de dos proposiciones incompatibles no resulte igual a la suma de sus grados de creencia en las dos proposiciones tomadas individualmente sería vulnerable a una apuesta holandesa.

RKE

TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM, resultado que demuestra que para cualquier conjunto de enunciados de la lógica de predicados estándar, si hay una interpretación en la cual son todos ellos verdaderos, entonces hay también una interpretación cuyo dominio es el de los números naturales y en el cual son todos ellos también verdaderos.

Löwenheim demostró en 1915 que para cualquier colección finita de enunciados de la lógica de predicados estándar, si hay alguna interpretación en la cual son verdaderos, entonces hay también una interpretación que la hace verdadera y en la cual el dominio es un subconjunto del dominio de la primera interpretación, siendo este nuevo dominio tal que es posible construir una correspondencia uno-a-uno entre sus miembros y el conjunto de los números naturales. La prueba aportada por Löwenheim dejaba algunos detalles sin especificar y hacía un uso esencial, aunque no explícito, del *axioma de elección,* un principio de teoría de conjuntos cuya verdad era, y es, objeto de debate. De hecho, el teorema de Löwenheim-Skolem es equivalente al axioma de elección. Thoralf Skolem en 1920 dio una prueba más detallada que hacía explícito el recurso al axioma de elección y que extendía el alcance del teorema para incluir conjuntos infinitos de enunciados. En 1922 ofreció una demostración esencialmente distinta que no dependía del axioma de elección y en la cual el dominio estaba formado por los propios números naturales y no por uno del mismo tamaño que el conjunto de los números naturales. En los textos actuales, el resultado de Skolem se establece haciendo uso de procedimientos diseñados más tarde por Gödel, Herbrand o Henkin para demostrar otros resultados. Si el lenguaje no incluye el predicado de identidad, entonces el resultado de Skolem afirma que el segundo dominio que se considera incluye todos los números naturales; si el lenguaje incluye el predicado de identidad, entonces ese segundo dominio puede ser un subconjunto de los naturales (véase VAN HEIJENOORT, *From Frege to Gödel: A Source book in Mathematical Logic 1897-1931,* 1967, para las traducciones al inglés de los artículos originales no disponibles en castellano).

Los resultados originales fueron de interés debido a que mostraban que en muchos casos era posible construir interpretaciones inesperadas que constaban de dominios infinitos mucho más pequeños que aquellos de la interpretación originalmente dada. Se mostró más adelante –en el denominado teorema de Löwenheim-Skolem hacia arriba– que también era posible considerar interpretaciones con dominios considerablemente más grandes que hacían verdaderos a los mismos enunciados. Ésta es la razón de que al teorema demostrado inicialmente se le denomine teorema de Löwenheim-Skolem hacia abajo.

El teorema era sorprendente porque se creía que ciertos conjuntos de axiomas caracterizaban dominios, como, por ejemplo, el continuo de los números reales, que es mayor que el dominio de los números naturales. Este efecto sorprendente se conoce bajo el nombre de *paradoja de Skolem,* aunque hay que hacer notar que esto es, más bien, un rompecabezas filosófico y no una contradicción formal. Hay dos grandes tipos de respuesta que se desarrollan para tratar este tipo de paradoja. El realista, que cree que el continuo existe de forma independiente a nuestro conocimiento de sus descrip-

ciones, considera que el teorema muestra que toda la verdad relativa a la estructura del continuo es inefable o que, en cualquier caso, son precisos otros medios distintos a los de la lógica de primer orden. El constructivista que opina, por contra, que el continuo es, en algún sentido, una creación nuestra considera que el teorema muestra que las comparaciones de tamaño entre conjuntos infinitos no son un problema que quepa medir en términos absolutos, sino de forma relativa a las descripciones particulares dadas. Ambas posiciones han recibido formulaciones más sofisticadas que difieren en los detalles, pero que conservan, no obstante, la diferencia entre las dos líneas de razonamiento.

Véase también TEORÍA DE CONJUNTOS.

REG

TEOREMA DE REPRESENTACIÓN, véase MAGNITUD.

TEOREMA DE SCHRÖDER-BERNSTEIN, teorema que establece que los conjuntos mutuamente dominantes son equinumerosos. Se dice que un conjunto *B* domina a un conjunto *A* si y sólo si cada elemento de *A* puede ser emparejado con un único elemento de *B* de manera que dos elementos de *A* estén emparejados con un mismo elemento de *B* (algunos elementos de *B* pueden quedar fuera del emparejamiento). Intuitivamente, si *A* es dominado por *B, B* tiene al menos tantos elementos como *A*. Dada esta intuición, cabe esperar que si *A* está dominado por *B* y *B* está dominado por *A*, entonces *A* y *B* sean equinumerosos (esto es, *A* pueda ser emparejado con *B* como se ha descrito antes sin que queden fuera elementos de *B*). Eso dice el teorema de Schröder-Bernstein. Enunciado en términos de números cardinales, el teorema dice que si $\kappa \leq \lambda$ y $\lambda \leq \kappa$, entonces $\kappa = \lambda$. A pesar de que el enunciado del teorema es sencillo, su demostración no es trivial.

Véase también TEORÍA DE CONJUNTOS.

PMAD

TEOREMA DE TARSKI, véase PARADOJAS SEMÁNTICAS.

TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, dos teoremas formulados y demostrados por el lógico austriaco Kurt Gödel (1906-1978) en su famoso artículo de 1931 titulado «Über formal unentsscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und vervandter Systeme I»; tal vez constituyan los resultados más renombrados en todo el ámbito de la lógica. Reciben propiamente el calificativo de teoremas de «incompletitud» porque cada uno de ellos consigue mostrar, para cada miembro de una cierta clase de sistemas formales, la existencia de un enunciado formulable en su lenguaje que ese sistema no es capaz de probar, pero que sería deseable poder demostrar. En el caso del primer teorema (G1), lo que no se puede demostrar es un enunciado verdadero del lenguaje de la teoría en cuestión. G1 merma así los incentivos que pueda tener un sujeto para construir una teoría que recoja toda la verdad acerca de un tema. En el caso del segundo teorema (G2), lo que no se puede probar es un enunciado de la teoría que exprese su propia consistencia. G2 constituye de este modo un motivo de decepción para aquellos que desean una ejecución directa del programa de Hilber.

Las pruebas de los teoremas de incompletitud se basan en tres grandes ideas. La primera es la de la *numeración de Gödel*, es decir, una asignación de un número natural a cada uno de una serie de objetos (esto es, los términos, fórmulas, axiomas, pruebas, etc.) que pertenecen a las diversas categorías sintácticas de un cierto sistema formal *T* (que corresponde aquí a la «teoría representada») cuyo análisis metamatemático está bajo consideración. La segunda apela a un *esquema representacional*. Esto incluye: 1) el uso de la numeración de Gödel para establecer codificaciones numéricas de varias de las propiedades metamatemáticas pertenecientes a la teoría representada, y 2) la selección de una teoría *S* (de aquí en adelante la «teoría representante») y una familia de fórmulas de esa teoría (las «fórmulas representantes») en términos de las cuales se recogen como teoremas algunos de los hechos relativos a las propiedades metamatemáticas de la teoría representada que ha sido codificada. El resultado básico de este esquema representacional es la representación débil del conjunto de (números de Gödel de) teoremas de *T*, teniendo en cuenta que un conjunto Λ de números es débilmente representado en *S* por una fórmula «*L(x)*» de *S* precisamente en el caso de que para cada número *v*, $v \in \Lambda$ si y sólo si «*L([v])*» es un teorema de *S*, donde «*[v]*» es un término que, bajo la interpretación deseada para *S*, designa el número v. Puesto que el conjunto de (números de Gödel de) teoremas de la teoría representada *T* será recursivamente enumerable, y la teoría representante *S* debe ser capaz de representar débilmente ese conjunto, el requisito básico a exigir de *S* es que sea capaz de representar débilmente los conjuntos recursivamente enumerables de números naturales. Dado que los sistemas básicos de la aritmética (por ejemplo, la aritmética de Robinson y la aritmética de Peano) tienen esta capacidad, los teoremas de Gödel se suelen establecer haciendo uso de teorías que contienen un fragmento de la aritmética con potencia suficiente como para controlar la capacidad de la teoría representante (la cual, obviamente, es también parte de la teoría representada). Habrá más que decir sobre este punto más adelante.

La tercera de las ideas fundamentales tras los teoremas de incompletitud consiste en la construc-

ción *diagonal* o del *punto fijo* que tiene lugar dentro de *S* con la noción de demostrable-en-*T;* es decir, la formulación de un enunciado *Gödel* para *S,* el cual, bajo la numeración de Gödel dada de *T*, la representación de las nociones metamatemáticas de *T* en *S*, y la interpretación deseada del lenguaje de *S* dice de sí misma que es no es demostrable-en-*T*. *Gödel* es, de este modo falsa si es demostrable e indemostrable si es verdadero. Más en concreto, si «Prov_T (*x*)» es una fórmula de *S* que representa débilmente el conjunto de (números de Gödel de los) teoremas de *T* en *S,* entonces *Gödel* puede ser cualquier fórmula de *S* que sea demostrablemente equivalente en *S* a la fórmula «$\neg\text{Prov}_T$ ([*Gödel*])».

Contando con todo esto, G1 puede ser establecido ahora como sigue: si *a)* la teoría representante *S* es cualquier subteoría de la teoría representada *T* (admitiendo una que incluya la misma teoría representada), *b)* la teoría representante es consistente, *c)* la fórmula «Prov_T (*x*)» representa débilmente el conjunto de (números de Gödel de) los teoremas de la teoría representada *T* en la teoría representante *S*, y *d) Gödel* es cualquier enunciado demostrablemente equivalente en la teoría representante *S* para «¬Prov*T* ([*Gödel*])», entonces ni *Gödel*, ni ¬*Gödel* son teoremas de la teoría representante *S*.

La demostración tiene lugar en dos partes. En la primera parte se muestra que para cualquier teoría representante *S* (admitiendo el caso en que *S* = *T*), si *S* es consistente, entonces ¬*Gödel* no es un teorema de *S*. Para obtener este resultado en lo que es su forma más fuerte, se toma la subteoría más fuerte *S* de *T* posible, a saber, *S* = *T*, y se procede por *reductio*. Así, supóngase que: 1) ¬*Gödel* es un teorema de *T*. De 1) y *d)* se sigue que 2) «Prov_T ([*Gödel*])» es un teorema de *T*. De 2) y *c)* (en la dirección «si..., entonces») se sigue que 3) *Gödel* es, un teorema de *T*. Pero 1) y 3) tomados conjuntamente implican que la teoría *T* es inconsistente. Por tanto, si *T* es consistente, ¬*Gödel* no puede ser un teorema de *T*.

En la segunda parte de la demostración, lo que se establece es que si la teoría representante *S* es consistente, entonces *Gödel* no es un teorema de la misma. De nuevo, para obtener el resultado más fuerte, se hará que *S* sea la subteoría más fuerte posible de *T* (a saber, la propia *T)* y, al igual que antes, se razonará por *reductio*. Supóngase por tanto, que *A) Gödel* es un teorema de *S*(= *T)*. A partir de esta hipótesis y la condición *d)* se sigue que *B)* «$\neg\text{Prov}_T$ ([*Gödel*])» es un teorema de *S*(= *T*). Pero de *b)* y *c)* se sigue que *S*(= *T*) es inconsistente. Por tanto, *Gödel* no es demostrable en ninguna teoría representante *S* consistente incluyendo la propia *T*.

Esta forma de establecer G1 no es, evidentemente, la más habitual. La formulación más frecuente de este teorema elimina la distinción hecha aquí entre teoría representante y teoría representada y reemplaza la condición *c)* por una cláusula en la que se exige que *T* sea una extensión recursivamente axiomatizable de algún sistema admisible más débil de la aritmética (por ejemplo, la aritmética de Robinson, la aritmética recursiva primitiva, o la aritmética de Peano). Esto obliga a comprimir en una única cláusula lo que desde un punto de vista metamatemático son dos condiciones independientes –una relativa a la teoría representante y otra a la representada–. El requisito de que *T* sea una extensión del fragmento de la aritmética seleccionado se dirige al problema de la adecuación de *T* como una teoría representante, ya que el hecho crucial acerca de las extensiones del fragmento de la aritmética elegido es que resulte capaz de representar débilmente todos los conjuntos recursivamente enumerables. Este requisito sobre las capacidades de *T* como teoría representante va en compañía del requisito habitual de que, en su papel de teoría representada, *T* sea recursivamente axiomatizable. Esto es así debido a que el hecho de que *T* sea recursivamente axiomatizable garantiza (bajo elecciones normales de lógica para *T)* que su conjunto de teoremas sea recursivamente enumerable –y de ahí débilmente representable en el tipo de teoría representante que ella misma ofrece (en virtud simplemente de ser una extensión del fragmento especificado de la aritmética).

G1 puede ser extendido de todos modos a ciertas teorías cuyos conjuntos de (números de Gödel de) teoremas *no* son recursivamente enumerables. Cuando se hace esto, la capacidad básica que se exige en la teoría representante ya no es simplemente que los conjuntos recursivamente enumerables de números naturales sean representables en ella, sino que sea, además, capaz de representar algunos conjuntos no recursivamente enumerables y, por tanto, se exige que vaya algo más allá de los fragmentos de la aritmética mencionados más arriba.

G2 es un resultado considerablemente más exigente que G1 debido a que impone demandas significativamente más fuertes sobre la fórmula «$\text{Prov}_T(x)$» empleada para expresar la noción de demostrabilidad en la teoría *T*. Para demostrar G1 todo lo que se precisa de «$\text{Prov}_T(x)$» es que represente débilmente θ (= el conjunto de números de Gödel de teoremas de *T);* esto es, que sea capaz de generar un registro adecuado de los teoremas de la teoría representada en la teoría representante. G2 establece condiciones adicionales sobre «$\text{Prov}_T(x)$»; condiciones que resultan del hecho de que para probar G2 hay que codificar la segunda parte de la demostración de G1 en el propio sistema *T*. Para hacer esto «$\text{Prov}_T(x)$» tiene que ser un *predicado de demostrabilidad para T*. Es decir, tiene que satisfacer

los requisitos que se conocen por lo general bajo el nombre de condiciones de derivabilidad (para «$\mathrm{Prov}_T(x)$»):

1) Si *A* es un teorema de la teoría representada, entonces «Prov_T ([*A*])» tiene que ser un teorema de la teoría representante.

2) Toda instancia de la fórmula «Prov_T ([*A* $\rightarrow$ *B*]) $\rightarrow$ (Prov_T ([*A*]) $\rightarrow$ Prov_T ([*B*]))» es un teorema de *T*.

3) Toda instancia de la fórmula «Prov_T ([*A*]) $\rightarrow$ Prov_T ([Prov_T ([*A*])» es un teorema de *T*.

1), evidentemente, es parte del requisito de que «Prov_T ([*A*])» represente débilmente los teoremas de *T* en *T*. Por tanto, no va más allá de lo que se exige para la demostración de G1. 2) y 3), sin embargo, sí lo hacen. Estos son capaces de «formalizar» la segunda parte de la demostración de G1 en la propia teoría *T*. 2) captura, en términos de «$\mathrm{Prov}_T(x)$» la inferencia basada en *modus ponens* por la cual *B)* se deriva de *A)*, mientras que 3) codifica en *T* el uso de *c)* que se hace al derivar *C)* a partir de *A)*.

El resultado de este proceso de «formalización» es una demostración dentro de *T* de la fórmula «$\mathrm{Con}_T \rightarrow$ *Gödel*» (donde Con_T es una fórmula de la forma «$\neg\mathrm{Prov}_T$ ([#])», siendo «$\mathrm{Prov}_T(x)$» un predicado de prueba para *T* y «[#]» el numeral que denota el número de Gödel # de alguna fórmula rechazable en *T)*. De esto, y de la demostración de la segunda parte de G1 (en la que la primera condición de derivabilidad, que es, precisamente, la dirección «sólo si» de *c)*, figura explícitamente), se llega al siguiente resultado, que es una generalización de G2: si *S* es cualquier teoría consistente representante admitiendo incluso la propia teoría *T*, «$\mathrm{Prov}_T(x)$» cualquier predicado de prueba para *T*, y Con_T cualquier fórmula de *T* de la forma «$\neg$Prov([#])», entonces Con_T no es un teorema de *S*. En la medida en que al ser un predicado de prueba para *T*, «Prov_T (x)» «expresa» la noción de demostrabilidad de la teoría representada *T*, parece innecesario decir que Con_T expresa su consistencia. Y si esto es así, entonces es posible leer G2 como un resultado que afirma que para cualquier teoría representante *S* y cualquier teoría representada *T* que extiende a *S*, si *S* es consistente, entonces la consistencia de *T* no es demostrable en *S*.

Véase también CONSISTENCIA, PROGRAMA DE HILBERT, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.

MD

TEORÍA ADVERBIAL, véase **PERCEPCIÓN.**

TEORÍA B DEL TIEMPO, véase **TIEMPO.**

TEORÍA CATEGÓRICA, teoría todos cuyos modelos son isomorfos. Debido a su escaso poder expresivo, en la lógica de primer orden con identidad sólo las teorías con modelos finitos son categóricas. Si se prescinde de la identidad, ninguna teoría lo es. Esto hace que resulte más interesante la noción de categoricidad en un ordinal: una teoría es categórica para un ordinal α cuando esa teoría, módulo isorfismo, posee un único modelo con un dominio de cardinal α. La noción de categoricidad relativa a un ordinal muestra la capacidad para caracterizar completamente una estructura bajo la limitación, tan sólo, de su cardinal. Por ejemplo, la teoría de primer orden del orden denso sin extremidades es categórica en ω, el cardinal de los números naturales. La teoría de primer orden de los órdenes discretos con un elemento inicial, el orden característico de los números naturales, no es categórica en ω. Hay enumerables órdenes discretos no isomorfos con el de los naturales y que son, no obstante, elementalmente equivalentes con él, esto es, tienen la misma teoría elemental de primer orden. En la lógica de primer orden, las teorías categóricas son completas. Esto no es verdadero necesariamente para extensiones de la lógica de primer oden en las que no se satisface el teorema de completitud. En tales sistemas, un conjunto de axiomas puede ser categórico sin suministrar una caracterización informativa de la teoría que corresponde a su único modelo. El término «equivalencia elemental» fue introducido por Alfred Tarski alrededor de 1936 para caracterizar la propiedad de resultar indistinguible por medios elementales. Según Oswald Veblen, primero en utilizar el término «categórico», en 1904, en el contexto de una discusión sobre fundamentos de geometría, éste le fue sugerido por el pragmatista estadounidense John Dewey.

Véase también COMPLETITUD, TEORÍA DE MODELOS.

ZGS

TEORÍA CAUSAL DE LA DECISIÓN, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

TEORÍA CAUSAL DE LA MENTE, véase **FUNCIONALISMO.**

TEORÍA CAUSAL DE LA PERCEPCIÓN, véase **PERCEPCIÓN.**

TEORÍA CAUSAL DE LA REFERENCIA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

TEORÍA CAUSAL DE LOS NOMBRES PROPIOS, doctrina según la cual los nombres propios designan aquello que nombran en virtud de algún tipo de conexión causal con el objeto nombrado. Esta teoría es un caso especial, y en algunos casos una inter-

pretación injustificada, de la doctrina de la *referencia directa* de los nombres. Desde este punto de vista, los nombres propios, por ejemplo, «Maquiavelo» son, tal y como escribiera J. S. Mill, «puramente denotativos [...] denotan los individuos que son nombrados por ellos; pero no indican o implican cualesquiera atributos pertenecientes a esos individuos» *(A System of Logic,* 1879). Los nombres propios pueden sugerir ciertas propiedades a hablantes muy competentes, pero esa información nunca es una parte de la definición del nombre. Los nombres, así vistos, no poseen definiciones. Lo que conecta un nombre con aquello que éste nombra no es el hecho de que aquél satisfaga alguna condición especificada en su definición. Los nombres, por contra, simplemente se adjuntan a las cosas, se añaden, como si dijéramos, a modo de etiquetas. Un nombre propio, una vez asignado, se convierte en un recurso socialmente disponible para hacer de ese nombre un portador de un cierto objeto del discurso.

Visto desde la doctrina alternativa, la teoría *descriptivista,* un nombre propio está asociado con algo así como una definición. «Aristóteles», entendido de este modo, se aplica por definición a cualquiera que satisfaga las propiedades que son relevantes al caso –por ejemplo, la de ser el preceptor de Alejandro, o el autor de la *Ética a Nicómaco*–. Russell, por ejemplo, mantiene que los nombres propios ordinarios (que él opone a los nombres propios lógicos o genuinos) poseen definiciones en otras palabras, que se trata de descripciones definidas abreviadas. Frege consideró que los nombres propios tienen sentido, doctrina acerca de cuya correcta interpretación aún hay disputas, aunque se supone que está muy próxima a la doctrina de Russell. Otros, entre los que destaca Searle, han sostenido versiones que derivan del punto de vista descriptivista. Una variante significativa, atribuida en ocasiones a Frege, rechaza que los nombres propios tengan definiciones que puedan ser expresadas, aunque aquéllos sí puedan tener sentido. El portador será, como si de una definición se tratase, el único objeto que satisfaga el modo relevante de presentación.

La doctrina de la referencia directa es denominada en ocasiones, aunque de forma errónea, teoría causal de los nombres. En esta ocasión la idea clave no tiene nada que ver con la causalidad: un nombre propio opera como una etiqueta de su portador, no como un sustituto de una expresión descriptiva. ¿Por qué entonces la confusión con la «teoría causal de los nombres»? Los defensores contemporáneos de la concepción de Mill, tales como Keith Donnellan y Saul Kripke, sienten la necesidad de ir más allá de las escuetas demandas de Mill. ¿Qué es lo que conecta el uso actual de un nombre con un referente? En este punto Kripke y Donnellan introducen la noción de «cadenas históricas de comunicación». Tal y como Kripke lo expone, un niño comienza siendo bautizado con un nombre propio. El nombre es usado, en primer lugar, por aquellos presentes en el bautizo y, a partir de ahí, por aquellos que captan el nombre en conversaciones, por medio de lecturas, y así sucesivamente. El nombre se propaga de esta forma extendido por el uso de «un eslabón a otro como si de una cadena se tratara» *(Naming and Necessity,* 1980). Es de ahí de donde surge una cadena histórica de usos del nombre que, de acuerdo con Donellan y Kripke, salva el vacío entre el uso del nombre y el individuo que es nombrado.

Esta «cadena histórica de comunicación» se denomina en ocasiones «cadena causal de comunicación». La idea es que el uso que uno hace de un nombre puede concebirse como un factor causal en la habilidad que uno tiene como oyente a la hora de usar el nombre para referirse al mismo individuo. De todos modos, y pese a que Kripke en *Naming and Necessity* se refiere ocasionalmente a la cadena de comunicación como *causal,* es más frecuente que simplemente se refiera a una cadena de comunicación, o al hecho de que un nombre ha pasado «por tradición, de eslabón en eslabón» (p. 106). El aspecto causal no es algo que este autor subraye especialmente. En escritos recientes sobre este tema, así como en conferencias, Kripke nunca menciona la causalidad en conexión con esto y Donellan se cuestiona si la cadena de comunicación debería ser concebida como una cadena causal.

Esto no ha de entenderse como una sugerencia de que no existe algo así como una «teoría causal de los nombres». Existe efectivamente una doctrina tal, pero ésta no es la de Kripke y Donellan. La teoría causal de los nombres es un punto de vista propuesto por filósofos de orientación fisicalista que desean «reducir» la noción de «referencia» a algo que sea aceptable para el fisicalismo, tal y como hace la mencionada cadena causal que va desde el «bautizo» hacia usos posteriores de los nombres. Ésta es una posición que es explícitamente rechazada por Kripke y que debería ser cuidadosamente diferenciada de la doctrina antifregeana más extendida que se ha descrito anteriormente.

Véase también **SIGNIFICADO, TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

HW

TEORÍA CAUSAL DEL CONTENIDO MENTAL, véase **ESCEPTICISMO.**

TEORÍA CIENTÍFICA, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

TEORÍA COHERENTISTA DE LA JUSTIFICACIÓN, véase **COHERENTISMO.**

TEORÍA COHERENTISTA DE LA VERDAD, teoría según la cual la naturaleza de la verdad, o el único criterio para determinar la verdad, se determina mediante una relación de coherencia entre la creencia (o juicio) que está siendo evaluado y otras creencias (o juicios).

Como doctrina acerca de la verdad, la teoría coherentista supone una alternativa a la teoría de la correspondencia. Mientras que la teoría de la correspondencia sostiene que una creencia es verdadera cuando ésta se corresponde con una realidad independiente, la teoría coherentista sostiene que aquélla será verdadera si se encuentra en una relación de coherencia suficientemente fuerte con otras creencias, de modo que el sistema total de creencias del agente forme un sistema altamente o quizá incluso totalmente coherente. En la medida en que en esta concepción la verdad depende por completo de las relaciones internas que se dan dentro del sistema de creencias, se está ante una doctrina de la verdad que parece conducir al idealismo, razón por la cual es posible encontrar a sus principales abogados entre los defensores del idealismo absoluto (principalmente Bradley, Bosanquet y Brand Blanshard). Una versión de esta teoría con un contenido metafísico mucho menos explícito fue sostenida también por algunos componentes del positivismo lógico (principalmente Otto Neurath y Carl Hempel).

La naturaleza de la relación de coherencia mencionada, caracterizada con frecuencia de modo metafórico en términos de la adecuación simultánea entre creencias o de su ensamblaje mutuo, ha sido y es un asunto que provoca incertidumbre y controversias. Con independencia de ciertas malas interpretaciones ocasionales, parece claro que la coherencia es entendida como una relación substancialmente más exigente que la simple consistencia e involucra cosas tales como determinadas relaciones explicativas e inferenciales en el interior del sistema de creencias. La coherencia perfecta o ideal ha sido descrita en alguna ocasión como algo que requiere que toda creencia en el sistema implique las restantes (aunque conviene recordar que los que han ofrecido tal caracterización no restringen el entrañamiento o implicación a aquellos que son de tipo formal o analítico). En la medida en que los sistemas humanos de creencias distan mucho de presentar una perfecta coherencia, como quiera que se entienda ésta, la verdad, por lo general, se considera, a lo sumo, una aproximación, conduciendo de este modo al punto de vista sostenido por el idealismo absoluto de que la verdad admite grados.

En la medida en que ofrece un criterio para la verdad, esta teoría viene a sostener que el único criterio, o estándar, para establecer si una opinión o creencia es verdadera es su coherencia con otras creencias u opiniones, admitiendo que el grado de justificación varíe según el grado de coherencia. Esta doctrina viene a resultar lo mismo que una teoría coherentista de la justificación epistémica. Esto fue sostenido por la mayoría de los defensores de la teoría coherentista, aunque, por lo general, sin distinguir ambas opciones de modo claro.

Para aquellos filósofos que sostienen estos puntos de vista, la tesis de que la coherencia es el único criterio para la verdad suele ser previa en un sentido lógico, adoptando la teoría coherentista de la naturaleza de la verdad como una consecuencia de ello. El argumento más claro para actuar así es que sólo la doctrina según la cual la naturaleza de la verdad consiste en una coherencia ideal o perfecta puede dar sentido a la demanda de grados de coherencia como un criterio de verdad.

Véase también COHERENTISMO, IDEALISMO, VERDAD.

LB

TEORÍA COHERENTISTA DEL CONOCIMIENTO, véase COHERENTISMO.

TEORÍA CRÍTICA, teoría social que es a la vez explicativa, normativa, práctica y autorreflexiva. El término fue por primera vez desarrollado por Max Horkheimer como una autodescripción de la Escuela de Frankfurt y de su revisión del marxismo. En la actualidad tiene un significado muy amplio que abarca cualquier tratamiento teórico de contenido crítico, incluyendo el feminismo y la filosofía de la liberación. Cuando plantean enunciados con pretensiones de cientificidad, estos tratamientos intentan dar explicaciones rigurosas de las causas de la opresión; explicaciones que hacen referencia a las creencias ideológicas o a la dependencia económica. Estas explicaciones deben, a su vez, ser verificadas por la evidencia empírica y servirse de las mejores teorías sociales y económicas disponibles. Además, poseen también un carácter crítico y normativo, ya que implican una evaluación negativa de las prácticas sociales vigentes. A esto se añade su carácter práctico, puesto que suministra un mejor conocimiento de sí mismos a aquellos agentes que intentan mejorar las condiciones sociales que esta teoría evalúa de forma negativa. Este cambio anima generalmente a la «emancipación», mientras que la investigación teórica faculta a los agentes para eliminar los límites impuestos a la libertad y las causas del sufrimiento humano. Finalmente, estas teorías han de ser también autorreferenciales: deben dar cuenta de sus propias condiciones de posibilidad, así como de sus efectos potencialmente transformadores. Estos requisitos contradicen el tratamiento estándar de las teorías y explicaciones científicas; en especial, el que ofrece el positivismo

a través de su separación entre hechos y valores. Es por ello que los defensores de la teoría crítica suelen atacar al positivismo y al empirismo e intentan construir epistemologías alternativas. También rechazan el relativismo, ya que la relatividad cultural de las normas podría minar la base para una evaluación crítica de las prácticas sociales y para un cambio emancipatorio.

La diferencia entre teorías críticas y teorías no críticas puede ser ilustrada al comparar la teoría marxista de la ideología con la de Mannheim. Mientras que la teoría de Mannheim se limita a describir la relación entre las ideas relativas a las condiciones sociales, la teoría de Marx intenta mostrar el modo en que ciertas prácticas sociales exigen a sus participantes creencias falsas acerca de ellas. La teoría marxista no sólo explica por qué esto es así, sino que también evalúa negativamente tales prácticas. Muestra su carácter práctico en que al descubrir la ilusión a sus participantes, hace posible que éstos actúen de un modo transformador. Es también autorreferencial, ya que muestra por qué algunas prácticas precisan de ilusiones y otras no y también por qué las crisis y los conflictos sociales llevan a los agentes a cambiar sus circunstancias. Es científica, al apelar a la evidencia histórica y poder ser revisada a la luz de las mejores teorías disponibles acerca de la acción social, el lenguaje y la racionalidad. Marx también llegó a afirmar que su teoría se mostraba superior debido a su «método dialéctico», pero este punto es ahora discutido por la mayoría de los teóricos críticos, quienes incorporan en sus reflexiones muchas teorías y métodos diferentes. Esta definición ampliada de la teoría crítica deja, no obstante, un espacio vacío entre teoría y práctica, permitiendo una carga extra de crítica destinada a justificar sus doctrinas críticas sin apelar a la inevitabilidad del progreso histórico. Este problema ha hecho que las teorías críticas se muestren más filosóficas y más comprometidas con cuestiones relativas a la justificación.

Véase también ESCUELA DE FRANKFURT, MANNHEIM, POSITIVISMO LÓGICO, RELATIVISMO.

JBO

TEORÍA DE AUTÓMATAS, véase **AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

TEORÍA DE CAMPOS, teoría que opera asignando valores de magnitudes físicas a los puntos del espacio, o del espaciotiempo, para proponer a continuación leyes que conecten esos valores. Una teoría de este tipo podría suponer, por ejemplo, un valor para la densidad o la temperatura de cada punto espaciotemporal para conectar entonces esos valores en términos de ecuaciones diferenciales. En todos estos ejemplos existe el supuesto tácito de una substancia física que ocupa la región relevante del espaciotiempo. Sin embargo, no es preciso adoptar ese supuesto. Por ejemplo, en la teoría de Maxwell acerca del campo electromagnético, cada punto del espaciotiempo porta un valor para un campo eléctrico y magnético, valores que son gobernados por las ecuaciones de Maxwell. En la teoría general de la relatividad, la geometría (por ejemplo, la curvatura) del espaciotiempo, es tratada como un campo, con conexiones de tipo nomológico para la distribución de energía y materia.

La formulación de un problema en términos de la teoría de campos resuelve la cuestión de la acción a distancia que tanto preocupara a Newton y a sus contemporáneos. Por lo general, consideramos que la conexión causal requiere contigüidad espacial. Esto es, para que una entidad actúe causalmente sobre otra es preciso que las dos entidades estén en contacto. Sin embargo, en la descripción que Newton hace de la atracción gravitacional, ésta actúa salvando distancias en el espacio. Lo mismo sucede con la fuerza electrostática de repulsión mutua de cargas eléctricas, la cual también es descrita como algo qua actúa a través del espacio. Tanto en la época de Newton como en la de Maxwell se realizaron numerosos esfuerzos para entender dicha acción a distancia en términos de alguna substancia mediadora capaz de ocupar ese espacio, y resultaron todos ellos inviables. La teoría de campos vino a resolver esta perplejidad. Al atribuir valores correspondientes a magnitudes físicas directamente a los puntos espaciotemporales es posible describir las fuerzas gravitatoria, eléctrica y magnética, así como otras interacciones, sin recurrir a la acción a distancia o a cualquier otro medio físico intermedio. Se describen los valores de las magnitudes físicas, asignados directamente a los puntos espaciotemporales, como algo sólo influido por los valores de los puntos que son sus vecinos inmediatos. De este modo, las influencias se propagan a través del espaciotiempo en lugar de actuar instantáneamente a través de la distancia, o a través de algún medio.

Sin embargo, existe un precio metafísico en todo esto: bajo esta descripción, los puntos del espaciotiempo adoptan el papel de una especie de éter desmaterializado. De hecho, los hay que han sostenido que la capacidad para difundirse demostrada por la teoría de campos y la necesidad de puntos espaciotemporales para la descripición que esta teoría hace constituyen un argumento muy fuerte a favor de la existencia real de esos puntos. Esta conclusión se opone a las del «relacionismo», que afirma que sólo hay relaciones espaciotemporales, y no algo así como puntos espaciotemporales o regiones concebidas como particulares.

La teoría cuántica del campo parece constituir una forma particularmente abstracta de la teoría de

campos, ya que asocia un operador mecánico cuántico a cada punto del espaciotiempo. De todos modos, y puesto que los operadores corresponden a las magnitudes físicas, más que a los valores de esas magnitudes, es preferible concebir el aspecto que dentro de la mecánica cuántica le corresponde a la teoría de campos como algo relacionado con las extensiones mecánico-cuánticas que también se asocian a los puntos espaciotemporales.

Véase también EINSTEIN, ESPACIOTIEMPO, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, MECÁNICA CUÁNTICA, NEWTON.

PTE

TEORÍA DE CONJUNTOS, el estudio de las colecciones, que abarca desde ejemplos familiares como un conjunto de enciclopedias o una baraja hasta ejemplos matemáticos como el conjunto de los números naturales o el conjunto de los puntos de una línea o el conjunto de las funciones de un conjunto *A* en un conjunto *B*. Los conjuntos pueden especificarse básicamente de dos maneras: mediante una lista (por ejemplo, {0, 2, 4, 6, 8}) o como la extensión de una propiedad; por ejemplo, {x | x es un número natural par menor que 10}, que se lee: «el conjunto de los números naturales pares menores que 10»). La relación fundamental en teoría de conjuntos es la *pertenencia,* como en «2 pertenece al conjunto de los números naturales pares» (simbólicamente, $2 \in \{x \mid x$ es un número natural par}). La pertenencia es determinada, es decir, cualquier candidato a miembro de un conjunto dado pertenece al conjunto o no pertenece al conjunto, sin que haya sitio para la vaguedad o la ambigüedad. La identidad de un conjunto está totalmente determinada por sus *miembros* o *elementos* (es decir, los conjuntos son extensionales y no intensionales). Así, {x | x es humano} es el mismo conjunto que {x | x es un bípedo implume} porque ambos tienen los mismos miembros.

El conjunto mínimo es el *conjunto vacío* o *nulo,* el conjunto sin miembros. (Por extensionalidad, no puede haber más de un conjunto vacío). Puede especificarse, por ejemplo, como $\{x \mid x \neq x\}$, pero lo más frecuente es simbolizarlo mediante $\varnothing$ o {}. Se dice que un conjunto *A* es un *subconjunto* de un conjunto *B* o que *B* es un *superconjunto* de *A* si todo miembro de *A* es también miembro de *B;* con símbolos, $A \subseteq B$. Así, el conjunto de los números naturales pares es un subconjunto del conjunto de todos los números naturales, y todo conjunto es un superconjunto del conjunto vacío. La *unión* de dos conjuntos *A* y *B* es el conjunto cuyos miembros son los miembros de *A* y los miembros de *B* –con símbolos, $A \cup B = \{x \mid x \in A$ *o* $x \in B\}$– de modo que la unión del conjunto de los números naturales pares y el conjunto de los números naturales impares es el conjunto de todos los números naturales. La *intersección* de dos conjuntos *A* y *B* es el conjunto cuyos miembros son comunes a *A* y *B* –con símbolos, $A \cap B = \{x \mid x \in A$ y $x \in B\}$– de modo que la intersección del conjunto de los números naturales pares y el conjunto de los números naturales primos es el *singulete* o *conjunto unitario* {2}, cuyo único miembro es el número 2. Cuando la intersección de dos conjuntos es vacía, se dice que son *disjuntos,* por ejemplo, el conjunto de los números naturales pares y el conjunto de los números naturales impares. Finalmente, la diferencia del conjunto *A* y el conjunto *B* es el conjunto cuyos miembros son miembros de *A* pero no de *B* –con símbolos, $A-B = \{x \mid x \in A$ y $x \notin B\}$–, así el conjunto de los números impares entre 5 y 20 menos el conjunto de los números naturales primos es {9, 15}.

Por extensionalidad, el orden en el que se enumeren los miembros de un conjunto carece de importancia, es decir, {1, 2, 3} = {2, 3, 1}. Para introducir el concepto de orden se precisa la noción de *par ordenado* de *a* y *b* –con símbolos (*a, b*) o $< b, a >$–. Todo cuanto es esencial para los pares ordenados es que dos de ellos son iguales sólo cuando sus primeros términos son iguales y sus segundos términos son iguales. Pueden usarse diversos conjuntos para simular ese comportamiento, pero la versión más comúnmente usada es el par ordenado de Kuratowski: (*a, b*) se define como {{*a*}, {*a, b*}}. Con esta definición puede demostrarse que

$$(a, b) = (c, d) \text{ si y sólo si } a = c \text{ y } b = d.$$

El *producto cartesiano* de dos conjuntos *A* y *B* es el conjunto de todos los pares ordenados cuyo primer término pertenece a *A* y cuyo segundo término pertenece a *B* –con símbolos, $A \times B = \{x \mid x = (a, b)$ para algún $a \in A$ y algún $b \in B\}$–. Puede usarse la misma técnica para formar triplos ordenados –$(a, b, c) = ((a, b), c)$–; cuádruplos ordenados –$(a, b, c, d) = ((a, b, c), d)$–; y por extensión *n*-tuplas ordenadas para cualquier *n* finito.

Con sólo estas sencillas piezas, pueden construirse en la teoría de conjuntos (sustitutivos para) todos los objetos de la matemática clásica. Por ejemplo, una relación se define como un conjunto de pares ordenados –así, la relación de sucesión entre los números naturales se convierte en {(0, 1), (1, 2), (2, 3)...}– y una función es una relación que no contiene pares ordenados distintos de la forma (*a, b*) y (*b, a*) –así la relación sucesor es una función–. Los propios números naturales pueden identificarse con distintas secuencias de conjuntos, de las que la más común son los *ordinales finitos* de Von Neumann: $\varnothing$, $\{\varnothing\}$, $\{\varnothing, \{\varnothing\}\}$, $\{\varnothing, \{\varnothing\}, \{\varnothing, \{\varnothing\}\}\}$,... (En esta definición, $0 = \varnothing$, $1 = \{\varnothing\}$, $2 = \{\varnothing, \{\varnothing\}\}$, cada número *n* tiene *n* miembros, el sucesor de *n* es $n \cup \{n\}$, y $n < m$ si y sólo si $n \in m$.) La adición y la

multiplicación pueden definirse para esos números y los axiomas de Peano ser demostrados (para los axiomas de la teoría de conjuntos, véase más adelante). Los números negativos, racionales, reales y complejos, los espacios geométricos y objetos matemáticos más esotéricos pueden identificarse con conjuntos, y los teoremas estándar sobre ellos demostrarse. En este sentido la teoría de conjuntos proporciona un fundamento a la matemática.

Históricamente, la teoría de conjuntos apareció a finales del siglo XIX. En sus trabajos sobre los fundamentos de la aritmética, Frege identificaba los números naturales con las extensiones de determinados conceptos; por ejemplo, el número dos es el conjunto de todos los conceptos *C* bajo los que caen dos cosas –simbólicamente, $2 = \{x \mid x$ es un concepto y hay cosas distintas *a* y *b* que caen bajo *x*, y cuanto cae bajo *x* es *a* o $b\}$–. Cantor llegó a considerar conjuntos complejos de puntos al hilo de una cuestión de la teoría de series trigonométricas. Para describir las propiedades de esos conjuntos, Cantor introdujo números ordinales infinitos después de los ordinales finitos antes descritos. El primero de ellos, ω, es {0, 1, 2,... }, entendido ahora en términos de ordinales de von Neumann como el conjunto de todos los ordinales finitos. Tras ω, la función sucesor da $\omega + 1 = \omega \cup \{\omega\} = \{0, 1, 2, ..., n, n + 1, ..., \omega\}$, después $\omega + 2 = (\omega + 1) + 1 = \{0, 1, 2, ..., \omega, \omega + 1\}$, $\omega + 3 = (\omega + 2) + 1 = \{0, 1, 2, ..., \omega, \omega + 1, \omega + 2\}$, y así sucesivamente. Después de todos ellos viene $\omega + \omega = \{0, 1, 2, ..., \omega, \omega + 1, \omega + 2, ..., (\omega + n) (\omega + n) + 1, ... \}$, y el proceso vuelve a empezar.

Los números ordinales están concebidos para designar las posiciones en un orden. Considérese, por ejemplo, una reordenación de los números naturales en la que los impares estén colocados después de los pares: 0, 2, 4, 6,..., 1, 3, 5, 7,... El número 4 está en la tercera posición de la secuencia, y el número 5 en la $(\omega + 2)$-ésima. Pero los números finitos también desempeñan una función cardinal: nos dicen cuántos tales hay. Aquí los ordinales infinitos son menos efectivos. Los números naturales en su orden usual tienen la misma estructura que ω, pero cuando se ordenan como antes, con los pares delante de los impares, adoptan la estructura de un ordinal mucho mayor, $\omega + \omega$. Pero la respuesta a la cuestión «¿Cuántos números naturales hay?» seguirá siendo la misma sin que importe cómo se coloquen. Así pues, los ordinales transfinitos no suministran una medida estable del tamaño de un conjunto infinito.

¿Cuándo tienen el mismo tamaño dos conjuntos infinitos? Por una parte, el conjunto infinito de los números naturales pares parece claramente menor que el conjunto de todos los números naturales; por otra parte, esos dos conjuntos pueden ser puestos en correspondencia uno a uno, emparejando 0 con 0, 1 con 2, 2 con 4, 3 con 6, y en general *n* con *2n*. Este rompecabezas intrigó a los matemáticos al menos desde Galileo, pero Cantor tomó la existencia de una correspondencia uno a uno entre dos conjuntos *A* y *B* como definición de «*A* tiene el mismo tamaño que *B*». Eso coincide con nuestra comprensión usual de los conjuntos finitos, e implica que el conjunto de los números naturales pares y el conjunto de todos los números naturales y $\omega + 1$, $\omega + 2$, y $\omega + \omega$ y $\omega + \omega + \omega$ y otros muchos tienen el mismo tamaño. Se denomina *contables* a esos conjuntos infinitos, y el número de sus elementos, el primer cardinal infinito, es $\aleph_0$. Cantor también mostró que el conjunto de todos los subconjuntos de un conjunto *A* tiene un tamaño mayor que el del propio *A*, de modo que hay infinitos cardinales mayores que $\aleph_0$, a saber $\aleph_1$, $\aleph_2$, y así sucesivamente.

Desgraciadamente, las primeras teorías de conjuntos estaban condenadas a las paradojas. La más famosa de ellas, la paradoja de Russell, surge de considerar el conjunto *R* de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos: ¿$R \in R$? Si es así, no es así, y si no es así, es así. La paradoja de Burali-Forti contempla al conjunto Ω de todos los ordinales: el propio Ω cuenta como ordinal, de modo que $\Omega \in \Omega$, es decir $\Omega < \Omega$. Afloran dificultades similares con el conjunto de todos los números cardinales y el conjunto de todos los conjuntos. En todos estos casos los fallos provienen de un principio aparentemente inocuo: el principio de *comprehensión ilimitada*, para cualquier propiedad *P*, hay un conjunto $\{x \mid x \in P\}$.

Justo depués del cambio de siglo, Zermelo emprendió la tarea de sistematizar la teoría de conjuntos codificando su práctica en una serie de axiomas que no permitían llevar a cabo las conocidas derivaciones de las paradojas. Propuso los axiomas de *extensionalidad* (dos conjuntos con los mismos miembros son idénticos), *pares* (para cualesquiera *a* y *b*, existe el conjunto $\{a, b\}$), *separación* (para cualquier conjunto *A* y cualquier propiedad *P*, existe el conjunto $\{x \mid x \in A$ y *x* tiene $P\}$), *conjunto potencia* (para cualquier conjunto *A*, existe el conjunto $\{x \mid x \subseteq A\}$), *unión* (para cualquier conjunto de conjuntos *F*, existe el conjunto $\{x \mid x \in A$ para algún $A \in F\}$, que da $A \cup B$ si $F = \{A, B\}$ y $\{A, B\}$ procede de *A* y *B* por emparejamiento), *infinitud* (ω existe) y *elección* (para cualquier conjunto de conjuntos no-vacíos, existe un conjunto que contiene exactamente un miembro de cada uno de ellos). (El axioma de elección tiene un vasto número de equivalentes, como el teorema de buena ordenación –todo conjunto puede ser bien-ordenado– y el lema de Zorn –si toda cadena de un conjunto parcialmente ordenado tiene una cota superior, entonces el conjunto tiene un elemento máximo–.) El axioma de separación restringe al de comprehensión ilimitada

requiriendo un conjunto *A* dado previamente cuyos miembros son separados por la propiedad *A;* de este modo, ya no pueden formarse perturbadores conjuntos como el de Russell que pretenden coleccionar todas las cosas con la propiedad *P*. El más controvertido en su momento de los axiomas de Zermelo fue el de elección, porque postula la existencia de un conjunto de elección –un conjunto que resulta de «elegir» un miembro de cada conjunto de una colección (posiblemente infinita) de conjuntos no vacíos– sin dar ninguna regla para realizar las elecciones. Por diversas razones filosóficas y prácticas, hoy es aceptado sin mucha discusión.

Fraenkel y Skolem formalizaron después el axioma de *sustitución* (si *A* es un conjunto y cada miembro *a* de *A* es reemplazado por algún *b,* entonces hay un conjunto que contiene todos esos *b),* y Skolem precisó la sustitución y también la separación expresándolas como esquemas de la lógica de primer orden. El último axioma de la teoría contemporánea es el de *fundación,* que garantiza que los conjuntos se forman en una serie de etapas llamada *jerarquía iterativa* (se empieza con algunos no conjuntos para formar a continuación todos los posibles conjuntos de ellos, después todos los posibles conjuntos de las cosas formadas hasta ese momento, a continuación todos los posibles conjuntos de las cosas resultantes, y así sucesivamente). La visión iterativa de los conjuntos construidos en etapas contrasta con la antigua noción de extensión de un concepto; en ocasiones se les denomina la noción matemática y la noción lógica de colección, respectivamente. La temprana controversia sobre las paradojas y el axioma de elección puede hacerse derivar de la falta de una clara distinción entre ellas en ese momento.

Los primeros cinco axiomas de Zermelo (todos menos elección) forman con el axioma de fundación un sistema conocido como Z; ZC es Z con la adición de elección. Z más sustitución es ZF, por Zermelo-Fraenkel, y añadiendo elección a éste resulta ZFC, la teoría de conjuntos más difundida hoy en día. La consistencia de ZFC no puede demostrarse con medios matemáticos estándar, pero décadas de experiencia con el sistema y la imagen sumamente intuitiva que proporciona la concepción iterativa sugieren que lo es. Aunque ZFC es suficientemente potente para toda la matemática estándar, no lo es para responder a algunas preguntas conjuntistas naturales (por ejemplo, el problema del continuo). Esto ha llevado a algunos investigadores a buscar nuevos axiomas, como asunciones de cardinales largos, sin que se haya llegado a un consenso sobre tales principios adicionales.

Véase también CANTOR, CLASE, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, PARADOJAS CONJUNTISTAS, PROBLEMA DEL CONTINUO, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.

PMAD

TEORÍA DE DESCRIPCIONES, análisis, desarrollado inicialmente por Russell, de las oraciones que contienen descripciones. Las descripciones incluyen descripciones indefinidas como «un elefante» y descripciones definidas como «la raíz cuadrada positiva de cuatro». En el análisis russelliano las descripciones son «símbolos incompletos» que sólo son significativos en el contexto de otros símbolos, es decir, sólo en el contexto de las oraciones que las contienen. Aunque las palabras «el primer presidente de los Estados Unidos» parecen constituir un término singular que se refiere a un individuo concreto, del mismo modo que el nombre «George Washington», Russell mantuvo que las descripciones no son expresiones referenciales y que tienen que ser «analizadas» especificando adecuadamente la forma de las oraciones en las que aparecen. La forma gramatical de «El primer presidente de los Estados Unidos es alto» resulta engañosa con respecto a su forma lógica.

Según el análisis de Russell de las descripciones indefinidas, la oración «Vi a un hombre» afirma que hay al menos una cosa que es un hombre y vi a esa cosa –simbólicamente $(\exists x)\ (\mathrm{H}x\ \&\ \mathrm{V}x)$–. El papel del aparente término singular «un hombre» es desempeñado por el cuantificador existencial «$(\exists x)$» y las variables que liga, y así el aparente término singular desaparece tras el análisis. Se interpreta que una oración que contenga una descripción definida, como «El actual rey de Francia es calvo», hace tres afirmaciones: que al menos una cosa es el actual rey de Francia, que a lo sumo una cosa es el actual rey de Francia y que esa cosa es calva –simbólicamente $(\exists x)\ (\mathrm{F}x\ \&\ (\forall y)\ (Fy \supset x = y)\ \&\ \mathrm{C}x)$–. De nuevo, la aparente expresión referencial «El actual rey de Francia» se analiza, recayendo su papel en los cuantificadores y las variables de la representación simbólica de la forma de la oración en la que ocurre. En esa representación no hay ningún elemento que sea una expresión referencial singular.

Russell mantuvo que este análisis resuelve al menos tres de las dificultades planteadas por las descripciones. La primera es cómo puede ser verdad que Jorge IV quisiera saber si Scott era el autor de *Waverly,* y falso que Jorge IV quisiera saber si Scott era Scott. Como Scott *es* el autor de *Waverly,* parece que tendríamos que poder sustituir «Scott» por «El autor de *Waverly*» e inferir la segunda oración de la primera, pero no es así. Según el análisis de Russell, «Jorge IV quería saber si Scott era el autor de *Waverly*» no contiene, cuando se la interpreta correctamente, ninguna expresión como «El autor de *Waverly*» que pueda sustituirse por el nombre «Scott». La segunda dificultad se refiere al principio de tercio excluso, que prescribe que una de las oraciones «El actual rey de Francia es calvo» y «El actual rey de Francia no es calvo» tiene que ser verdadera; el pro-

blema es que el actual rey de Francia no aparece ni en la lista de los calvos ni en la de los no calvos. La solución de Russell es que «El actual rey de Francia no es calvo» es verdadera si se entienden como «No es el caso que haya exactamente una cosa que sea ahora rey de Francia y sea calva», es decir, como $\neg(\exists x)$ (Fx & $(\forall y)$ (Fy $\supset x = y$) & Cx). La última dificultad es cómo pueden ser verdaderas «No hay actualmente ningún rey de Francia» o «El actual rey de Francia no existe» –si «el actual rey de Francia» es una expresión referencial que singulariza algo, ¿cómo podemos negar que *ese algo* exista?–. Como las descripciones no son expresiones referenciales según la teoría de Russell, le es fácil mostrar que la negación de la afirmación de que hay al menos y a lo sumo (es decir, exactamente) un rey de Francia, $\neg(\exists x)$ (Fx & $(\forall y)$ (Fy $\supset x = y$)), es verdadera.

Peter Strawson fue el primero en plantear una objeción real a la teoría de Russell, argumentando que «El actual rey de Francia es calvo» no *implica* sino *presupone*, «Actualmente hay un rey de Francia», de manera que la primera no resulta ser falsa si lo es la segunda, sino carente de valor de verdad. Strawson dio razones en favor de la opinión intuitiva de que las descripciones son realmente expresiones referenciales, usadas para singularizar algo con vistas a la predicación. Más recientemente, Keith Donnellan ha alegado que tanto Russell como Strawson ignoran el hecho de que las descripciones tienen dos usos. Usada *atributivamente,* una descripción definida pretende decir algo sobre aquello de lo que resulte ser verdadera y cuando se usa así una oración concuerda con el análisis de Russell. Usada *referencialmente,* una descripción definida pretende singularizar algo, pero puede no describirlo correctamente. Por ejemplo, si al ver a un hombre ebrio con uniforme de la policía alguien dice: «El policía de la esquina está borracho», Donnellan diría que aunque la persona resultara ser un actor ebrio disfrazado de policía, el hablante habría logrado referirse a él y decir con verdad que estaba borracho. Si por alguna razón es crucial que la descripción sea correcta, como cuando alguien dice: «El policía de la esquina está autorizado a poner multas» el uso es atributivo y como «El policía de la esquina» no describe a nadie correctamente, no se ha dicho de nadie que esté autorizado a poner multas. Donnellan critica a Russell por pasar por alto el uso referencial de las descripciones y a Strawson por ignorar el uso atributivo y también por mantener que con un uso referencial sólo podemos referirnos a algo por medio de una descripción definida si su descripción es verdadera. La discusión de las críticas de Strawson y Donnellan está viva y ha sido la causa de trabajos sumamente útiles de semántica y de teoría de los actos de habla y sobre las distinciones entre semántica y pragmática y entre referencia semántica y referencia del hablante, entre otras cosas.

Véase también PRESUPOSICIÓN.

RB

TEORÍA DE FRECUENCIAS, véase **PROBABILIDAD.**

TEORÍA DE FUNCIONES RECURSIVAS, área relativamente reciente de la matemática que adopta como punto de partida el estudio de una clase sumamente limitada de funciones aritméticas denominadas funciones recursivas. Hablando con propiedad, la teoría de funciones recursivas es una rama de la aritmética superior (la teoría de números o la teoría de números naturales) cuyo universo del discurso se limita a los enteros no negativos: 0, 1, 2, etc. Sin embargo, las técnicas y resultados de la nueva área no se parecen a los tradicionalmente asociados con la teoría de números. La clase de las funciones recursivas se define de modo que resulta evidente que toda función recursiva es computable o calculable. La hipótesis de que toda función calculable es recursiva, conocida como tesis de Church, suele tomarse como un tipo de axioma de la teoría de funciones recursivas. Esta teoría ha desempeñado un papel importante en la filosofía de la matemática moderna, sobre todo cuando se estudian cuestiones epistemológicas.

Véase también COMPUTABILIDAD, DEMOSTRACIÓN POR RECURSIÓN, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA, TESIS DE CHURCH.

JCOR

TEORÍA DE JAMES-LANGE, teoría, propuesta por William James y, de forma independiente, por C. Lange –un experto danés en anatomía–, según la cual la emoción es la certeza que se experimenta ante las reacciones corporales habidas ante algo percibido o pensado (James) o simplemente las reacciones corporales en sí mismas (Lange). De acuerdo con la versión más influyente (James, «¿Qué es una emoción?», *Mind,* 1884), «nuestro modo natural de pensar» supone equivocadamente que la percepción o el pensamiento son los que causan la emoción, por ejemplo, el temor o el enfado, que a su vez producen las reacciones corporales, por ejemplo, un rápido incremento del pulso, el llanto, un temblor, la gesticulación y otras acciones como correr o llamar la atención. Pero sucede, en realidad, que el temor o el enfado son las sensaciones corporales *producidas* por estas reacciones.

Para apoyar esta teoría, James propone un experimento mental: imaginemos que sentimos alguna emoción «fuerte», que genere una pronunciada «oleada de perturbación corporal», y entonces inténtese eliminar en la imaginación la conciencia que se experimenta ante esa perturbación. Todo lo

que queda, dice James, es un «estado frío y neutral de percepción intelectual», un conocimiento que carece de todo tinte emocional. Por consiguiente, son nuestras sensaciones corporales las que dotan de emoción a la conciencia, introduciendo en nuestras percepciones y pensamientos cualidades emocionales y asignando a cada tipo especial de emoción, como el miedo, el enfado o el disfrute, su cualidad característica. Esto no garantiza, sin embargo, la conclusión radical de James según la cual las emociones o los estados emocionales son efectos en lugar de causas de las reacciones corporales. Esta conclusión precisa un supuesto adicional que James comparte con muchos de sus contemporáneos, y según el cual las diversas emociones no son sino cualidades sensibles particulares.

Desde un punto de vista histórico, la teoría de James-Lange ha conducido a investigaciones posteriores acerca de las causas de los sentimientos emocionales y ha ayudado a transformar la psicología de las emociones de ser un estudio descriptivo dependiente de la introspección a ser una investigación naturalista en un sentido amplio.

Véase también EMOCIÓN.

RMG

TEORÍA DE JUEGOS, teoría que analiza la estructura y la estrategia racional para ejecutar juegos o actividades humanas que adoptan la forma de un juego. Aunque ha habido antecedentes, la teoría de juegos fue virtualmente inventada por el matemático John von Neumann y por el economista Oskar Morgenstern en los primeros años de la década de 1940. Su característica más sobresaliente es su compacta presentación de las interacciones que se producen entre dos o más jugadores. Por ejemplo, dos jugadores pueden enfrentarse a un par de elecciones cada uno de ellos, lo que da un total de cuatro posibles resultados. Las elecciones reales lo son de estrategias, no de resultados, aunque éstas lo que hacen es evaluar los resultados que ellas recomiendan. Para actuar adecuadamente en un juego, incluso para que todos los jugadores actúen adecuadamente, lo que en ocasiones es posible, es preciso, por lo general, tener en cuenta las posiciones e intereses de todos los demás participantes. De este modo, evaluar las estrategias directamente sin tener en cuenta los resultados que éstas pudieran producir en relación con los demás es claramente perverso. No es sorprendente, por tanto, que en ética la teoría de juegos haya sido principalmente aplicada en el terreno de la teoría moral utilitarista.

A medida que el número de jugadores y estrategias aumenta, la complejidad de los juegos se incrementa de modo geométrico. Si dos jugadores disponen de dos estrategias cada uno de ellos y a su vez clasifican los cuatro resultados posibles sin conexiones entre ellos, entonces existen en realidad 78 juegos estratégicamente distintos. Incluso las más pequeñas interacciones de la vida real pueden tener una complejidad astronómicamente grande. Sería posible aducir que si esto es así, entonces la teoría de juegos carece de utilidad. Pero también se podría afirmar que es esto lo que hace que resulte tan real, ayudándonos a comprender por qué las elecciones reales son a veces tan complejas como ciertamente parecen. Para complicar aún más las cosas, los jugadores pueden elegir sobre combinaciones probabilitarias de sus estrategias «puras». De ahí que la cuenta inicial de cuatro resultados en un simple juego de 2×2 pueda llegar a definir un continuo de potenciales resultados.

Tras apreciar la estructura de los juegos, es posible sentirse afectado por una de la consecuencias inmediatas de esta simple descripción. Un sujeto racional puede muy bien pretender optimizar el resultado potencial o esperado en un juego. Pero si hay dos o más participantes en ese juego, en general, no podrán todos ellos optimizar simultáneamente los reultados esperados si se asume que los demás también han de hacerlo. Éste es un principio matemático: en general, no es posible optimizar dos funciones simultáneamente. Por ejemplo, la noción general del mayor bien para el mayor número es incoherente. Por tanto, en contextos interactivos de elección, la mera noción de racionalidad económica es incoherente. Virtualmente todas las teorías primitivas de juegos estuvieron diseñadas con el propósito de encontrar un principio alternativo para resolver las interacciones dentro de los juegos. En la actualidad existen numerosas *teorías de soluciones,* la mayoría de las cuales se refieren más a resultados que a estrategias (estipulan qué resultados o qué rango de resultados es racional desde el punto de vista de la teoría de juegos). Hay poco consenso acerca de cómo generalizar a partir del principio ordinario según el cual es mejor elegir más que menos (y presentar preferencias consistentes) a la elección general de estrategias en los juegos.

Los pagos en la primera teoría de juegos fueron casi siempre representados mediante utilidades numéricas transferibles. La noción de utilidad transferible es una noción extraña que fue introducida con el propósito evidente de evitar el desprecio con el que los economistas habían venido tratando las comparaciones interpersonales de utilidad. De hecho, se asemeja al dinero. En términos del lenguaje contemporáneo del derecho y la economía, se podría decir que se trata de una optimización de la riqueza. En la primera teoría de juegos, las condiciones de racionalidad son las que se presentan a continuación. 1) En general, si las sumas de las ganancias de todos los jugadores difieren a lo largo de los distintos resultados, entonces habrá de asu-

mirse que los jugadores racionales habrán de ingeniárselas para dividir la mayor ganancia posible entre todos. 2) Ningún individuo aceptará una ganancia que esté por debajo del «nivel de seguridad», incluso si los demás jugadores se han coaligado contra ese individuo. 3) Finalmente, hay ocasiones en las que hay que asumir que ningún grupo de jugadores aceptará racionalmente menos de lo que podría considerarse como su nivel de seguridad colectivo –hay juegos en los que ningún resultado satisface esa condición–. Se trata de una compleja combinación entre elementos de tipo individual y elementos de tipo colectivo. Los elementos colectivos se consideran algo que pertenece a un nivel meramente predictivo: si pretendemos jugar bien a título individual, entonces habremos de combinar esfuerzos que nos ayuden a hacer lo que sea mejor como grupo. Lo que deseamos entonces es una teoría que transforme las preferencias individuales en resultados colectivos. Desafortunadamente, realizar un movimiento en esta dirección, en lo que son los fundamentos de la teoría, constituye una petición de principio. Nuestra obligación fundamental es determinar si una teoría de la racionalidad individual puede producir buenos resultados colectivamente, no estipular que esto sea así.

Dentro de la teoría de las ganancias numéricas aditivas es posible dividir los juegos en juegos de *suma constante*, en los que la suma de todas las ganancias en cada resultado es constante, y juegos de *suma variable*. Los juegos de *suma cero* son un caso especial de juegos de suma constante. Un juego de suma constante diseñado para dos jugadores es un juego de conflicto puro, ya que la ganancia de cada jugador es lo que el otro pierde. En los juegos de suma constante con más de dos jugadores, así como en todos los juegos de suma variable, suelen darse motivos para la formación de coaliciones que mejoren las ganancias de los miembros de esa coalición (de aquí la presencia de las condiciones 1 y 3 referidas anteriormente). Los juegos sin utilidad transferible, tales como aquellos en los que los jugadores tienen sólo preferencias acerca del orden, pueden ser caracterizados como juegos de puro conflicto o de pura coordinación, dependiendo de si las ordenaciones que los jugadores hacen de sus preferencias son iguales u opuestas, o como juegos mixtos, si sus ordenaciones son parcialmente iguales y parcialmente opuestas. Los análisis matemáticos de este tipo de juegos son obviamente mucho menos tratables que los de los juegos con una utilidad numérica aditiva y su teoría sólo ha comenzado a ser desarrollada.

Al margen de la aparente circularidad de los supuestos de racionalidad de las primeras versiones de la teoría de juegos, es el dilema del prisionero planteado entonces el que deja claro que los principios individuales de elección pueden producir resultados colectivamente deficientes. Este juego fue descubierto alrededor de 1950, aunque recibió más tarde su impactante nombre, algo inadecuado. Si los participantes juegan al margen de cualquier interacción entre ellos, entonces es posible que dos jugadores que intervienen, eligiendo aquello que individualmente les parece mejor, obtengan ambos resultados que consideran por debajo de los que se obtendrían al hacer elecciones estratégicas opuestas. Sabiendo incluso que la situación es ésa, los jugadores aún pueden tener algún incentivo para elegir las estrategias que conjuntamente producen el peor resultado. El dilema del prisionero involucra tanto coordinación como conflicto. Ha desempeñado un papel central en las discusiones contemporáneas en filosofía moral y política. Aquellos juegos que implican básicamente coordinación, como aquel en el que acordamos conducir todos por la derecha, o todos por la izquierda, también han tenido un papel destacado. La comprensión de estos dos tipos de juegos es algo que ha sido identificado por algunos en la filosofía de Hobbes y en la de Hume, así como en las teorías de la justicia basadas en el mutua conveniencia.

Véase también DILEMA DEL PRISIONERO, TEORÍA DE LA DECISIÓN, UTILITARISMO.

RHA

TEORÍA DE LA APARICIÓN, teoría según la cual percibir un objeto es simplemente que ese objeto aparezca (se presente a sí mismo) ante uno de un cierto modo –por ejemplo, redondeado, con apariencia pétrea, con olor a vinagre, con un sonido ronco o un gusto amargo–. Prácticamente todo el mundo aceptaría esta formulación con una interpretación u otra. Pero la teoría considera que ésta es el cimiento para construir una caracterización de la percepción y que no admite más análisis. Toma «aparecer al sujeto S así y así» como una relación básica, irreductible, fácilmente identificable en la experiencia pero no definible en otros términos. La teoría conserva la idea de que en la percepción normal somos directamente conscientes de objetos del entorno físico y no conscientes de ellos a través de datos sensoriales no físicos, impresiones sensoriales u otros intermediarios. Cuando un árbol me parece de un cierto modo, es del árbol y de nada más de lo que soy directamente consciente. Esto supone «tener» una experiencia sensorial, experiencia que consiste justamente en que el árbol aparezca ante mí de un cierto modo.

Después de gozar de cierta difusión a principios de siglo, la teoría fue abandonada por las críticas de Price, Broad y Chisholm. La dificultad más señalada es ésta. ¿Qué es lo que aparece ante el sujeto en una experiencia plenamente alucinatoria? Quizá la fuerza de la teoría radique en su fidelidad a lo que parecen ser las experiencias perceptuales.

Véase también PERCEPCIÓN.

WPA

TEORÍA DE LA APARIENCIA, sistema desarrollado por Héctor Neri Castañeda para dar solución a cierto número de problemas relativos al contenido del pensamiento y la experiencia, incluyendo la referencia, enunciados de identidad, contextos intensionales, predicación, afirmaciones existenciales, percepción y discurso ficticio. Por ejemplo, puesto que *a)* Edipo creyó que había matado al hombre del cruce *b)* el hombre del cruce era su padre, entonces puede parecer que *c)* Edipo pensó que había matado a su padre. La teoría de la apariencia bloquea esta derivación considerando el «era» en *a)* para expresar, no una genuina identidad, sino una relación contingente de similitud entre los distintos referentes de esas descripciones. Las descripciones definidas son tratadas como referenciales, en contra de la teoría russelliana de las descripciones, y sus referentes son además los mismos, tanto en el discurso directo como en el indirecto, contradiciendo la semántica fregeana.

Para apoyar esta solución, la teoría de la apariencia ofrece un tratamiento único de la predicación y los referentes singulares. Estos últimos son *apariencias individuales,* las cuales, como los sentidos fregeanos o los objetos incompletos de Meinong, son aspectos finamente individuados o «rebanadas» de los objetos ordinarios. Toda apariencia es una estructura $c\{F_1,..., F_n\}$, donde *c* es un operador –expresado en castellano por el artículo determinado– que transforma una colección de propiedades $\{F_1,..., F_n\}$ en un individuo concreto y donde cada propiedad es una propiedad *interna* de esa apariencia. Las apariencias pueden tener propiedades externas manteniendo diversas relaciones de semejanza con otras apariencias que tienen esas propiedades internamente. Hay cuatro relaciones de ese tipo; cada una de ellas constituye, junto con la identidad genuina, relaciones de equivalencia en su dominio. Si, por ejemplo, el más anciano de los filósofos resulta ser sabio, entonces la sabiduría será predicada de forma fáctica de la apariencia «el más anciano de los filósofos» porque es *consubstancial* con «el más anciano y sabio de los filósofos». Otras relaciones de semejanza sirven para tratar la predicación en dominios de ficción *(consociación)* y la predicación externa necesaria *(conflación)*. La existencia es una auto-consubstanciación. Un objeto físico ordinario es, en cualquier momento de su existencia, un racimo de apariencias consubstanciadas (y de ahí existentes), mientras que los constituyentes se forman a través de la *transubstanciación* de las apariencias dentro de racimos temporalmente distintos. No hay sustratos, y mientras que toda apariencia «subsiste», no toda existe; por ejemplo, el dios escandinavo del trueno no existe. Esta posición puede ofrecer, de este modo, un tratamiento unificado de la referencia singular.

Una tarea para la teoría de la apariencia es explicar cómo puede un conjunto de propiedades «concretizado» diferir internamente de lo que es un simple conjunto. Tal vez las apariencias son *façons de penser* cuyos conjuntos característicos están concretizados si sus propiedades constituyentes son concebidas como coinstanciadas, con no existentes que pueden analizarse en términos del fallo de las propiedades concebidas como realmente coinstanciadas. De todos modos, es bastante cuestionable si este tratamiento puede alcanzar algo de lo que Castañeda demanda de una teoría de la apariencia.

Véase también CASTAÑEDA, PRACTICIÓN.

TK

TEORÍA DE LA ATRIBUCIÓN, teoría de la psicología social referente a los modos y razones por los que la gente corriente explica los eventos. La gente explica atribuyendo capacidades causales a unos eventos y no a otros. La teoría pretende describir y clarificar las explicaciones de sentido común, identificar los criterios de éxito explicativo presupuestos por el sentido común y comparar y contrastar la explicación de sentido común con la explicación científica. El núcleo de la teoría de la atribución es la tesis de que la gente tiende a atribuir capacidades causales a factores personalmente importantes para ella, que cree que varían con los pretendidos efectos. Por ejemplo, una mujer puede señalar la discriminación sexual como causa de su falta de promoción en una empresa. Ser hembra es importante para ella y cree que la promoción y su ausencia varían con el género. Los varones son promovidos, las mujeres no. Las atribuciones causales tienden a preservar la autoestima, a reducir la disonancia cognitiva y a disminuir la responsabilidad personal del atribuyente en los fallos. Cuando los hábitos o estilos de atribución contribuyen al malestar emocional, por ejemplo, sentimientos crónicos, inadecuados, de depresión o culpa, la teoría de la atribución ofrece la siguiente recomendación terapéutica: cambiénse las atribuciones para reducir el malestar emocional e incrementar el bienestar. Por tanto, si una mujer se culpabiliza por el fracaso, y esa autoinculpación es parte de su estilo depresivo de atribución, se le animaría a buscar fuera de sí misma, quizá en la discriminación sexual, una explicación.

GAG

TEORÍA DE LA CAUSALIDAD COMO REGULARIDAD, véase **CAUSALIDAD.**

TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, teoría relativa al diseño, uso, capacidad y límites de los ordenadores digitales modernos. Posee importantes conexiones con la filosofía, como se puede comprobar a partir de las numerosas referencias que desde su interior se hace de aquélla.

Los modernos ordenadores constituyen un tipo radicalmente nuevo de máquina, ya que son realizaciones físicas activas de los lenguajes formales de la lógica y la aritmética. Los ordenadores utilizan lenguajes muy sofisticados mostrando una capacidad de razonamiento superior en varios órdenes de magnitud a cualesquiera otras máquinas anteriores. Debido a su superioridad con respecto a los seres humanos en diversas tareas importantes, han producido en la sociedad una revolución tan profunda como la revolución industrial, y que avanza mucho más rápido. A esto hay que añadir la rápida evolución que los propios ordenadores están experimentando.

Cuando a un ordenador se le incorporan mecanismos para sentir y actuar se convierte en un poderoso mecanismo de control o robot. Para entender las implicaciones que los ordenadores tienen en filosofía se puede imaginar un robot en cuya construcción se hayan incorporado fines y deseos elementales, incluyendo fines enfrentados y deseos en conflicto. Este concepto aparece por vez primera en la obra de Karel Čapek titulada *Rossum's Universal Robots* (1920), en la que se origina el término «robot».

Un ordenador presenta dos aspectos, el *hardware* y los *lenguajes de programación*. Las teorías relativas a cada uno de ellos son relevantes para la filosofía.

El *software* y *hardware* de un ordenador presentan cierta analogía con la mente y el cuerpo humanos, respectivamente. Esta analogía resulta especialmente fuerte si seguimos a Peirce y se consideran todos los modos de procesar información en la naturaleza y en los seres humanos y no sólo el uso consciente del lenguaje. La evolución ha producido una sucesión de niveles de uso de los signos y del procesamiento de la información: compuestos químicos capaces de copiarse a sí mismos, células capaces de reproducirse, programas genéticos dirigidos a la producción de formas orgánicas, procesamiento inconsciente de la información en el ser humano, lenguajes ordinarios y lenguajes técnicos. Pero cada nivel ha evolucionado directamente a partir de sus predecesores, de modo tal que la línea entre cuerpo y mente es más bien vaga.

El *hardware* de un ordenador está organizado de forma típica en tres bloques genéricos: *memoria, procesador* (unidad aritmética y de control) y varios mecanismos del tipo *input-output* que sirven para la comunicación con el entorno. La memoria almacena los *datos* que van a ser procesados, así como el *programa* que dirige su procesamiento. El procesador tiene una *unidad lógico-aritmética* para transformar los datos y un *sistema de control* para ejecutar el programa. Memoria, procesador y el sistema *input-output* se comunican unos con otros a través de un veloz sistema de conmutadores.

La memoria y el procesador están construidos a partir de registros, conmutadores, cables y otros componentes constitutivos. Éstos están compuestos a su vez por diversos elementos electrónicos: transistores, resistencias e hilos. Los mecanismos de *input-output* emplean tecnologías que pueden ser tanto electrónicas como electromecánicas. Algunos de los mecanismos del tipo *input-output* también sirven en ocasiones como memorias auxiliares; los discos extraíbles y las cintas magnéticas son ejemplo de ello. Para fines de tipo teórico es conveniente considerar que la cinta de almacenaje puede extenderse indefinidamente. Concebido de este modo, un ordenador es la realización física de una máquina de Turing. La idea de una memoria que puede expandirse de manera indefinida es similar a la concepción que el lógico tiene de un lenguaje formal axiomatizado que posee un número ilimitado de pruebas y teoremas.

El *software* de un moderno ordenador electrónico está escrito siguiendo una jerarquía de lenguajes de programación. Los lenguajes de mayor nivel están diseñados para ser usados por programadores, operadores y personal de mantenimiento. El «lenguaje de máquina» es el lenguaje básico del *hardware*, el cual es interpretado y ejecutado por la unidad de control. Sus palabras son secuencias de dígitos binarios o *bits*. Los programas escritos en lenguajes de nivel intermedio son los que el ordenador emplea para traducir los lenguajes utilizados por los usuarios al lenguaje de máquina y proceder entonces a su ejecución.

Un *lenguaje de programación* posee instrucciones para realizar tres tipos de tareas: operaciones y transferencias de datos, transferencia del control de una parte del programa a otra y la propia modificación del programa. Von Neuman fue el encargado de diseñar el primer lenguaje moderno de programación.

Los lenguajes de programación son aplicables a cualquier propósito, de modo que un ordenador puede, en principio, calcular cualquier algoritmo o procedimiento efectivo, incluyendo la simulación de cualquier otro ordenador. Los modernos ordenadores electrónicos resultan así la realización práctica del concepto abstracto de máquina universal de Turing. Aquello que realmente se puede computar en la práctica depende, obviamente, del estado de la tecnología y de sus recursos.

Es frecuente que distintos ordenadores localizados en ubicaciones espaciales distintas se encuentren conectados a través de complejas redes que operan por vía telefónica, por radio y por sistemas de comunicación vía satélite. En la medida en que los usuarios que se encuentran en un punto de la red pueden controlar otras partes de la misma, ya sea legítima o ilegítimamente (por ejemplo, a través de un «virus informático»), se puede decir que una red global de ordenadores es, en realidad, un ordenador global.

Un ordenador de semejante tamaño incrementa considerablemente la interdependencia social, un hecho de importancia para la filosofía social.

La teoría de la computación tiene dos ramas, la cuales corresponden al *hardware* y al *software* de los ordenadores.

El concepto fundamental de la teoría del *hardware* es el de *autómata finito,* el cual puede ser expresado como una red lógica ideal de ordenadores o como el correspondiente sistema temporal de *inputs* y *outputs* y de estados internos.

Un autómata finito puede ser descrito como una red lógica de conmutadores veritativo-funcionales y elementos simples de memoria conectados mediante cables idealizados. Estos elementos operan de forma sincrónica, hallándose cada cable o línea en un estado de tipo binario (0 o 1) en cada instante del tiempo $t = 0, 1, 2,...$ Cada conmutador (o «puerta») ejecuta una simple operación veritativo-funcional *(no, o, y, no-y,* etc.) considerándose que opera de forma instantánea (compárese esto con las nociones de conectiva sentencial o tabla de verdad). Un elemento de memoria (flip-flop, contador binario, unidad de línea de espera) preserva los bits que toma como *inputs* durante uno o más pasos en el tiempo.

Una red bien estructurada de conmutadores y elementos de memoria puede formar ciclos, no sólo a través de los conmutadores, sino que, con frecuencia, también forma ciclos de retroalimentación a través de los elementos de memoria. Las líneas de una red lógica son de tres tipos: de *inputs*, internas, y de *outputs*. De este modo, una red lógica presenta en cada instante un estado correspondiente a los *inputs,* un estado interno y un estado correspondiente a los *outputs*. Una red lógica o autómata no tiene por qué tener líneas para los *inputs*, en cuyo caso, es un sistema cerrado.

El historial completo de una red lógica se describe mediante una ley determinista: en cada instante *t,* el estado de los *inputs* y el estado interno de la red determinan el estado de los *outputs* y el siguiente estado interno. Esto conduce a la segunda definición de «autómata finito», aquella según la cual éste es un sistema de estados finito y determinista caracterizado por dos tablas. La tabla de transición arroja el siguiente estado interno producido por el par formado por un *input* y un estado interno. La tabla de *outputs* arroja el estado de los *outputs* producido por cada *input* y estado interno.

El análisis en términos de estados tiene valor práctico sólo para sistemas con muy pocos elementos (por ejemplo, un contador decimal construido en código binario), ya que el número de estados se incrementa en términos de *potencias* del número de elementos existentes. A este tipo de crecimiento de la complejidad en función del tamaño se le denomina explosión combinatoria y es de aplicación en muchos sistemas discretos. En cualquier caso, el tratamiento de los autómatas finitos en términos de estados arroja modelos abstractos de sistemas gobernados por reglas que son de interés en lógica y en filosofía. Un ordenador digital que opera correctamente es un autómata finito. Alan Turing definió la parte finita de lo que en la actualidad denominamos máquina de Turing en términos de estados. Parece dudoso que el ser humano posea más capacidad de cálculo que la de un autómata finito.

Un autómata finito cerrado ilustra la ley nietzscheana del eterno retorno. En la medida en que un autómata finito tiene un número finito de estados internos, al menos uno de ellos debe ocurrir infinitas veces en un historial de estados infinito. Y puesto que un autómata finito cerrado es determinista y no tiene *inputs,* ha de haber un estado que se repita cada vez que tiene lugar la misma secuencia de estados. De ahí que se pueda afirmar que el historial de un autómata finito cerrado es periódico, como en la ley del eterno retorno.

En ocasiones se utilizan neuronas idealizadas como elementos primitivos de una red lógica, de modo que resulta plausible que para cada cerebro y sistema nervioso central exista una red lógica que se comporta del mismo modo y que ejecuta las mismas funciones. Esto muestra la estrecha relación existente entre los autómatas finitos, el cerebro y el sistema nervioso central. Los conmutadores y elementos de memoria de un autómata finito pueden ser probabilitarios y arrojar, de este modo, un *autómata probabilitario*. Estos autómatas constituyen modelos de sistemas no deterministas.

Von Neumann mostró cómo extender las redes lógicas de tipo determinista a sistemas que contienen autómatas que se autorreproducen. Este es un diseño lógico muy elemental, relevante, sin embargo, para la naturaleza de la vida.

La parte de la teoría de la programación de ordenadores más relevante desde un punto de vista filosófico es aquella que contiene la respuesta a la conjetura leibniziana acerca de una *characteristica universalis* y un *calculus ratiotinator*. Éste sostuvo que «todo nuestro razonamiento no es sino la combinación y sustitución de caracteres, ya sean estos caracteres palabras, símbolos o representaciones». Pensó, por tanto, que era posible construir un lenguaje aritmético universal con dos propiedades de gran importancia filosófica. En primer lugar, cada concepto atómico sería representado por un número primo. En segundo lugar, el valor de verdad de cualquier enunciado, verdadero o falso desde un punto de vista lógico, que pueda ser representado en su *characteristica universalis* podría ser calculado aritméticamente y así resultaría posible zanjar

cualquier disputa racional mediante el cálculo. Leibniz confiaba en realizar tales cómputos a mano y mediante la ayuda de una máquina calculadora. En la actualidad esto podría hecerse en un ordenador electrónico. En cualquier caso, sabemos ahora que el lenguaje propuesto por Leibniz no puede existir, ya que ningún ordenador (o programa) puede calcular el valor de verdad de todo enunciado verdadero o falso que se le suministre. Este resultado se sigue a partir de un teorema lógico relativo a los límites de aquello que un programa de ordenador puede hacer. Considérese un moderno ordenador electrónico *E* que ha sido equipado con una memoria que puede expandirse de forma ilimitada, resultando así que *E* tiene la misma capacidad que una máquina universal de Turing. Y sea *L*, por su parte, cualquier lenguaje formal en el cual es posible expresar cualquier enunciado de la aritmética y el cual es, además, consistente. La *characteristica universalis* propuesta por Leibniz sería, precisamente, ese lenguaje. Ahora, es posible afirmar que un ordenador que opera correctamente es un lenguaje formal activo que ejecuta deductivamente las instrucciones de su programa. Por tanto, es posible aplicar a *E* los teoremas de incompletitud de Gödel relativos a la aritmética. Se sigue de estos teoremas que ningún programa puede hacer que *E* decida para cualquier enunciado arbitrario de *L* si éste es o no verdadero. Es más, tampoco puede haber un programa que capacite a *E* para enumerar las verdades de *L* una tras otra. Por tanto, la *characteristica universalis* leibniziana no existe.

Los ordenadores electrónicos son los primeros sistemas matemáticos activos o «vivos». Consituyen la última adición a una larga serie histórica de herramientas matemáticas de investigación: geometría, álgebra, cálculo y ecuaciones diferenciales, probabilidad y estadística y matemática moderna.

El uso más efectivo de los programas se da al instruir a los ordenadores en la realización de tareas en los que éstos son superiores al ser humano. Los ordenadores están siendo diseñados y programados para cooperar con el ser humano de tal modo que se sinteticen las capacidades de ambos para calcular, recordar y juzgar. La capacidad de ese *combinado ordenador-ser humano* se incrementará a un ritmo exponencial según se hagan los ordenadores más rápidos, potentes y fáciles de usar, resultando, al mismo tiempo, más pequeños y baratos. Las implicaciones sociales de este hecho son muy importantes.

El moderno ordenador electrónico constituye una nueva herramienta para el descubrimiento en el dominio de la lógica (la abducción de Peirce). Un investigador (o conjunto de ellos) que opera con un ordenador de modo interactivo puede usarlo como si se tratara de un *simulador universal*, modelizando sistemas dinámicos que son demasiado complejos para ser estudiados por métodos matemáticos tradicionales, incluyendo sistemas no lineales. La simulación se utiliza para explicar resultados empíricos conocidos y así desarrollar nuevas hipótesis que contrastar mediante la observación. Los modelos y simulaciones computacionales son únicos en varios sentidos y presentan propiedades tales como: complejidad, dinamismo, controlabilidad y capacidad para la representación visual. Estas propiedades los convierten en nuevas e importantes herramientas para la modelización y por ello los hace relevantes de cara a determinados problemas filosóficos.

Un combinado formado por una persona y un ordenador está especialmente equipado para el estudio de complejos sistemas globales y jerárquicos con mecanismos de retroalimentación (cfr. cibernética), incluyendo aquellos sistemas adaptativos orientados a fines. Un sistema jerárquico retroalimentado es una estructura dinámica organizada en varios niveles en el que los componentes de un nivel son los átomos o elementos constitutivos del nivel superior y dotado de trayectorias cíclicas de influencia que operan tanto dentro de un nivel como entre distintos niveles. Por ejemplo, una institución humana compleja tiene múltiples niveles y las personas que pertenecen a ella son, ellas mismas, organizaciones jerárquicas de compuestos químicos con capacidad de replicación, de células, órganos y sistemas tales como el pulmonar o el sistema nervioso central.

La conducta de estos sistemas es, en general, mucho más compleja que, por ejemplo, la de los sistemas típicos de la mecánica. Compárese un organismo, sociedad o sistema ecológico con nuestro sistema planetario tal y como lo caracterizan Kepler y Newton. Las órbitas de los planetas son descritas por simples fórmulas (elipses). Más elementalmente aún, el sistema planetario resulta estable en el sentido de que una pequeña perturbación produce una variación relativamente pequeña en su historia posterior. Por contra, un pequeño cambio en el estado de un sistema global jerárquico y retroalimentado se amplifica, con frecuencia, produciendo una considerable diferencia en su conducta, problema del que se ocupa la *teoría del caos*. Por este motivo es útil modelizar tales sistemas en un ordenador produciendo historiales que sirvan de ejemplo. El analista habrá de buscar casos representativos, fenómenos interesantes y principios generales de conducta.

Ese método de investigación que combina la persona con el ordenador debería ser una herramienta útil para el estudio de la evolución biológica, lo que en la actualidad es el desarrollo de sistemas complejos adaptativos orientados a fines. La evolución es tanto un proceso lógico y de comunicación, como un

proceso físico y químico. Sin embargo, la evolución es un proceso estadístico más que determinista, ya que un simple estado temporal del sistema se resuelve en una distribución probabilitaria de posibles historias y no en una sola. Los operadores genéticos de mutación y cruce, por ejemplo, son operadores probabilitarios. Pero aunque se trata de un proceso aleatorio, la evolución no puede ser entendida en términos de frecuencias relativas limitativas, debido a que los desarrollos importantes surgen de la aparición reiterada de nuevos fenómenos y por tanto, puede no haber una convergencia evolutiva hacia un estado final o límite. Para entender la evolución, el investigador debe, más bien, simular el espectro estadístico de historias posibles que convergen en los estados críticos del proceso.

Muchos fenómenos evolutivos de importancia deberían ser estudiados por medio de la simulación junto con la observación y el experimento. La evolución ha producido una sucesión de niveles de organización: compuestos con capacidad para la replicación, células capaces de reproducirse, comunidades de células, organismos simples, reproducción sexual haploide, sexualidad diploide con dominancia y recesividad genéticas, seres compuestos de órganos, sociedades de organismos, seres humanos y sociedades humanas. La mayoría de estos sistemas son complejos sistemas jerárquicos retroalimentados y resulta interesante entender cómo surgieron a partir de sistemas anteriores. La interacción entre competición y cooperación en todos los niveles de la evolución es un asunto también importante, relevante ciertamente para la filosofía social y la ética.

Algunos conceptos epistemológicos y metafísicos básicos caen dentro de la modelización por ordenador. Un *modelo* es una concepción bien desarrollada de su objeto, una que representa características tales como su estructura y su función. Un modelo es similar a su objeto en aspectos importantes, aunque más simple. En terminología matemática, un modelo es homomorfo con su objeto aunque no es isomorfo. En cualquier caso, suele ser frecuente pensar en un modelo como una entidad isomorfa con un *subsistema* inmerso en el sistema que aquél modeliza. Por ejemplo, un gas es un complejo sistema de microestados de partículas que pueden agruparse formando macroestados dotados cada uno de ellos con una presión, volumen y temperatura que satisfacen la ley de los gases $PV = kT$. La derivación de esta ley a partir de la mecánica específica de los gases es una *reducción* del subsistema hacia el sistema subyacente. En muchos casos es más adecuado trabajar con el subsistema, pero en otros uno debe trabajar con el *sistema subyacente*, que es más complejo, pero que, sin embargo, resulta completo.

La ley que cumple un subsistema puede ser de un tipo diferente a aquella que satisface el sistema subyacente. Considérese, por ejemplo, una máquina que arroja una moneda aleatoriamente. La secuencia formada por esas tiradas satisface una simple ley de probabilidad, mientras que el complejo sistema mecánico subyacente es determinista. La secuencia aleatoria de tiradas forma un sistema probabilitario dentro de un sistema determinista. Compárese esto con la afirmación compatibilista, según la cual la libre elección puede hallarse inmersa en un sistema determinista. Compárese también con una secuencia *pseudoaleatoria*, la cual es, en realidad, una secuencia determinista con una aleatoriedad adecuada a lo que es una simulación (finita) dada. Adviértase, finalmente, que el sistema probabilitario de la mecánica cuántica subyace al sistema determinista de la mecánica.

Las formas en que los modelos son usados por sistemas orientados a fines para resolver problemas y adaptarse a sus respectivos entornos están siendo modelizadas actualmente por combinados de ordenador-ser humano. En la medida en que el *software* de un ordenador puede ser convertido en *hardware*, las simulaciones exitosas del uso adaptativo de un modelo podrían ser incorporadas en el diseño de un robot. La intencionalidad humana involucra el uso de modelos de uno mismo en relación a los otros y al entorno. Un robot con habilidad para resolver problemas y que usase un modelo como el descrito constituye un paso importante hacia un robot con plenas capacidades humanas.

Estas consideraciones conducen a la tesis central de la *filosofía del mecanicismo lógico:* un autómata determinista finito puede realizar todas las funciones humanas. Esta tesis parece plausible en principio [y es tratada en detalle en Merrilee SALMON (ed.), *The Philosophy of Logical Mechanism*, 1990]. Un ordenador digital posee memoria y capacidad para razonar. Los robots tienen *inputs* sensoriales para recoger la información de su entorno y disponen también de mecanismos para moverse y actuar. Para obtener un robot con capacidades humanas, sería preciso poner estas capacidades bajo la dirección de un sistema de deseos, propósitos y objetivos. El mecanicismo lógico es una forma de mecanicismo o materialismo, pero difiere de otras formas tradicionales de estas doctrinas por su confianza en la capacidad lógica de los ordenadores y en la naturaleza lógica de la evolución y sus productos. El ordenador moderno es un tipo especial de sistema físico complejo y jerárquico, uno dotado de memoria, procesador y control que emplea una jerarquía de lenguajes de programación. Los seres humanos son sistemas jerárquicos complejos diseñados por la evolución, con niveles estructurales formados por compuestos químicos, células, órganos y sistemas (por ejemplo, el circulatorio, el neuronal, el inmunológico) y niveles lingüísticos para los genes,

las enzimas, las señales neuronales, y el reconocimiento inmunológico. Los materialistas tradicionales no poseían este modelo computacional ni tenían tampoco la comprensión actual de la evolución, y nunca dieron un tratamiento adecuado de la lógica y el razonamiento ni de fenómenos tales como la orientación hacia fines y la automodelización.

Véase también AUTÓMATA AUTORREPRODUCTOR, CIBERNÉTICA, DETERMINISMO, INTELIGENCIA ARTIFICIAL, MÁQUINA DE TURING, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.

AWB

TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN, véase TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.

TEORÍA DE LA DECISIÓN, término que se aplica a la teoría de la decisión racional. La idea básica (posiblemente de Pascal) aparece publicada al final de la *Lógica de Port-Royal* de Arnauld (1662): «Para juzgar lo que uno debe hacer para obtener un bien o para evitar un mal, se debe considerar no sólo el bien y el mal en sí mismos, sino también la probabilidad de su ocurrencia y considerar de un modo geométrico la proporción que todas estas cosas tienen entre sí».

Cuando los bienes son de tipo monetario, Daniel Bernoulli (1738) hace explícita la idea considerando las *utilidades* esperadas como un medio de evaluar el mérito de una acción, considerando que «en ausencia de algo inusual, la utilidad que resulta de un pequeño incremento fijo de la fortuna será inversamente proporcional a la cantidad de bienes que se posean previamente». Para resolver la *paradoja de San Petersburgo* se propone lo siguiente:

> Pedro arroja una moneda [...] hasta que salga cara [en la tirada *n*]. [...] Éste acuerda entregar a Pablo un ducado si sale cara en la primera tirada, doblando el número de ducados que debe pagar con cada tirada adicional que se precise. [...] Aunque el cálculo habitual muestra que el valor de la expectativa que Pablo tiene [de ganar] es infinitamente grande [es decir, la suma de todas las ganancias × probabilidades, $2^n / 2 \times 1/2^n$], se tiene que admitir que cualquier persona mínimamente razonable pagaría su apuesta, con gran placer, por unos veinte ducados.

En este caso, la expectativa de utilidad de Pablo es finita a partir de la suposición que hace Bernoulli acerca de una proporcionalidad inversa. Pero tal y como Karl Menger ha observado (1934), la solución de Bernoulli deja de valer si los pagos son tan grandes que las *utilidades* resultan inversamente proporcionales a las probabilidades, en tal caso, sólo la limitación de la escala de utilidad puede resolver la paradoja.

La idea de Bernoulli de disminuir la utilidad marginal de riqueza sobrevivió en los nuevos clásicos de W. S. Jevons (1871), de Alfred Marshall (1890) y de A. C. Pigou (1920), en los que la estimación de la utilidad personal se interpretó como causa de la preferencia. En la década de 1930, sin embargo, los argumentos operacionalistas de John Hicks y R. G. D. Allen persuadieron a los economistas de lo contrario: *a)* la utilidad no es causa, sino una descripción, descripción en la que *b)* los números sólo indican orden de preferencia, no intensidad. En su *Theory of Games and Economic Behavior* (1946), John von Neumann y Oskar Morgenstern rechazan *b)* llevando *a)* mucho más lejos: las preferencias de orden entre expectativas de *riesgo* se consideran ahora como algo que puede ser descrito en términos de escalas de intervalos para la utilidad subjetiva (como las escalas Fahrenheit o Celsius para la temperatura), de tal modo que una vez que las utilidades, por ejemplo, 0 y 1, han sido asignadas a cualesquiera expectativas, sea cual sea la preferida, las utilidades de todas las expectativas se determinan por las preferencias generales existentes entre las apuestas, esto es, mediante la distribución de la probabilidad sobre las expectativas. De este modo, el punto medio para la utilidad entre dos expectativas está marcada por la distribución que asigna la probabilidad 1/2 a cada una de ellas.

De hecho, Ramsey había llegado ya a esto y a más en un ensayo poco conocido («Verdad y probabilidad», 1931) situando las probabilidades subjetivas fuera de las preferencias en el orden entre apuestas. Este tratamiento es el que ha llegado a ser aceptado bajo una forma propuesta independientemente por L. J. Savage *(Foundations of Statistics,* 1954) como la base para el *análisis racional de la decisión*. El libro que con ese título publica Howard Raiffa llegó a ser un componente central del currículo para la obtención del título de M. B. A.; y son sus graduados los que a continuación lo difunden en la industria, el gobierno y el ejército bajo un formato simplificado. Este formato, útil para la toma de decisiones, recibe el nombre de «análisis del coste-beneficio» y en él se sustituyen los números por dólares, muertes, etc., a la hora de calcular la utilidad esperada de las preferencias.

La elección social y la decisión de grupo forman el terreno propio para la comparación interpersonal de las utilidades individuales. A partir de aquí, John Harsanyi (1955) prueba que si *a)* las preferencias individuales y sociales satisfacen los axiomas de Von Neumann-Morgenstern, y *b)* la sociedad es indiferente ante dos expectativas si todos los individuos lo son, y *c)* la sociedad prefiere una expectativa a la restante siempre que alguien lo hace así y nadie se opone a ello, entonces las utilidades sociales son expresables como la suma de las utilidades individuales medidas en escalas de inter-

valos, obtenidas alargando o comprimiendo las escalas individuales en una proporción determinada por las preferencias sociales. Lo que el teorema viene a mostrar es cómo derivar comparaciones interpersonales acerca de la intensidad de la preferencia individual, a partir de órdenes sociales de preferencia que son concebidos tratando las preferencias individuales en paridad. Poco tiempo antes, Kenneth Arrow había escrito que las «comparaciones interpersonales de utilidad no tienen sentido y que, de hecho, no hay nada relevante para el bienestar económico en la medida de la utilidad individual» *(Social Choice and Individual Values,* 1951) –posición que fue más tarde abandonada– [véase P. LASLETT y W. G. RUNCIMAN (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* 1967]. El «teorema de imposibilidad» de Arrow es ilustrado por las preferencias cíclicas (observadas por Condorcet en 1785) que se dan entre tres candidatos *A, B, C* para los votantes 1, 2, 3 cuando éstos ordenan sus preferencias como *ABC, BCA, CAB,* respectivamente, y en orden decreciente. De este modo, el sistema mayoritario arroja preferencias intransitivas para el grupo formado por los tres electores, de los cuales dos (1, 3), prefieren *A* a *B* y dos (1, 2), prefieren *B* a *C,* mientras que otros dos (2, 3), prefieren *C* a *A*. En general, el teorema niega la existencia de esquemas técnicamente democráticos para formar preferencias sociales a partir de las de los ciudadanos. Una cláusula de la definición de las reglas «democráticas», tendenciosamente calificada como «independencia de alternativas irrelevantes», recurre a las preferencias entre los no candidatos como un modo de establecer preferencias sociales entre los candidatos, desestimando de este modo las preferencias entre apuestas que aparecen en el teorema de Harsanyi. (Para más información y referencias, véase John BROOME, *Weighing Goods,* 1991.)

Savage llegó a obtener la probabilidad de que un agente adopte un cierto estado, así como la probabilidad de la utilidad que tienen sus consecuencias, a partir de las preferencias que se dan entre actos abstractos, representados mediante asignaciones deterministas de consecuencias a ciertos estados. Los estados y las consecuencias de Savage forman distintos conjuntos, siendo un acto cada una de las asignaciones de consecuencias a un cierto estado. Mientras que Ramsey había considerado también los actos como funciones que van desde estados a consecuencias, interpretó, sin embargo, que las consecuencias son proposiciones (conjuntos de estados), asignando utilidades a los estados y no a sus consecuencias. Un paso más en esa dirección es el que consiste en representar también los actos mediante proposiciones (véase Ethan BOLKER, *Functions Resembling Quotients of Measures,* University Microfilms, 1965; y Richard JEFFREY, *The Logic of Decision* [1965], 1990). El teorema de representación de Bolker establece las condiciones bajo las cuales las preferencias entre proposiciones verdaderas determinan las probabilidades y las utilidades, al punto de hacer que la posición que una proposición ocupa en el orden de preferencias de la persona refleje su «deseabilidad», es decir, la expectativa de la utilidad condicionada a su ocurrencia.

Junto a determinadas propiedades básicas tales como la transitividad y la conexividad, se encuentra uno de los principales supuestos establecidos por Savage, el «principio de la cosa segura», que dice:

> Las preferencias entre actos que tienen las mismas consecuencias en ciertos estados no se ven afectadas por cambios arbitrarios entre aquellas consecuencias.

Esto supone que los sujetos consideran los estados como algo probabilísticamente independiente de los actos, y que, por tanto, un acto no puede ser preferido a otro que lo *domina* en el sentido de que las consecuencias del acto dominante en cada estado tienen utilidades al menos tan grandes como en las del otro. A diferencia de lo que sucede con el principio de la cosa segura, el principio de «Elíjase con el fin de optimizar la expectativa de utilidad condicionada (EUC)» racionaliza la acción animando a aumentar la probabilidad de estados preferidos por su naturaleza, como, por ejemplo, cuando se deja de fumar con el fin de aumentar la esperanza de vida. Sin embargo, Robert Nozick ya señaló en 1969 que hay problemas en los que la elección opera por dominancia más que por el EUC, como, por ejemplo, cuando el fumador (como R. A. Fisher en 1959) opina que la asociación estadística entre fumar y el cáncer de pulmón se debe a una tendencia genética tal que quienes la poseen son más propensos que otros a fumar y a padecer cáncer de pulmón, y que, pese a todo, los fumadores no son por ello más propensos a padecer cáncer de pulmón. En tales problemas (Newcomb), las elecciones son signos inútiles de condiciones que los sujetos promoverían o prevendrían si pudieran. Las *teorías de la decisión causal* modifican la fórmula del principio del EUC para abarcar casos en los que conviene distinguir entre eficacia causal y relevancia probatoria –por ejemplo, reemplazando probabilidades condicionales por condicionales contrafácticos; o formando una media ponderada de EUCs bajo todas las posibles hipótesis acerca de las causas tomando las probabilidades no condicionadas de los agentes como los pesos; etc.

Los matemáticos expertos en estadística, suspicaces ante las probabilidades subjetivas, han cultivado la teoría de Abraham Wald que aparece en su obra *Theory of Statistical Decision Functions*

(1950), en la que se trata la estimación estadística, el diseño de experimentos y el análisis de hipótesis como «juegos contra la naturaleza» de suma nula. Para una exposición de la opción contraria puede verse SKYRMS, *Dynamics of Rational Deliberation* (1990).

Las «lógicas de la preferencia» de Sören Halldén que figuran en su *The Logic of «Better»* (1954) y en *The Logic of Preference* (1963) de G. H. von Wright evitan el asunto de la probabilidad. De este modo, Halldén considera que cuando la verdad de *p* se prefiere a la de *q*, entonces hay que admitir que la falsedad de *q* ha de ser preferida a la de *p*. Von Wright, por su parte, opina (junto con Aristóteles) que «esto es más preferible que aquello otro si esto es ya preferible sin aquello, pero aquello mismo no es más preferible sin esto» *(Tópicos* III, 118a). Ambos principios fallan, sin embargo, en ausencia de supuestos probabilitarios especiales, como, por ejemplo, la equiprobabilidad de *p* con respecto a *q*.

La concepción heredada en lo relativo a la teoría de la decisión no ve en ésta una descripción de la conducta humana, considerando su *status* genuino como algo más bien normativo. Algunos, no obstante, en particular Donald Davidson, ven esta teoría como una descripción del mismísimo concepto de preferencia, de tal modo que, por ejemplo, las preferencias no pueden ser intransitivas, al igual que las proposiciones no pueden ser a la vez verdaderas y falsas.

Véase también RACIONALIDAD, TEORÍA DE JUEGOS, TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL.

RJ

TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN, rama de la lógica matemática fundada por David Hilbert en la década de 1920 para llevar a cabo el programa formalista. Los problemas de fundamentación que están detrás de este programa fueron formulados hacia el cambio de siglo, por ejemplo, en la famosa comunicación de Hilbert al Congreso Internacional de Matemáticos de París (1900). Estaban íntimamente ligados a las investigaciones que sobre los fundamentos del análisis realizaban Cantor y Dedekind, pero también con su conflicto con Kronecker sobre la naturaleza de la matemática y las dificultades que presenta una noción totalmente irrestricta de conjunto o multiplicidad. En ese momento, la cuestión central para Hilbert era la consistencia de los conjuntos en el sentido de Cantor. Sugirió que la existencia de conjuntos consistentes (multiplicidades), por ejemplo, el de los números reales, podía asegurarse demostrando la consistencia de un sistema axiomático adecuado que los caracterizase, pero sólo se disponía de indicaciones sumamente vagas acerca del modo de hacerlo. Apartándose radicalmente de la práctica común y de sus consejos iniciales, Hilbert propuso cuatro años después un modo novedoso de abordar el problema de la consistencia de las teorías en *Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik* (1904). Ese enfoque exige, en primer lugar, una formalización estricta y conjunta de la lógica y las matemáticas, para considerar después las configuraciones sintácticas finitas que constituyen ese formalismo como objetos matemáticos y mostrar mediante argumentos matemáticos que no pueden derivarse fórmulas contradictorias.

Aunque Hilbert disertó sobre cuestiones referentes a los fundamentos de la matemática durante los años siguientes, el desarrollo técnico y la clarificación filosófica de la teoría de la demostración y sus objetivos sólo comenzó en torno a 1920. Esto supuso, ante todo, una descripción detallada de los cálculos lógicos y un desarrollo cuidadoso de partes de la matemática en sistemas apropiados. La obra de Hilbert y Ackermann *Grundzüge der theoretischen Logik* (1928) es un registro de lo primero y el suplemento IV de la de Hilbert y Bernays *Grundlagen der Mathematik II* (1939) lo es de lo segundo. Todo esto presupone la clara distinción entre matemática y metamatemática que había introducido Hilbert. A efectos del programa de consistencia, se consideró ahora que la metamatemática era una parte muy débil de la aritmética, las llamadas «matemáticas finitistas», que se creía que correspondía a la parte de las matemáticas que aceptaban los constructivistas como Kronecker y Brouwer. Otras cuestiones metamatemáticas trataban de la completitud y la decidibilidad de las teorías. El instrumento técnico fundamental para abordar el problema de la consistencia era el cálculo ε de Hilbert.

Los problemas metamatemáticos atrajeron a jóvenes y brillantes matemáticos (con intereses filosóficos), como Paul Bernays, Wilhelm Ackermann, John von Neumann, Jacques Herbrand, Gerhard Gentzen y Kurt Schütte. Los resultados obtenidos en la década de 1920 fueron desalentadores en comparación con las esperanzas y ambiciones: Ackermann, Von Neumann y Herbrand establecieron esencialmente la consistencia de la aritmética con un principio de inducción muy restringido. En 1931 quedó claro, por los teoremas de incompletitud de Gödel, que se habían alcanzado ya los límites de las consideraciones finitistas de las demostraciones de consistencia. También se resolvieron casos especiales del problema de la decisión (el *Entscheidungsproblem* de Hilbert), aunque algunos de los resultados del artículo de 1931 de Gödel hacían implausible que existiera una solución al problema general. La demostración efectiva de su insolubilidad tuvo que esperar hasta 1936 para que se dispusiera de una clarificación conceptual de «procedimiento mecánico» o «algoritmo», que se logró gracias a los trabajos de Church y Turing.

El desarrollo posterior de la teoría de la demostración se caracteriza a grandes rasgos por dos tendencias complementarias: *a)* la extensión del marco metamatemático para la obtención de demostraciones de consistencia «constructivas», y *b)* las formulaciones refinadas de partes de la matemática en teorías mucho más débiles que la teoría de conjuntos e incluso que la aritmética de segundo orden. La primera tendencia comenzó con los trabajos de Gödel y Gentzen de 1933 que establecían la consistencia de la totalidad de la aritmética clásica con respecto a la aritmética intuicionista. En las décadas de 1970 y 1980 llevó a demostraciones de consistencia de potentes subsistemas de la aritmética de segundo orden con respecto a las teorías intuicionistas de ordinales constructivos. La segunda tendencia se remonta al libro de Weyl *Das Kontinuum* (1918) y culminó con la demostración en la década de 1970 de que los resultados clásicos del análisis matemático pueden obtenerse formalmente en extensiones conservadoras de la aritmética de primer orden. Para el trabajo metamatemático resultó muy importante la introducción del cálculo de secuentes por parte de Gentzen y el uso de la inducción transfinita y de los ordinales constructivos, además de las funciones recursivas primitivas de tipo finito de Gödel. Los métodos y resultados de la teoría de la demostración desempeñan, sin que deba sorprender, un papel significativo en la ciencia de la computación.

La investigación en teoría de la demostración ha sido motivada por cuestiones relativas a los fundamentos de la matemática, con el objetivo explícito de alcanzar una reducción epistemológica de las teorías potentes para la práctica matemática (como la teoría de conjuntos o la aritmética de segundo orden) a teorías débiles, filosóficamente acreditadas (como la aritmética recursiva primitiva). Como la formalización de las matemáticas en las teorías potentes es crucial para el enfoque metamatemático, y como el objetivo programático puede verse como una manera de evitar cuestiones filosóficas suscitadas por las teorías potentes, como la naturaleza de los conjuntos infinitos en el caso de la teoría de conjuntos, la posición filosófica de Hilbert suele identificarse con el formalismo –en la acepción de Frege en su *Über die Grundlagen der Geometrie*v (1903-1906) y de la conferencia inaugural de Brouwer en *Intuicionismo y formalismo (*1912)–. Aunque pueden encontrarse argumentos para esta visión en algunas de las observaciones polémicas de Hilbert en la década de 1920, tras sopesar debidamente las cosas, sus concepciones filosóficas cristalizaron en un sofisticado instrumentalismo, si esta etiqueta se toma en el juicioso sentido de Ernest Nagel (*La estructura de la ciencia*, 1961). El de Hilbert es un instrumentalismo que enfatiza la motivación contextual de las teorías matemáticas, como está claramente expresado en el primer capítulo de *Grundlagen der Mathematik I* (1934), del que es coautor con Bernays. Bernays da un análisis filosófico detenido de la investigación en teoría de la demostración en el contexto de problemas más amplios de la filosofía de la matemática; su penetrante ensayo abarca cinco décadas y ha sido compilado en *Abhandlungen zur Philosophie der Mathematik* (1976).

Véase también CONSISTENCIA, FORMALIZACIÓN, METAMATEMÁTICA, PROGRAMA DE HILBERT, TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL.

WS

TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL, véase **TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL, teoría de la acción racional de un grupo de agentes. Las elecciones sociales importantes se refieren normalmente a medios alternativos de obtener colectivamente bienes. Puede tratarse de bienes para miembros individuales del grupo o, siendo más propio, de *bienes públicos,* bienes de los que nadie puede ser excluido del disfrute de sus beneficios cuando se han conseguido. Acaso el aspecto central de la teoría de la elección social se refiera a la elección individual racional en un contexto social. Como aquello que sea racional hacer para un agente depende muchas veces de lo que sea racional para otro y viceversa, tales elecciones cobran una dimensión *estratégica*. El dilema del prisionero ilustra la extremada dificultad de reconciliar decisiones individual y colectivamente racionales, sobre todo en contextos no dinámicos. Hay varias situaciones, sobre todo en la provisión de bienes públicos, sin embargo, en las que pueden evitarse los dilemas simples del prisionero, quedando problemas más manejables de *coordinación*. En tales casos, los individuos pueden encontrar racional ligarse *contractual* o *convencionalmente* a cursos de acción que llevan al mayor bien para todos aunque no son literalmente maximizadores de la utilidad para los individuos particulares. Establecer la racionalidad de esos contratos o convenciones es uno de los problemas señeros de la teoría de la elección social, porque la coordinación puede sucumbir si un agente racional que primero decide cooperar cambia después de opinión y se convierte en un *parásito* de los esfuerzos colectivos de los demás. Otras formas de comportamiento no cooperativo, como transgredir las leyes establecidas por una sociedad o engañar acerca de las preferencias propias, plantean dificultades similares. Hobbes intentó resolver esos problemas proponiendo que la gente estaría de acuerdo en someterse a la autoridad de un soberano cuyos poderes puniti-

vos convertirían al comportamiento no cooperativo en una opción poco atractiva. También se ha alegado que la cooperación es racional si se extiende el concepto de racionalidad más allá de la maximalización de la utilidad del modo apropiado. Otros argumentos subrayan los beneficios de los cooperantes más allá del propio interés.

Otro aspecto destacado de la teoría de la elección social se refiere a la acción racional de una autoridad central poderosa, o planificador social, cuya misión es optimizar el bien social. Aunque el planificador central puede instituirse por elecciones racionales individuales, esta parte de la teoría se limita a asumir la institución. La tarea del planificador de hacer una asignación de una vez de recursos para la producción de distintas mercancías es abordable si se sabe que el bien social o la utilidad social es una función de diversas mercancías. Cuando el planificador tiene que tener en cuenta consideraciones dinámicas, los problemas técnicos son más difíciles. Esta *teoría del crecimiento* económico plantea importantes cuestiones éticas sobre el conflicto intergeneracional.

La asunción de un análogo social de la función de utilidad individual es especialmente problemática. Puede mostrarse formalmente que adoptar los resultados de la mayoría de los votos puede llevar a ordenaciones intransitivas de las posibles elecciones, y por ello es en general un procedimiento inadecuado para que lo siga el planificador. Además, en condiciones muy generales no hay manera de reunir preferencias individuales en una función consistente de elección social del tipo de la que necesita el planificador.

Véase también DILEMA DEL PRISIONERO, FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA, PARADOJA DE ARROW, TEORÍA DE JUEGOS.

AN

TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA, conjunto de condiciones que justifican el recurso a la guerra *(ius ad bellum)* y que prescriben de qué modo se puede hacer la guerra de forma admisible *(ius in bello).* Esta teoría es una aproximación occidental a la evaluación moral de la guerra que nace en la tradición cristiana que se origina en san Agustín y que más adelante adopta formas tanto religiosas como seculares (incluyendo las legalistas).

Las condiciones propuestas para considerar justa una guerra varían tanto en número como en interpretación. Los tratamientos del *ius ad bellum* suelen requerir: *a)* una causa justa: un daño real o inminente contra el Estado, por lo general una violación de derechos, pero que en ocasiones es también suministrada por la necesidad de proteger a inocentes, defender los derechos humanos, o salvaguardar el modo de vida de la población propia o de la ajena; *b)* una autoridad competente: que limite el recurso a la guerra a los gobernantes legítimos del Estado; *c)* una intención correcta: dirigida a obtener la paz al final de la causa justa (y no a provocar el sufrimiento, el dolor y la muerte); *d)* proporcionalidad: que asegure que el bien pretendido no será sobrepasado por el mal; *e)* el último recurso: el agotamiento de las alternativas pacíficas antes de empezar la guerra; y *f)* la posibilidad de éxito: una expectativa razonable de que se pueda ganar la guerra. El *ius in bello* exige: *g)* proporcionalidad: que asegure que los medios empleados en la guerra se ajustan a los fines de la causa justa y que el mal y el bien provocado resultan, cuando se consideran individualmente, proporcionados en el sentido de *d;* y *h*) discriminación: que se prohíba el asesinato de civiles y/o inocentes. En algunas ocasiones las condiciones *d, e* y *f* se incluyen en *a*. Las condiciones se suelen considerar individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para considerar una guerra justa en un sentido pleno. Sin embargo, hay ocasiones en que se apela a la causa justa para justificar una falta de proporción en los medios, y sucede también que la ausencia de una intención adecuada se utiliza para considerar malévola una guerra que no es necesariamente injusta. La mayoría de los teóricos de la guerra consideran el *ius ad bellum* sólo como una justificación de las guerras defensivas. También hay otros que, apoyándose en obras más tempranas, lo admiten para justificar guerras ofensivas.

Los teóricos antiguos tratan básicamente con el *ius ad bellum,* y son los pensadores posteriores los que se ocupan tanto del *ius ad bellum,* como del *ius in bello.* Algunos escritores recientes se han centrado en el *ius in bello* prestando especial atención a la disuasión: el intento de inducir al adversario a abstenerse de atacar provocándole temor a una represalia. Algunos opinan que pese a que el uso de las armas nucleares a gran escala podría violar el requisito de proporcionalidad y el de discriminación, el uso de tales armas como amenaza puede mantener la paz y, por tanto, justificar el sistema de disuasión nuclear.

Véase también FILOSOFÍA POLÍTICA.

RLH

TEORÍA DE LA INFORMACIÓN (conocida también por el nombre de teoría de la comunicación), teoría fundamentalmente matemática de la comunicación. Entre los primeros proponentes de este desarrollo se encuentran Claude Shannon, H. Nyquist, R. V. Hartley, Norbert Wiener, Boltzman y Szilard. Los intereses originales en este dominio era fundamentalmente teóricos o aplicados a los ámbitos de la telegrafía y la telefonía, de modo que sus primeros desarrollos se agrupan en torno a diversos proble-

mas de ingeniería en esos campos. Los filósofos (como puedan ser Bar-Hillel, Dretske y Sayre, entre otros) están básicamente interesados en la teoría de la información como una fuente para el desarrollo de una teoría semántica de la información y el significado. La teoría matemática se ha mostrado menos comprometida con los detalles de cómo un mensaje adquiere significado y más preocupada con lo que Shanon denominó el «problema fundamental de la comunicación» –la reproducción en un cierto lugar, ya sea exacta o aproximadamente, de un mensaje (que posee un significado previo) seleccionado en otro lugar–. Ésta es la razón por la que las dos orientaciones en torno al problema de la información –la matemática y la filosófica– han permanecido separadas.

La información es una entidad objetiva (independiente de la mente). Puede ser generada o transmitida por medio de mensajes (palabras, enunciados) u otros recursos al alcance de los sujetos de conocimiento (intérpretes). De hecho, la teoría de la comunicación se centra principalmente en las condiciones involucradas en el proceso de producción y transmisión de mensajes (lingüísticos) codificados. No obstante, casi cualquier fenómeno puede (y generalmente lo hace) generar información capaz de ser codificada o transmitida. Por ejemplo, que a María le empiecen a salir puntos rojos puede informar sobre el hecho de que María ha contraído el sarampión, mientras que un pelo encanecido puede aportar información sobre la edad de su abuelo. Esta información puede ser codificada en mensajes sobre el sarampión o la edad (respectivamente) y transmitidos, pero la información siempre existirá independientemente de su codificación o transmisión. Esto es, esta información sería generada (bajo las condiciones correctas) por la relación entre la aparición de puntos rojos y el sarampión y la aparición de canas y la edad, al margen de que alguien lo aprecie realmente.

Esta característica de objetividad de la información explica su potencial para un desarrollo epistémico y semántico por parte de los filósofos y los científicos cognitivos. Por ejemplo, en su dimensión epistémica, un simple fenómeno (mensaje, o los puntos rojos de María) que contenga (porte) la información de que María tiene el sarampión es algo a partir de lo cual alguien (su madre, o el doctor) puede llegar a saber que María tiene el sarampión. Por lo general, un fenómeno (señal) que contiene la información de *p* es aquel a partir del cual se puede llegar a saber que es el caso que *p*. Puesto que la información es objetiva, puede producir aquello que necesitamos en orden al conocimiento –un punto fijo relativo al modo en que está objetivamente configurado el mundo–. En su dimensión semántica, la información puede mostrar intencionalidad. Lo que sucede en un lugar (el termómetro subiendo de temperatura en la boca de María) puede aportar información sobre lo que está sucediendo en otro (el aumento de la fiebre en el cuerpo de María). El hecho de que los mensajes (o estados mentales, para lo que importa) puedan contener información sobre lo que está pasando en alguna otra parte sugiere la excitante perspectiva de retrotraer el significado de un mensaje (o un pensamiento) a sus orígenes informacionales en el entorno. La realización de los detalles de esta tarea es aquello que le compete a una teoría semántica de la información.

La teoría matemática de la información trata de la información en su dimensión puramente cuantitativa. Analiza el modo de medir y transmitir cantidades de información y deja a otros la tarea de decir qué (cómo) significado es el que está asociado a una señal o mensaje. Por lo que se refiere a las cantidades de información, lo que se necesita es un modo de medir cuánta información genera un suceso (o mensaje) y cómo se puede representar esa cantidad. La teoría de la información suministra una respuesta.

Puesto que la información es una entidad objetiva, la cantidad de información asociada con un fenómeno se relaciona con la probabilidad objetiva de ese fenómeno. Los sucesos que tienen menos probabilidad de ocurrir generan más información que aquellos que son más probables. De este modo, descubrir que una serie de tiradas de una moneda sin trucar salió cara con promedio de 0,8 contiene más información que ese mismo resultado cuando de trata de una moneda trucada. O descubrir, por ejemplo, que una emisora de radio estatal sometida a censura ha difundido una falsedad contiene mucha menos información que la que contiene ese mismo hecho cuando se trata de una emisora independiente no sometida a censura (por ejemplo, la BBC). Una consecuencia (tal vez sorprendente) de asociar cantidades de información con la probabilidad objetiva de los sucesos es que algunos de ellos no generan información en absoluto. Esto es, que $5^5 = 3.125$ o que el agua se congela a 0 ºC no producen ninguna información –ya que estas cosas no pueden, en realidad, ser de otro modo (su probabilidad de ser de otro modo es cero)–. Por tanto, su ocurrencia genera una cantidad nula de información.

Shannon buscaba medir la cantidad de información generada por un mensaje y la cantidad que se transmite por su recepción (o el promedio de información que se puede transmitir por un canal). Desde la presentación de sus trabajos, se ha convertido en un tópico pensar en la cantidad de información en términos de reducción de la incertidumbre. La información se identifica con la reducción de la incertidumbre o la eliminación de posibilidades que representa la ocurrencia de un hecho o fenómeno.

La cantidad de información se identifica con el número de posibilidades que se eliminan. Aunque son posibles otras medidas, la forma más conveniente e intuitiva de representar esta cantidad es mediante un logaritmo (en base 2) que arroja la medida en bits (término que resulta de la contracción de la expresión inglesa bi*nary digi*ts) que se necesita para representar las medidas binarias que están involucradas a la reducción o eliminación de posibilidades. Si una persona A elige un mensaje para ser mandado a una persona *B,* y lo hace escogiéndolo de entre 16 mensajes que suponen alternativas en igualdad de condiciones, la elección de uno de esos mensajes supondrá 4 bits de información ($16 = 2^4$, o $\log_2 16 = 4$).

Para calcular la cantidad de información generada por una elección de entre una colección de mensajes igualmente probables (señales, sucesos), la cantidad de información *I* del mensaje *s* se calcula en términos de

$$I(s) = \log_n.$$

Si existe una colección de mensajes $(s_1,\ldots s_n)$ los cuales no son todos ellos igualmente probables (haciendo que $p(s_i)$ sea la probabilidad de la ocurrencia de s_i), la cantidad de información generada por la elección de cualquier mensaje s_i se calcula mediante

$$I(s_i) = \log 1/p(s_i)$$
$$= -\log p(s_i) \quad [\log 1/x = -\log x]$$

Mientras que cada una de estas fórmulas dice cuánta información se genera por la selección de un mensaje específico, la teoría de la comunicación se muestra rara vez interesada en este tipo de cuestiones. Los filósofos sí que están interesados de todos modos en este problema. Si conocer *p* supone recibir la información de que *p* ha ocurrido y si la ocurrencia de *p* supone 4 bits de información, entonces un agente *S* sólo podrá saber que *p* ha tenido lugar cuando recibe una cantidad de información igual a (o de al menos de) 4 bits. Esto podría no ser suficiente para que *S* llegara a conocer *p* –porque *S* debe recibir la cantidad correcta de información de una forma causalmente no desviada y tiene que ser, además, capaz de extraer el contenido de esa información– pero sí es, al menos, claramente necesaria.

Otra medida de la información de cierto interés en teoría de la comunicación es la que considera el promedio de información o *entropía* de una fuente,

$$I(s) = \Sigma p(s_i) \times I(s_i),$$

una medida del ruido (la cantidad de información que una persona *B* recibe y que no ha sido enviada por otra persona *A)* y del error (la cantidad de información que *A* intentó enviar a *B* y que éste no recibió). Estos conceptos extraídos de la teoría de la información y las fórmulas para medir esas cantidades de información (y otras) suministran una fuente muy rica de herramientas útiles en aplicaciones a la comunicación, así como en el terreno filosófico.

FA

TEORÍA DE LA LITERATURA, tratamiento razonado de la naturaleza de los productos literarios, sus causas, efectos y características distintivas. Así entendida, la teoría de la literatura es parte del estudio sistemático de la literatura que cae bajo el término «crítica», y en la cual también se incluye la interpretación de los textos literarios, la filología, la historia de la literatura y la evaluación de obras particulares o conjuntos de obras. Debido a que intenta suministrar las herramientas conceptuales para la crítica práctica, la teoría de la literatura ha recibido también la denominación de «teoría de la crítica». En cualquier caso, puesto que el último término ha sido apropiado por los neomarxistas afiliados a la Escuela de Frankfurt para designar su propio tipo de crítica social, el término «teoría literaria» está menos abierto a malas interpretaciones. Debido a su preocupación por los modos en que las producciones literarias difieren de otras realizaciones de verbales y de otras obras de arte, la teoría de la literatura se solapa ampliamente con la filosofía, la psicología, la lingüística y otras ciencias humanas.

La primera teoría de la literatura *ex profeso* en Occidente, considerada normativa durante varios siglos, es la *Poética* de Aristóteles. Desde el punto de vista aristotélico, la poesía es una imitación verbal de las formas de la vida humana y la acción que adquiere viveza en el lenguaje por medio de la metáfora. Estimula a su audiencia a reflexionar sobre la condición humana, enriquece su comprensión y a través de ella produce un placer que procede de un ejercicio de las facultades cognitivas. El primer cambio real de paradigma en la teoría de la literatura fue introducido por los románticos en el siglo XIX. La *Biografia literaria* de Samuel Taylor Coleridge, en la que se narra la conversión del autor del empirismo a una forma de idealismo alemán, define la poesía no como una representación de estructuras objetivas, sino como una autoexpresión imaginativa del sujeto creativo. Su énfasis no se centra en el poema como una fuente de placer, sino en la poesía como una forma iluminada de actividad espiritual. La obra típica sobre la transición de la teoría clásica (de la imitación) a la teoría romántica (de la expresión) es *El espejo y la lámpara* de M. H. Abrams (1953).

Durante el presente siglo, la teoría ha asumido un lugar preeminente en los estudios literarios. En

la primera parte del siglo, las obras de I. A. Richards –desde su inicial tratamiento positivista de la poesía en libros como *Ciencia y poesía* (1926) hasta sus doctrinas idealistas posteriores en obras como *La filosofía de la retórica* (1936)– patrocinaron la práctica de la Nueva Crítica americana. El teórico más influyente de este periodo es Northrop Frye, cuyo manifiesto formalista, *Anatomía de la crítica* (1957), propone hacer de la crítica una «ciencia de la literatura». La introducción del pensamiento continental en el mundo oficial de la crítica de habla inglesa en la década de 1960 y más adelante provocó un considerable aumento de la variedad de teorías de la literatura en competencia: por ejemplo, el formalismo ruso, el estructuralismo, la deconstrucción, el nuevo historicismo, el marxismo, el freudismo, el feminismo e incluso un movimiento contra la teoría conocido como el «nuevo pragmatismo». El mejor resumen de todos estos desarrollos es el que se encuentra en *Tras la Nueva Crítica* de Frank Lentricchia (1980).

Dada la situación próxima al caos en la crítica, el futuro de la teoría de la literatura es impredecible. Pero ese mismo caos ofrece amplias oportunidades para el análisis filosófico y para las demandas del tipo de discriminación conceptual que dicho análisis puede ofrecer. Del mismo modo, el estudio de la teoría de la literatura puede facilitar a los filósofos una mejor comprensión de la textualidad de la filosofía y de los modos en que el contenido filosófico está determinado por la forma literaria de los textos filosóficos.

Véase también **ESTÉTICA, FILOSOFÍA DE LA LITERATURA.**

LHM

TEORÍA DE LA PRODUCCIÓN, teoría económica que trata de la conversión de los factores de producción en bienes de consumo. En las teorías capitalistas que suponen mercados ideales, las empresas producen bienes a partir de tres tipos *de facto*res: el capital, el trabajo y las materias primas. La producción está sujeta a la constricción de que el beneficio (la diferencia entre ingresos y costes) se maximice. La empresa se enfrenta entonces a las siguientes decisiones: cuánto producir, qué precio poner al producto, en qué proporciones combinar los tres tipos *de facto*res y qué precio pagar por ellos. En mercados que se aproximen a la competencia perfecta, las empresas tendrán poco control de los precios, con lo que los problemas de decisión tenderán a reducirse a los importes de los factores a utilizar. El abanico de combinaciones factibles *de facto*res depende de las tecnologías de las que dispongan las empresas. Surgen complicaciones interesantes si todas las empresas no pueden acceder a las mismas tecnologías o si no todas ellas responden adecuadamente a los cambios tecnológicos. También, si la escala de la producción afecta a las tecnologías disponibles, el proceso de decisión de las empresas tendrá que ser sutil. En todos esos casos el resultado será una competencia imperfecta.

Los economistas marxistas piensan que los conceptos que se usan en ese tipo de teorías de la producción tienen un componente normativo. En realidad, una buena parte del capital de las empresas tiende a concentrarse en un número más bien pequeño de no trabajadores privilegiados y el trabajo es tratado como una mercancía más. Esto podría llevar a la percepción de que el beneficio resulta principalmente del capital y, por tanto, de que éste pertenece a sus propietarios. Los marxistas defienden que el trabajo es el principal responsable del beneficio y, por consiguiente, que el trabajo tiene derecho a algo más que el salario del mercado.

Véase también **COMPETENCIA PERFECTA, FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA.**

AN

TEORÍA DE LA RELACIÓN MÚLTIPLE, véase **PERCEPCIÓN.**

TEORÍA DE LA RELATIVIDAD, véase **RELATIVIDAD.**

TEORÍA DE LA SIMULACIÓN, tesis de que cada uno se representa las actividades y procesos mentales de los demás simulándolos mentalmente, es decir, generando actividades y procesos similares en sí mismo. Al simularlos, podemos anticipar su producto o resultado; o, cuando eso ya es conocido, contrastar hipótesis sobre su punto de partida. Por ejemplo, uno anticipa el producto de las inferencias teóricas o prácticas a partir de unas premisas dadas de otro haciendo por sí mismo inferencias a partir de esas premisas; o, sabiendo cuál es el producto, infiere las premisas. En el caso del razonamiento práctico a partir de las mismas premisas, normalmente harán falta ajustes indéxicos, como cambios del «punto de vista» espacial, temporal y personal, para situarse en la situación epistémica y física del otro en la medida en que difiera de la propia. También puede compensarse la capacidad de razonamiento y grado de experiencia del otro, si es posible, o modificar el propio carácter y perspectiva al modo de un actor, para ajustarse al trasfondo del otro. Esos ajustes, aun siendo insuficientes para tomar decisiones en el papel del otro, permiten discriminar entre opciones de acciones presumiblemente atractivas o no atractivas para el agente. Uno estará entonces preparado para las primeras acciones y será sorprendido por las últimas.

La teoría de la simulación suele considerarse una alternativa a la asunción (llamada a veces la «teoría de la teoría») que subyace en buena parte

de la filosofía de la mente reciente: nuestra comprensión de sentido común de la gente descansa en una teoría especulativa, la «psicología popular», que postula estados, eventos y procesos mentales como entidades inobservables que explican la conducta. Hay quien mantiene que la teoría de la simulación devalúa el debate entre los filósofos que consideran la psicología popular una teoría respetable y los que (materialistas eliminacionistas) la rechazan.

A diferencia de los primeros escritos sobre la comprensión empática y la reinterpretación histórica, las discusiones de la teoría de la simulación suelen apelar a hallazgos empíricos; en concreto, a resultados experimentales en la psicología del desarrollo. También teoriza sobre el mecanismo que llevaría a la práctica la simulación: presumiblemente se echa mano de recursos computacionales usados normalmente para tratar con el mundo, pero los pone en marcha «en paralelo», de manera que su resultado no es «aceptado», no se opera a partir de él y sus entradas no se limitan a las que regularían la propia conducta.

Aunque los teóricos de la simulación concuerdan en que la adscripción de estados mentales a los demás descansa principalmente en la simulación, discrepan acerca de la naturaleza de la autoadscripción. Algunos (sobre todo, Robert Gordon y Hane Heal, que han propuesto la teoría de forma mutuamente independiente) dan una descripción no introspectiva, mientras que otros (sobre todo Goldman) prefieren una descripción introspectiva más tradicional.

La teoría de la simulación ha influido en el desarrollo de la psicología y de diversas ramas de la filosofía fuera del ámbito de la filosofía de la mente, como la estética y la filosofía de las ciencias sociales. Algunos filósofos piensan que arroja luz sobre tópicos tradicionales como el problema de las otras mentes, la opacidad referencial, el contenido amplio y restringido y las peculiaridades del autoconocimiento.

Véase también EMPATÍA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, GOLDMAN, PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES, PSICOLOGÍA POPULAR, *VERSTEHEN*.

RMG

TEORÍA DE LA TEORÍA, véase TEORÍA DE LA SIMULACIÓN.

TEORÍA DE LA VIRTUD, véase ÉTICA DE LA VIRTUD.

TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS, teoría matemática que estudia las propiedades universales de las estructuras a partir de las relaciones que guardan unas con otras. Una categoría *C* consta de dos colecciones, Ob_c y Mor_c, los *objetos* y los *morfismos* de *C*, los cuales satisfacen además las siguientes condiciones: 1) para cada par *(a, b)* de objetos existe una colección $Mor_c\ (a, b)$ de morfismos tales que cada miembro de Mor_c pertenece a una de esas colecciones; 2) para cada objeto *a* de Ob_c hay un morfismo id_a denominado *identidad* sobre *a;* 3) existe una ley de composición que asocia a cada morfismo $f\colon a \to b$ y a cada morfismo $g\colon b \to c$ un morfismo $gf\colon a \to c$ denominado la *composición* de *f* y *g;* 4) dados los morfismos $f\colon a \to b$, $g\colon b \to c$ y $h\colon c \to d$, se cumple la igualdad $h(gf) = (hg)f$; 5) para cada morfismo $f\colon a \to b$, se tiene que $id_b f = f$ y $f id_a = f$. Algunos ejemplos de categorías son: 1) conjuntos con estructuras específicas junto con una colección de aplicaciones que preservan esas estructuras; 2) grupos con un homomorfismo para grupos; 3) espacios topológicos con funciones continuas; 4) conjuntos con suprayecciones en lugar de aplicaciones arbitrarias. Son también ejemplos de categorías: 5) una colección de enunciados conectados por la relación de consecuencia lógica, del mismo modo que lo es cualquier conjunto con un preorden; 6) un monoide considerado como único objeto tomando sus elementos como morfismos. Las propiedades de un objeto en una categoría están determinadas por los morfismos que parten y llegan a ese objeto. Objetos con una propiedad universal ocupan un lugar central. Así, sucede que un objeto final *a* está caracterizado por la siguiente propiedad universal: para cualquier objeto *b* existe un único morfismo de *b* a *a*. Un singulete, esto es, un conjunto formado por un único elemento, es un objeto final en la categoría de los conjuntos. El producto cartesiano de una serie de conjuntos, el producto de grupos y la conjunción de proposiciones son todos ellos objetos finales en sus categorías correspondientes. De este modo, la teoría de las categorías unifica conceptos distintos y arroja nueva luz sobre la noción de universalidad.

Véase también FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.

J-PM

TEORÍA DE LAS EMANACIONES, véase DEMÓCRITO.

TEORÍA DE LAS FORMAS, véase PLATÓN.

TEORÍA DE LAS RÉPLICAS, teoría que analiza enunciados acerca de lo que es posible e imposible para un individuo (enunciados correspondientes a modalidades *de re)* en términos de lo que se cumple para *réplicas* de esos individuos en otros mundos posibles. Una réplica de una cosa es algo que repite esa cosa sin ser totalmente idéntica a ella. (El nombre original, «counterpart theory», fue acuñado por David Lewis, principal representante de la misma.) Mientras que algunos teóricos analizan el enunciado «La señora Simpson podría haber sido la reina de Inglaterra» en términos de «En algún mundo

posible, la señora Simpson es la reina de Inglaterra», la teoría de las réplicas analiza ese mismo enunciado en términos de «En algún mundo posible, una réplica de la señora Simpson es la reina de (una réplica de) Inglaterra». La principal motivación de esta teoría surge de una combinación de dos puntos de vista: *a)* la modalidad *de re* debería ofrecer un análisis en términos de mundos posibles, y *b)* cada individuo real existe sólo en el mundo real, y por tanto, no puede existir con diferentes propiedades en otros mundos posibles. La teoría de las réplicas suministra un análisis que permite que «La señora Simpson podría haber sido reina» sea verdadera de acuerdo con *a)* y con *b)*. Esto es así debido a que una réplica de la señora Simpson en otro mundo posible, en el que la señora Simpson real no existe, podía haber tenido propiedades de las que la señora Simpson real carece. La teoría de las réplicas está, tal vez, prefigurada en la teoría leibniziana de la posibilidad.

Véase también CONTRAFÁCTICOS, MUNDOS POSIBLES.

PMAC

TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA, teoría del uso del lenguaje, conocida a veces como pragmática, en oposición a la teoría del significado, o semántica. Basada en la distinción significado-uso, categoriza sistemáticamente los tipos de cosas que pueden hacerse con palabras y explica los modos en que esas cosas están determinadas, sobredeterminados o subdeterminadas por los significados de las palabras usadas. Apoyándose además en la distinción entre *significado del hablante* y *significado lingüístico*, se propone caracterizar la naturaleza de las intenciones comunicativas y el modo en que son expresadas y reconocidas.

Los actos de habla son una variedad de acción intencional. En general, una misma emisión puede comprender varios actos distintos aunque relacionados, de los que cada uno corresponde a una intención diferente del hablante. Además de intentar producir una determinada secuencia de sonidos que forman una oración del español, quien usa la oración «La puerta está abierta» puede querer, por ejemplo, realizar lo que en la terminología de J. L. Austin *[How to Do Things with Words (Cómo hacer cosas con palabras),* 1962] se denomina *a)* el *acto locucionario* de decir (expresar la proposición) de que una puerta determinada está abierta, *b)* el *acto ilocucionario* de enunciar (expresar la creencia) que está abierta y *c)* el *acto perlocucionario* de inducir a su interlocutor a creer que está abierta. Al hacerlo, puede estar realizando el acto de habla indirecto de pedir (ilocucionario) al oyente que cierre la puerta y el de hacer (perlocucionario) que el oyente cierre la puerta.

Los actos ilocucionarios son el objeto central de la teoría de los actos de habla, y pueden clasificarse de distintas formas. Afirmaciones, predicciones y respuestas ejemplifican los *constatativos;* peticiones, órdenes y permisos son *directivos*; promesas, ofrecimientos y apuestas son *compromisivos;* felicitaciones, apologías y enhorabuenas son *expresivos*. Todos ellos son actos ilocucionarios *comunicativos,* que se distinguen por el tipo de estado psicológico expresado por el hablante. La comunicación exitosa consiste en el reconocimiento de la audiencia de la intención del hablante de expresar un determinado estado psicológico con un cierto contenido. Los actos ilocucionarios *convencionales,* por otra parte, crean o afectan oficialmente a estados de cosas institucionales. Ejemplos de lo primero son nombrar, cesar, sentenciar y suspender; ejemplos de lo segundo tasar, exculpar, certificar y conferir un grado. [Véase Kent BACH y Robert M. HARNISH, *Linguistic Communication and Speech Acts (Comunicación lingüística y actos de habla),* 1979].

El tipo de acto que ejemplifica una emisión determina su *fuerza ilocucionaria*. En el ejemplo de «La puerta está cerrada», la emisión tiene las fuerzas de una afirmación y de una petición. La *fuerza ilocucionaria potencial* de una oración es la fuerza o fuerzas con las que puede usarse literalmente; por ejemplo, en el caso de la oración «La puerta está cerrada», como una afirmación pero no como una petición. Las *condiciones de felicidad* de un acto ilocucionario se refieren no sólo a su éxito comunicativo o institucional, sino también a su sinceridad, ideoneidad y efectividad.

Una *emisión realizativa* explícita es un acto ilocucionario que se realiza al usar una oración en presente de indicativo con un verbo que nombra al tipo de acto que se está realizando; por ejemplo, «Me disculpo por todo lo que he hecho» y «Se le pide que no fume». El adverbio «por la presente» puede usarse delante del *verbo realizativo* («disculparse» y «pedir» en los ejemplos) para indicar que la emisión misma que se está realizando es el vehículo de la realización del acto ilocucionario en cuestión. Una buena prueba para distinguir los actos ilocucionarios de los perlocucionarios es determinar si puede usarse realizativamente un verbo que nombre a ese acto. Austin explotó el fenómeno de las emisiones realizativas para poner de manifiesto el frecuente error filosófico de asumir que el uso fundamental del lenguaje es afirmar.

Véase también AUSTIN, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

KB

TEORÍA DE LOS ADVERBIOS COMO OPERADORES, teoría que trata a los adverbios y otros modificadores de predicados como operadores que forman predicados a partir de predicados. La teoría extiende la

sintaxis de la lógica de primer orden añadiendo operadores de distintos grados y efectúa las adiciones correspondientes en la semántica. Romane Clark, Terence Parsons y Richard Montague (con Hans Kamp) desarrollaron esta teoría de manera independiente a principios de la década de 1970. Por ejemplo: «Juan corre rápidamente por la cocina» contiene un predicado unario simple, «corre» (aplicado a Juan), un operador ceroario, «rápidamente», y un predicado unario «por ( )» (con «la cocina» ocupando el espacio en blanco). La forma lógica de la oración es entonces

$$[O_1^1 (a)[O_2^0[P (b)]]],$$

que puede leerse como

[por (la cocina)[rápidamente[corre (Juan)]]].

Desde un punto de vista semántico, «rápidamente» es asociado con una operación que nos lleva de la extensión de «corre» a un subconjunto de esa extensión. «Juan corre rápidamente» implica «Juan corre». «Por (la cocina)» y los demás operadores se tratan análogamente. La amplia variedad de modificadores de predicados complica las condiciones inferenciales y semánticas de los operadores. «Juan vino finalmente» implica «Juan vino», «Juan casi lo consiguió» implica «Juan no lo consiguió». Clark intenta distinguir varios tipos de modificadores de predicados y proporciona análisis semánticos distintos para los distintos tipos de operadores. La teoría puede caracterizar fácilmente los aspectos sintácticos de la iteración de modificadores de predicados. Además, tras ser modificados, los predicados originales siguen siendo predicados y conservan su grado original. Además, no hay necesidad de colocar la carrera de Juan en posición de sujeto, como sí podría suceder si se tratase «rápidamente» como un predicado ordinario.

TJD

TEORÍA DE LOS SIGNOS, teoría filosófica y científica de las entidades portadoras de información, de la comunicación y la transmisión de información. El término «semiótica» fue introducido por Locke para la ciencia de los signos y la significación. El término adquirió difusión a resultas de los influyentes trabajos de Peirce y Charles Morris. Con respecto a los signos lingüísticos, se distinguieron tres áreas en la semiótica: la pragmática –estudio del modo en que personas, animales o máquinas como los ordenadores usan los signos–, la semántica –estudio de la relación entre los signos y sus significados, haciendo abstracción de su uso– y la sintaxis –estudio de las relaciones entre los signos, abstrayendo tanto de su uso como de su significado–. En Europa, Ferdinand Saussure, el lingüista suizo, introdujo el término casi equivalente «semiología».

En una amplia acepción, un *signo* es una entidad portadora de información, incluyendo señales lingüísticas y animales, mapas, indicadores de carreteras, diagramas, imágenes, modelos, etc. Entre los ejemplos está el humo como signo del fuego, la luz roja en un cruce de carreteras como una señal de detenerse. Lingüísticamente, los aspectos vocales del discurso como los rasgos prosódicos (entonación, énfasis) y paralingüísticos (gravedad y tono, gestos, expresiones faciales, etc.) y también las palabras y las oraciones, son signos en la acepción más general. Peirce definió el signo como «aquello que está por algo para alguien a algún respecto o capacidad». Entre los signos distinguía *símbolos, iconos* e *índices.*

Un símbolo, o *signo convencional,* es un signo, típico de los lenguajes naturales, que carece de cualquier correspondencia física relevante o parecido con las entidades a las que se refiere esa forma (lo que se manifiesta en el hecho de que formas muy distintas entre sí pueden referirse a una misma clase de objetos), y para el que no hay correlación entre la ocurrencia del signo y su referente.

Un índice, o *signo natural,* es un signo cuya ocurrencia está causal o estadísticamente correlacionada con ocurrencias de su referente y cuya producción no es intencional. Así, bostezar es un signo natural de somnolencia, la llamada de un pájaro puede ser un signo natural de alarma. Lingüísticamente, hablar fuerte y con entonación ascendente es un signo de irritación.

Un icono es un signo que corresponde por su forma, o se parece a su referente, o a una característica de su referente. Por ejemplo, la muestra del sastre es un icono por ser un signo que se parece a la tela por su color, patrón y textura. La onomatopeya –como «plaf»– es un ejemplo lingüístico. En general, en que un signo sea un icono intervienen factores convencionales y culturales.

Véase también FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, GRAMÁTICA, SIGNIFICADO.

WKW

TEORÍA DE LOS VALORES, también llamada «axiología», rama de la filosofía que se ocupa de la naturaleza de los valores y de qué tipo de cosas tienen valor. En una acepción lata, la teoría de los valores se ocupa de todas las formas de los valores, de valores estéticos, como la belleza y la fealdad, de valores éticos, como bueno, malo, obligación, virtud y vicio, y de valores epistémicos, como justificado e injustificado. En una acepción más restringida, la teoría de los valores se ocupa de lo intrínsecamente valioso o valioso y deseable por sí mismo y de los conceptos relacionados de valor instrumental, inhe-

rente y contributivo. Cuando se entiende en sentido amplio, el estudio de la ética puede considerarse como una rama de la teoría de los valores, pero cuando se entiende en un sentido más restringido puede entenderse que la teoría de los valores es una rama de la ética.

En su versión más restringida, una de las cuestiones centrales de la teoría de los valores es qué es deseable por sí mismo. Una respuesta tradicional es el hedonismo. El hedonismo viene a ser la tesis de que: *a)* las únicas experiencias o estados de cosas intrínsecamente buenos son las que contienen placer, y las únicas experiencias o estados de cosas intrínsecamente malos los que contienen dolor, *b)* todas las experiencias o estados de cosas que contienen más placer que dolor son intrínsecamente buenos, y todas las experiencias o estados de cosas que contienen más dolor que placer son intrínsecamente malos, y *c)* cualquier experiencia o estado de cosas intrínsecamente bueno lo es por ser placentero o contener placer, y cualquier experiencia o estado de cosas intrínsecamente malo lo es por ser doloroso o comportar dolor. El hedonismo ha sido defendido por filósofos como Epicuro, Bentham, Sidgwick y, con importantes modificaciones, J. S. Mill. Otros filósofos, como C. I. Lewis y como en cierto modo Brad Blanshard, han mantenido que lo intrínseca o finalmente deseable son las experiencias que resultan «satisfactorias», donde el placer no es sino una forma de satisfacción. Otros filósofos reconocen una pluralidad de cosas con valor intrínseco además del placer y la satisfacción. Entre los pluralistas están Moore, Rashdall, Ross, Brentano, Hartmann y Scheler. Además de algunos tipos de placer, estos pensadores consideran intrínsecamente buenas algunas o todas las cosas que se enumeran a continuación: la consciencia y la plenitud de la vida, el conocimiento y la perspicacia, la virtud moral y las acciones virtuosas, la amistad y el afecto mutuo, la belleza y la experiencia estética, una justa distribución de los bienes y la autoexpresión.

Muchos, si no todos los filósofos arriba mencionados, distinguen entre lo valioso o deseable por sí mismo y lo instrumentalmente valioso. Además, mantienen que lo deseable por sí mismo o intrínsecamente bueno posee un valor que no depende del interés de nadie. Ambas tesis han sido puestas en duda por otros teóricos del valor. Dewey, por ejemplo, critica cualquier distinción tajante entre lo intrínsecamente bueno o bueno como fin y lo que es bueno como medio sobre la base de que adoptamos y abandonamos fines en la medida en que sirven como medios para resolver conflictos de impulsos y deseos. Perry niega que algo pueda tener valor sin ser objeto de interés. De hecho, Perry afirma que «*X* es valioso» significa «Hay interés por *X*» y que es el interés de un sujeto por algo lo que le confiere valor. En la medida en que el valor de una cosa depende del interés de un sujeto por esa cosa, la teoría de los valores de Perry es una teoría subjetiva, en abierto contraste con las teorías objetivas que mantienen que el valor de algunas cosas no depende de los intereses o actitudes del sujeto. Algunos filósofos, insatisfechos con la tesis de que el valor depende de los intereses y teorías efectivas del sujeto, proponen diversas alternativas; entre ellas, teorías que mantienen que el valor de una cosa depende de lo que *desearía* o lo que *interesaría* a un sujeto si fuera plenamente racional o si sus deseos se basaran en una información completa. Pueden llamarse teorías «contrafácticas» del deseo a esas teorías, puesto que asumen que el valor depende no de los intereses efectivos del sujeto, sino de lo que desearía si se dieran determinadas condiciones que no se dan.

La teoría de los valores también se ocupa de la naturaleza del valor. Algunos filósofos niegan que los enunciados de la forma «*X* es bueno» o «*X* es intrínsecamente bueno» sean, hablando con propiedad, verdaderos o falsos. Como para otras formas de discurso ético, afirman que quien usa esos enunciados o está expresando sus actitudes emocionales o prescribiendo o recomendando algo. Otros filósofos mantienen que esos enunciados pueden expresar algo verdadero o falso, aunque difieren acerca de la naturaleza del valor y del significado de términos valorativos como «bueno», «malo» y «mejor». Filósofos como Moore defienden que en una verdad de la forma «*X* es intrínsecamente bueno», «bueno» se refiere a una propiedad simple, inanalizable, no natural, una propiedad que no es idéntica a ninguna propiedad «natural» como ser placentero o deseable. La posición de Moore es un ejemplo de no naturalismo. Filósofos como Brentano mantienen que «bueno» es una expresión sincategoremática y en cuanto tal no se refiere a ninguna propiedad o relación, aunque contribuye al significado del enunciado. También hay filósofos que mantienen que «*X* es bueno» y «*X* es intrínsecamente bueno» pueden analizarse en términos naturales o no éticos. Este tipo de naturalismo del valor es ilustrado por Perry, para quien «*X* es valioso» significa «*X* es objeto de interés». La historia de la teoría de los valores abunda en otros intentos de análisis naturalista, como los que identifican o analizan «bueno» en términos de placer o de constituir un objeto de deseo racional. Algunos filósofos aducen que el naturalismo es preferible por razones epistémicas. Si, por ejemplo, «*X* es valioso» significa exactamente «*X* es objeto de interés», para saber si algo es valioso sólo hace falta saber si le interesa a alguien. Nuestro conocimiento del valor no difiere substancialmente en su tipo de nuestro conocimiento de cualquier hecho empírico. Este argumento an-

tinaturalista, sin embargo, no es concluyente porque no es obvio que no haya conocimiento sintético a priori del tipo considerado por Moore como la cognición de valores fundamental. Además, no está claro que no pueda combinarse el no naturalismo acerca de los valores con una epistemología generosamente empírica, que considere ciertos tipos de experiencia como fundamentos epistémicos de las creencias sobre los valores.

Véase también **ÉTICA, EUDAIMONISMO, HEDONISMO, MOORE, VALOR.**

NML

TEORÍA DE LOS VÓRTICES, véase **DESCARTES.**

TEORÍA DE MODELOS, rama de la lógica matemática que trata de la conexión entre un lenguaje y sus interpretaciones o estructuras. Es básica la caracterización de las condiciones en las que una oración es verdadera en una estructura. Resulta confundente que el mismo término «modelo» se use de manera ligeramente distinta: un modelo de una oración es una estructura para el lenguaje de la oración en la que ésta es verdadera. La teoría de modelos se desarrolló originalmente para lenguajes formales explícitamente construidos, con el propósito de estudiar cuestiones de fundamentación de la matemática, pero después se aplicó al análisis semántico de teorías empíricas, aplicación que inició el filósofo holandés Evert Beth, y de lenguajes naturales, como en la gramática de Montague. En fecha más reciente, en la *teoría de situaciones,* encontramos una teoría semántica en la que el concepto central no es el de verdad en una estructura, sino el de la información que un enunciado da sobre una situación.

El término «teoría de modelos» comenzó a usarse en la década de 1930, con los trabajos sobre la teoría de modelos de primer orden del lógico polaco Alfred Tarski, aunque algunos de los resultados más importantes de este área son anteriores. La historia de este campo se ve complicada por el hecho de que en las décadas de 1910 y 1920, cuando se realizaron los primeros descubrimientos modeloteoréticos, aún no se había completado la separación entre la lógica de primer orden y sus extensiones. Así, en 1915, apareció un artículo de Leopold Löwenheim con la primera versión de lo que hoy se conoce como teorema de Löwenheim-Skolem. Löwenheim demostró que toda oración satisfacible tiene un modelo contable, pero sin embargo no trabajaba en lógica de primer orden tal y como hoy la entendemos. Uno de los primeros en hacerlo fue el lógico noruego Thoralf Skolem, que mostró en 1920 que un conjunto de oraciones de primer orden que tiene un modelo, tiene un modelo contable, una versión del teorema de Löwenheim-Skolem. Skolem argumentaba que la lógica era la lógica de primer orden y que la lógica de primer orden era la base adecuada para las investigaciones metamatemáticas, aceptando plenamente la relatividad de las nociones conjuntistas en la lógica de primer orden. Esta tesis aún es dominante en la filosofía, aunque finalmente no ha prevalecido en la lógica matemática. En 1930 Kurt Gödel resolvió un problema abierto de Hilbert-Ackermann y demostró un teorema de completitud para la lógica de primer orden. Eso llevó de inmediato a otro importante resultado modelista, el *teorema de compacidad:* si todo subconjunto finito de un conjunto de oraciones tiene un modelo, entonces el conjunto tiene un modelo. Una buena fuente de información sobre la teoría de modelos de la lógica de primer orden, o teoría de modelos clásica, sigue siendo *Model Theory,* de C. C. Chang y H. J. Keisler (1973).

Cuando se completó la separación de la lógica de primer orden y otras lógicas más potentes y la teoría de modelos de la lógica de primer orden se convirtió en un campo maduro, los lógicos emprendieron a finales de la década de 1950 el estudio de la teoría de modelos ampliada, la teoría de modelos de las extensiones de la lógica de primer orden: primero, de los cuantificadores de cardinalidad; después, de los lenguajes infinitarios y de fragmentos de la lógica de segundo orden. Ante tantos ejemplos de lógicas –a las que a veces pueden generalizarse los teoremas clásicos y a veces no– Per Lindström mostró en 1969 qué diferencia a la lógica de primer orden de sus extensiones: es la lógica más potente que es a la vez compacta y satisface el teorema de Löwenheim-Skolem. Ese trabajo fue el comienzo del estudio de las relaciones entre las diversas propiedades que puede poseer una lógica, conocido como «teoría de modelos abstracta».

Véase también **SATISFACCIÓN, SEMÁNTICA FORMAL, TEOREMA DE LÖWENHEIM-SKOLEM.**

ZGS

TEORÍA DE NÚMEROS, véase **FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA.**

TEORÍA DE PACTOS, rama de la teoría de juegos que se refiere a los acuerdos, por ejemplo, los relativos a los acuerdos salariales entre trabajadores y dirección. En los problemas más simples de pacto basta con dos jugadores. Éstos pueden alcanzar conjuntamente diversos resultados, incluyendo aquel que tiene lugar cuando no llegan a alcanzar un acuerdo. Cada participante concede una cierta utilidad a cada resultado. El problema es: ¿qué resultado alcanzarán si se comportan de manera racional? Los métodos para resolver problemas de pacto son controvertidos. Los intentos mejor conocidos son los de Nash, Kalai y Smorodinsky. Nash propone maximizar los aumentos de utilidad con

respecto al *punto de desacuerdo*. Kalai y Smorodinsky proponen maximizar la ganancia en utilidad con respecto al punto de desacuerdo, pero ateniéndose al requisito de que la proporción en el incremento de utilidad iguale la proporción de las mayores ganancias posibles. Estos métodos de seleccionar un resultado han sido caracterizados de manera axiomática. Para cada uno de estos procedimientos hay ciertos axiomas de elección de resultado tales que sólo uno de estos métodos los satisface. Tales axiomas incorporan principios de racionalidad procedentes de la *teoría cooperativa de juegos*. Éstos se centran más bien en las características de los resultados que en estrategias de pacto. Por ejemplo, uno de estos axiomas exige que el resultado elegido sea un *óptimo de Pareto,* esto es, un resultado tal que ninguna alternativa es mejor para uno de los participantes sin ser peor para el otro.

Los problemas de pacto pueden llegar a complicarse en varias modos. Primero, puede haber más de dos participantes. Si no se exige la unanimidad en los acuerdos, entonces es posible formar particiones o *coaliciones*. Segundo, el protocolo para establecer ofertas, contraofertas, etc., puede ser relevante. En tal caso, pueden necesitarse principios procedentes de la *teoría de juegos no cooperativos* relativos a estrategias para justificar las soluciones propuestas. Tercero, el contexto de un pacto puede ser relevante. Por ejemplo, las oportunidades de *pagos laterales,* las diferencias en la capacidad de pacto y las comparaciones interpersonales de utilidad pueden influir en la solución. Y cuarto, ciertas simplificaciones, tales como el supuesto de que los participantes tienen *información completa* sobre su posición en el pacto, pueden ser eliminadas.

La teoría de pactos es parte del estudio filosófico de la racionalidad. Es importante también en ética como fundamento de las teorías contractuales de la moral o de ciertas doctrinas acerca de la justicia distributiva.

Véase también TEORÍA DE JUEGOS, TEORÍA DE LA DECISIÓN.

PWE

TEORÍA DE PROTOTIPOS, teoría según la cual la cognición humana supone el despliegue de «categorías» organizadas alrededor de ejemplares estereotípicos. La teoría de prototipos difiere de las teorías tradicionales que consideran que los conceptos con los que pensamos se individualizan por medio de condiciones necesarias y suficientes que especifican sus límites. Los partidarios de prototipos mantienen que nuestro concepto de *pájaro,* por ejemplo, consiste en un «espacio» conceptual de límites indefinidos en el que petirrojos y gavilanes ocupan un lugar central y gallinas y pingüinos uno periférico –aunque la categoría puede estar organizada de distintas maneras en distintas culturas o grupos–. Más que todo o nada, la pertenencia a una categoría es una cuestión de grado. Esta concepción de las categorías se inspiró originariamente en la noción, desarrollada por Wittgenstein en un contexto diferente, de parecido de familia. Los prototipos fueron discutidos con detalle por primera vez, otorgándoles credibilidad empírica, en la obra de Eleanor Rosch (véase, por ejemplo, «On the internal structure of perceptual and semantic categories», 1973).

Véase también FILOSOFÍA DE LA MENTE, INTELIGENCIA ARTIFICIAL, WITTGENSTEIN.

JHEI

TEORÍA DE SISTEMAS, estudio interdisciplinar de la organización abstracta de los fenómenos, con independencia de su substancia, tipo, y escala espacial o temporal de existencia. Investiga tanto los principios comunes a todas las entidades complejas como los modelos (normalmente matemáticos) que pueden usarse para describirlos.

La teoría de sistemas fue propuesta en la década de 1940 por el biólogo Ludwig von Bertalanffy y posteriormente desarrollada por Ross Ashby *(Introduction to Cybernetics,* 1956). Von Bertalanffy estaba al mismo tiempo reaccionando contra el reduccionismo e intentando revivir la unidad de la ciencia. Insistió en que los sistemas reales están abiertos a su entorno, e interactúan con él, y en que pueden adquirir propiedades cualitativamente nuevas por emergencia, resultando así una evolución continua. Más que reducir una entidad (por ejemplo, el cuerpo humano) a las propiedades de sus partes o elementos (por ejemplo, órganos o células), la teoría de sistemas se centra en la disposición y relación entre las partes que las conectan en un todo (cfr. holismo). Esa organización concreta determina un sistema, que es independiente de la substancia concreta de los elementos (por ejemplo, partículas, células, transistores, gente). Así, los mismos conceptos y principios organizativos están presentes en diferentes disciplinas (física, biología, tecnología, sociología, etc.), proporcionando una base para unificarlas. Entre los conceptos sistémicos están: sistema-entorno límite, *input*, *output*, proceso, estado, jerarquía, orientación a fines e información.

Los desarrollos de la teoría de sistemas son diversos (KLIR, *Facets of System Science,* 1991), e incluyen fundamentaciones conceptuales de la filosofía (por ejemplo, los filósofos Bunge, Bahm y Laszlo), modelización matemática y teoría de la información (por ejemplo, los trabajos de Mesarovic y Klir) y aplicaciones prácticas. La teoría matemática de sistemas surge de los desarrollos de isomorfismos entre modelos de circuitos eléctricos y otros

sistemas. Entre las aplicaciones están la ingeniería, la computación, la ecología, la gestión y la psicoterapia familiar.

El *análisis de sistemas,* que se desarrolló independientemente de la teoría de sistemas, aplica principios sistémicos para ayudar en la toma de decisiones con los problemas de identificación, reconstrucción, optimización y control de un sistema (normalmente una organización sociotécnica), tomando en consideración al mismo tiempo objetivos, limitaciones y recursos múltiples. Se propone especificar posibles cursos de acción, junto con sus riesgos, costes y beneficios. La teoría de sistemas está íntimamente ligada a la cibernética y a la dinámica de sistemas, cuyos modelos cambian en una red de variables emparejadas (por ejemplo, los modelos de «la dinámica mundial» de Jay Forrester y el Club de Roma). Se usan ideas emparentadas en las emergentes «ciencias de la complejidad», que estudian la autoorganización y las redes heterogéneas de actores en interacción, y en dominios conexos como la termodinámica alejada-del-equilibrio, la dinámica caótica, la vida artificial, la inteligencia artificial, las redes neuronales y la modelización y simulación computacional.

Véase también INTELIGENCIA ARTIFICIAL, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.

FH Y CJ

TEORÍA DE TIPOS, en sentido lato, cualquier teoría según la cual las cosas existentes se agrupan en categorías o *tipos* naturales, quizá mutuamente excluyentes. En discusiones más modernas «teoría de tipos» se refiere a la teoría de tipos lógicos esbozada inicialmente por Russell en *The Principles of Mathematics* (1903). Es una teoría de tipos *lógicos* porque únicamente pretende clasificar las cosas en las categorías más generales que debe presuponer cualquier teoría lógica adecuada. Russell propuso su teoría como respuesta al descubrimiento de la hoy famosa paradoja que lleva su nombre. La paradoja es la siguiente. El sentido común sugiere que algunas clases son miembros de sí mismas (por ejemplo, la clase de todas las clases), mientras que otras no lo son (por ejemplo, la clase de los filósofos). Sea R la clase cuyos miembros son exactamente las clases del último tipo, es decir, aquellas que no son miembros de sí mismas. ¿Es R miembro de sí misma? Si lo es, entonces es un miembro de la clase de todas las clases que *no* son miembros de sí mismas, y por consiguiente no es miembro de sí misma. Si, por otra parte, no es miembro de sí misma, entonces satisface su propia condición de pertenencia, y por tanto es miembro de sí misma después de todo. Cualquier camino desemboca en una contradicción.

El origen de la paradoja, sugiere Russell, es la asunción de que las clases y sus miembros forman un tipo lógico único, homogéneo. Por el contrario, propuso que el universo lógico está estratificado en una *jerarquía* regimentada de tipos. Los *individuos* constituyen el tipo más bajo de la jerarquía, el tipo 0. (A efectos de la exposición podemos considerar que los individuos son los objetos corrientes, como sillas y personas.) El tipo 1 consiste en clases de individuos, el tipo 2 en clases de clases de individuos, el tipo 3 en clases de clases de clases de individuos, y así sucesivamente. A diferencia del universo homogéneo, en la jerarquía de tipos los miembros de una clase dada han de pertenecer a un único tipo lógico n, y la clase misma ha de situarse en el siguiente tipo superior $n + 1$. (La descripción de Russell en *Principles* difiere de ésta con respecto a varios detalles.)

La paradoja de Russell no puede surgir en esta concepción del universo de las clases. Como todos los miembros de una clase tienen que pertenecer a un mismo tipo lógico, no existe una clase como R, cuya definición atraviesa *todos* los tipos. Sucede más bien que sólo hay, para cada tipo n, una clase R_n de todas las clases *de ese tipo* que no son miembros de sí mismas. Como la propia R_n es de tipo $n + 1$, la paradoja se desvanece: a partir de la asunción de que R_n no es miembro de sí misma (como de hecho no está en la jerarquía de tipos), ya no se sigue que satisfaga sus condiciones de pertenencia, puesto que esas condiciones sólo se aplican a objetos de tipo n.

Otras teorías de tipos más formales, como la del mismo Russell, refuerzan sintácticamente las restricciones para la pertenencia a una clase de la teoría simple de tipos, de manera que sólo puede afirmarse que a es miembro de b si b es del tipo inmediatamente superior al de a. En esas teorías la definición de R, y por tanto la propia paradoja, no puede ni siquiera expresarse.

Son muchas las paradojas que escapan ilesas a la jerarquía simple de tipos. De ellas las más destacadas son las paradojas *semánticas,* llamadas así porque involucran explícitamente nociones semánticas como la de *verdad,* como en la versión siguiente de la paradoja del mentiroso. Supongamos que Epiménides afirma que todas las proposiciones que asevera hoy son falsas; supongamos además que esa es la única proposición que asevera hoy. Se sigue inmediatamente que, bajo esas condiciones, la proposición que asevera es verdadera si y sólo si es falsa. Para hacer frente a tales paradojas Russell ideó un sistema más refinado y substancialmente más complicado conocido como *teoría ramificada de tipos,* desarrollado en detalle en su artículo de 1908 «Mathematical Logic as Based on the Theory of Types». En la teoría ramificada las *proposiciones* y las *propiedades* (o *funciones proposicionales,* en la jerga de Russell) pasan a ocupar el centro del universo de la teoría de tipos. El mejor modo de cons-

truir las proposiciones es como contrapartidas metafísicas y semánticas de las oraciones –lo que *expresan* las oraciones– y las propiedades como las contrapartidas de «oraciones abiertas» como «*x* es un filósofo» en la que aparece la variable libre *x* en el lugar de una expresión nominal. Para distinguir las expresiones lingüísticas de sus contrapartidas semánticas, emplearemos para la propiedad expresada por, por ejemplo, «x es un filósofo», «*x es un filósofo*», y para la proposición expresada por «Aristóteles es un filósofo» «*Aristóteles es un filósofo*». Se dice que una propiedad... $\hat{x}$ ... es *verdadera de* un individuo *a* si... *a*... es una proposición verdadera, y *falsa de a* si... *a*... es una proposición falsa (donde «... *a*...» es el resultado de reemplazar «$\hat{x}$» por «*a*» en «... $\hat{x}$ ...»). Así, por ejemplo, $\hat{x}$ *es un filósofo* es verdadera de Aristóteles. El *rango de significación* de una propiedad *P* es la colección de objetos de los que *P* es verdadera o falsa; *a* es un *argumento posible* para *P* si está en el rango de significación de *P*.

En la teoría ramificada la jerarquía de clases es sustituida por una jerarquía de propiedades: primero propiedades de individuos (es decir, propiedades cuyo rango de significación está limitado a individuos), después propiedades de propiedades de individuos, y así sucesivamente. Análogamente a la teoría simple, entonces, el tipo de una propiedad debe ser mayor en uno al de sus posibles argumentos. Así, la paradoja de Russell, ahora con *R* como la propiedad $\hat{x}$ *es una propiedad que no es verdadera de sí misma,* se evita siguiendo la misma línea argumental. Según el matemático francés Henri Poincaré, Russell situó el origen de las paradojas semánticas en un tipo de *autorreferencia* ilegítima. Así, por ejemplo, en la paradoja del mentiroso Epiménides afirma claramente una proposición *p* acerca de *todas* las proposiciones, incluida *p,* a saber, que son falsas si él las asevera hoy. Se refiere *p* así a sí misma en el sentido de que –o más exactamente, la oración que la expresa– *cuantifica sobre* (es decir, se refiere en general a *todos* o *algunos* de los elementos de) una colección de entidades que incluye a la propia *p*. Aislada la fuente de la paradoja semántica de este modo, Russell formuló el *principio del círculo vicioso* (PCV), que proscribe cualquier autorreferencia como la descrita para la generalidad de las propiedades y proposiciones. La proposición del mentiroso *p* y otras emparentadas fueron así desterradas del reino de las proposiciones legítimas, y así las paradojas semánticas no podrían surgir.

Unida a las restricciones de la teoría simple de tipos, el PCV genera una jerarquía *ramificada* basada en una forma más complicada de asignar tipos. La noción clave es la de *orden* de un objeto. El orden de un individuo, como su tipo, es 0. Sin embargo, el orden de una propiedad tiene que ser mayor no sólo que el orden de sus posibles argumentos, como en la teoría simple de tipos, sino también al de las cosas sobre las que cuantifica. Así, propiedades de tipo 1 como $\hat{x}$ *es un filósofo* y $\hat{x}$ *es tan sabio como todos los demás filósofos* son *propiedades de primer orden,* puesto que son verdaderas de (y, en el segundo caso, cuantifican sobre) individuos únicamente. De las propiedades cuyo orden supera en uno al de sus posibles argumentos, como las anteriores, se dice que son *predicativas,* y tienen el mínimo orden posible con respecto a su rango de significación. Considérese, como contraste, la propiedad (llamémosla *Q*) $\hat{x}$ *tiene todas las propiedades (de primer orden) de un gran filósofo*. Lo mismo que las anteriores es una propiedad de individuos. Sin embargo, como *Q* cuantifica sobre propiedades de primer orden, por el PCV, no se la puede contar entre ellas. En consonancia, en la jerarquía ramificada, *Q* es una propiedad de *segundo orden* de individuos, y por consiguiente *no* predicativa (o impredicativa). Como *Q*, la propiedad $\hat{x}$ *es una propiedad (de primer orden) de todos los grandes filósofos* también es de segundo orden, puesto que su rango de significación consiste en objetos de orden 1 (y sólo cuantifica sobre objetos de orden 0); pero como es una propiedad de propiedades de primer orden, es predicativa. De forma análoga pueden definirse propiedades de tercer orden de individuos, propiedades de tercer orden de propiedades de primer orden, propiedades de tercer orden de propiedades de segundo orden de individuos, propiedades de tercer orden de propiedades de segundo orden de propiedades de primer orden, y a continuación, del mismo modo, propiedades de cuarto orden, propiedades de quinto orden y así hasta el infinito.

Un serio defecto de la teoría ramificada de tipos, desde la perspectiva de Russell, es que es un fundamento inadecuado para la matemática clásica. La dificultad más destacada es que varios teoremas clásicos apelan a definiciones que, siendo consistentes, violan el PCV. Por ejemplo, un conocido teorema del análisis real afirma que todo conjunto acotado de números reales tiene un mayorante. En la teoría ramificada, los números reales se identifican con determinadas propiedades predicativas de los racionales. Dada esa identificación, el procedimiento usual es definir el mayorante de un conjunto acotado de reales *S* como la propiedad (llamémosla *b) algún número real de S es verdadero de* $\hat{x}$, demostrando entonces que esta propiedad es a su vez un número real con las características requeridas. Sin embargo, *b* cuantifica sobre los números reales. Por tanto, por el PCV, no puede considerarse a *b* un número real: aunque es del mismo *tipo* que los reales y es verdadera de las cosas apropia-

das, a *b* ha de asignársele un *orden* superior al de los reales. Así, en contra del teorema clásico, *S* no tendría un mayorante. Russell introdujo un axioma especial para obviar esta dificultad: el *axioma de reducibilidad*. La reducibilidad dice, en efecto, que para cualquier propiedad *P* hay una propiedad predicativa *Q* que es verdadera de exactamente las mismas cosas que *P*. La reducibilidad asegura así que hay una propiedad predicativa *b'* verdadera de los mismos números racionales que *b*. Como los reales son predicativos, y por tanto del mismo orden que *b'*, se concluye que *b'* es un número real, y por consiguiente que *S* tiene después de todo un mayorante, como quiere el teorema clásico. La función general de la reducibilidad es entonces mitigar los draconianos efectos matemáticos de la ramificación sin debilitar su capacidad de habérselas con las paradojas semánticas.

Véase también JERARQUÍA, PARADOJA, RUSSELL.

CM

TEORÍA DEL CAOS, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

TEORÍA DEL DIÁLOGO, véase **BAJTIN.**

TEORÍA DEL PROPIO INTERÉS, véase **PARFIT.**

TEORÍA DEL RACIMO, punto de vista que acepta la idea de que los objetos concretos constan de propiedades pero que niega la necesidad de introducir cualesquiera sustratos para dar cuenta de su diversidad. Un punto de vista tradicional relativo a los objetos particulares concretos es el que viene a sostener que éstos consisten en complejos que constan de dos tipos fundamentales de entidades: propiedades que pueden ser ejemplificadas por muchos objetos distintos y un sustrato que ejemplifica las propiedades que pertenecen a un objeto particular. Las propiedades dan cuenta de la *identidad cualitativa* de tales objetos mientras el sustrato da cuenta de su *diversidad numérica*.

La teoría del racimo se presenta habitualmente como aquella doctrina según la cual un objeto concreto no es sino un racimo de propiedades. Esta presentación, sin embargo, es inadecuada. Si un «racimo» de propiedades es, por ejemplo, un *conjunto* de propiedades, entonces los racimos de propiedades difieren de los objetos concretos en aspectos significativos. Los conjuntos de propiedades son *necesarios* y *eternos*, mientras que los objetos concretos son *contingentes* y *perecederos*.

Un planteamiento más adecuado de la teoría es aquel que sostiene que un objeto concreto es un complejo de propiedades, las cuales guardan entre sí una relación fundamental contingente, llámese *coinstanciación*. Así entendido, los complejos de propiedades no son ni necesarios ni eternos. Los críticos de esta teoría sostienen, no obstante, que tales complejos poseen todas sus propiedades de forma *esencial* sin poder alterarlas, mientras que los objetos concretos poseen algunas de sus propiedades de manera *accidental* y admiten cambios. Esta objeción deja de reconocer el hecho de que son dos los problemas distintos que encara esta teoría: a) individuación y b) identidad a través del tiempo. El primer problema se plantea para *todos* los objetos, ya sean duraderos o instantáneos. El segundo surge sólo con objetos duraderos. La teoría del racimo ofrece dos soluciones distintas a estos problemas. Un objeto *duradero* particular se analiza como una serie de objetos instantáneos que guardan entre sí una cierta relación contingente *R*. Diferentes versiones de la teoría ofrecen distintos tratamientos de esa relación. Un objeto *instantáneo,* sin embargo, es analizado como un complejo de propiedades, todas las cuales guardan entre sí la relación de coinstanciación. En consecuencia, incluso si se garantiza que un complejo instantáneo de propiedades posee cada una de ellas de forma esencial, no se sigue que un objeto duradero, que contiene ese complejo como una parte temporal, posea tales propiedades de forma esencial, a menos que se acepte la controvertida tesis según la cual un objeto duradero posee sus partes temporales de manera esencial. De igual modo, incluso si se garantiza que un complejo instantáneo de propiedades no puede cambiar ninguna de ellas, no se sigue que un objeto duradero, que consta de tales complejos, no pueda cambiar sus propiedades.

Los críticos de esta teoría sostienen que su análisis de los objetos instantáneos es también problemático. El problema es que parece posible que dos *objetos instantáneos distintos* tengan todas sus propiedades en común y que, pese a ello, no pueda haber dos *complejos diferentes* con todas sus propiedades en común. Un defensor de la teoría del racimo dispone de dos respuestas a este problema. La primera consiste en distinguir entre una versión fuerte y otra débil de la teoría. En la versión fuerte, la tesis de que un objeto instantáneo es un complejo de propiedades coinstanciadas es una verdad *necesaria,* mientras que en la versión débil es una verdad *contingente*. La *posibilidad* de dos objetos instantáneos con todas sus propiedades en común invalida sólo la versión débil de la teoría. La segunda respuesta posible consiste en desafiar la base misma de la objeción rechazando la posibilidad de la existencia misma de dos objetos instantáneos con todas sus propiedades en común. Aunque los críticos alegan que tal estado de hechos es concebible, los defensores sostienen que las investigaciones en la naturaleza de lo que es o no concebible no apoyan dicha tesis.

Véase también ESENCIALISMO, FENOMENALIS-

MO, IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES, METAFÍSICA, PORCIÓN TEMPORAL, SUBSTANCIA.

AC

TEORÍA DEL SENTIDO MORAL, teoría ética desarrollada por filósofos británicos del siglo XVIII –sobre todo por Shaftesbury, Hutcheson y Hume– según la cual el placer o el dolor que una persona siente al pensar en (u «observar») ciertos rasgos de carácter es indicativo de la virtud o el vicio, respectivamente, de esos rasgos. Es una teoría de la «percepción moral», ofrecida como respuesta al racionalismo moral, la tesis de que las distinciones morales son derivadas por la sola razón, y combina la doctrina empirista de Locke de que todas las ideas se inician en la experiencia con la creencia, muy extendida en la época, de que los sentimientos desempeñan un papel central en la evaluación y motivación morales. Según esta teoría, nuestras respuestas emocionales a los caracteres de las personas son muchas veces «percepciones» de su moralidad, del mismo modo que nuestra experiencia de la rojez y dulzura de una manzana son percepciones de su color y sabor. Esas ideas de la moral se ven como productos de un sentido «interno», porque se producen en el «observador» sólo después de que él se forma un concepto de la conducta o rasgo que se está observando (o contemplando), como cuando una persona advierte que está viendo a alguien hacer daño intencionadamente a otro y reacciona con desagrado a lo que ve. El sentido moral se concibe como algo análogo a, o posiblemente un aspecto de, nuestra capacidad de reconocer distintos grados de belleza en las cosas, lo que los autores modernos llaman «el sentido de la belleza».

Rechazando la concepción popular de que la moral se basa en la voluntad de Dios, Shaftesbury mantiene que la moral depende de la naturaleza humana e introduce la noción de un sentido de lo correcto y lo incorrecto, que sólo poseen los seres humanos, que son los únicos capaces de reflexión. Hutcheson argumenta que aprobar un carácter es considerarlo virtuoso. Para él, la razón, que descubre las relaciones de los objetos inanimados con los agentes racionales, es incapaz de producir nuestra aprobación en ausencia de un sentido moral. En último término, sólo podemos explicar por qué, por ejemplo, aprobamos la templaza de alguien apelando a nuestra tendencia natural a sentir placer (en ocasiones identificado con la aprobación) ante la idea de caracteres que muestran benevolencia, el rasgo al que pueden retrotraerse todas las demás virtudes. Hutcheson identifica esa tendencia a sentir aprobación (o desaprobación) con el sentido moral.

Hume destaca que los seres humanos normales sólo hacen distinciones normales basándose en sus sensaciones y sentimientos cuando éstos se experimentan desde un punto de vista desinteresado o «general». En otras palabras, convertimos nuestros sentimientos iniciales en juicios morales compensando el hecho de que sentimos más intensamente con respecto a quienes estamos emocionalmente más próximos que con respecto a quienes estamos más distantes. Según una interpretación muy extendida de Hume, el sentido moral no sólo produce juicios, sino también motivos para actuar según esos juicios, ya que los sentimientos pueden ser pasiones motivadoras o hacer brotar tales pasiones.

La teoría contemporánea del observador ideal de Roderick Firth, según la cual el bien moral es establecido por las reacciones proyectadas de un observador hipotéticamente omnisciente y desinteresado, que poseería otros rasgos ideales, y también la teoría del espectador moral de Richard Brandt son descendientes directos de la teoría del sentido moral.

Véase también BUTLER, HUME, HUTCHESON, SHAFTESBURY.

ESR

TEORÍA DEL SIGNIFICADO COMO REPRESENTACIÓN ISOMORFA, véase **SIGNIFICADO, WITTGENSTEIN.**

TEORÍA DEL SIGNIFICADO COMO USO, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO.**

TEORÍA DEL TIEMPO A, véase **TIEMPO.**

TEORÍA EMPÍRICA DE LA DECISIÓN, estudio científico de los procesos humanos de evaluación y adopción de decisiones. Existe un creciente volumen de investigación empírica dedicada a describir las limitaciones reales del razonamiento inductivo. Por el contrario, la teoría tradicional de la decisión se ha comportado como una doctrina de carácter normativo; propone procedimientos ideales para resolver ciertas colecciones de problemas.

El estudio descriptivo de la toma de decisiones fue iniciado por pensadores como Amos Tversky, Daniel Kahneman, Richard Nisbett y Lee Ross, y su investigación ha servido para documentar las limitaciones y vicios de diversas estrategias empleadas de forma rutinaria en el proceso de razonamiento. La estrategia de la representatividad es una regla que se emplea para evaluar la probabilidad y que se basa en el grado según el cual cabe decir que una clase se parece o representa a otra. Por ejemplo, podemos llegar a pensar que un jugador de baloncesto está «inspirado» durante un partido particular –dando lugar a una serie ininterrumpida de canastas– porque subestimamos la frecuencia relativa con la que esas series de aciertos tienen lugar entre la clase de todos los jugadores de baloncesto. La estrategia de la accesibilidad es una regla

que se sirve de la facilidad con la que un caso particular de algo nos viene a la mente como un índice de la probabilidad de ese tipo de caso. Esta regla es poco fiable en casos en los que hay ítems especialmente sobresalientes en la memoria. Así, por ejemplo, sucede que la mayoría de la gente atribuye, incorrectamente, una mayor tasa de fallecimientos debidos a los ataques de los tiburones que a los que cabe atribuir a accidentes producidos por la caída de fragmentos de aeroplanos [para una visión panorámica, véase: D. KAHNEMAN, P. SLOVIC y A. TVERSKY (eds.), *Judment Under Uncertainty: Heuristics and Biases,* 1982].

Este tipo de vicios, presentes en los legos, pero también en los expertos en estadística, tienen una explicación natural en análisis como el que ha substanciado en el concepto de «racionalidad limitada» de Herbert Simon. De acuerdo con esta teoría, las limitaciones de nuestros procesos de toma de decisiones se ven determinadas en parte por las características específicas de nuestra arquitectura psíquica. Esta arquitectura impone restricciones sobre factores tales como la velocidad y capacidad de procesamiento de la información, lo cual produce, a su vez, errores sistemáticos en la ejecución. De este modo, en lugar de proponer reglas altamente idealizadas apropiadas sólo para un genio laplaciano omnisciente –más propio de los tratamientos normativos tradicionales de la teoría de la decisión–, la teoría empírica de la decisión intenta formular un análisis acertado, y así psicológicamente realista, de la racionalidad.

Incluso si hay ciertas reglas simples que superan, en ciertos casos particulares, otras estrategias, aún es importante entender las causas de estos errores sistemáticos como algo perfectamente representativo de nuestras rutinas para la adopción de decisiones. Una vez que se establece el contexto, la teoría empírica de la decisión permite estudiar tanto la descripción de las reglas que seguimos de manera espontánea, como, adoptando ahora una posición normativa, aquellas reglas que deberíamos seguir tras una cierta reflexión.

Véase también **HEURÍSTICA, RACIONALIDAD BAYESIANA, TEORÍA DE LA DECISIÓN.**

JDT

TEORÍA EXPRESIVISTA DEL ARTE, teoría que define el arte como la expresión de los sentimientos o la emoción. Estos puntos de vista adquirieron una considerable importancia durante el siglo XIX en conexión con el auge del Romanticismo. Las teorías expresivistas son tan distintas unas de otras como lo son los puntos de vista acerca de aquello en que consiste la emoción. Hay cuatro variantes principales.

1. *Expresión como comunicación*. Esto precisa que el artista realmente tenga sentimientos que expresar. Éstos se «encarnan» en alguna forma exterior, y a través de ella se transmiten al espectador. León Tolstoi (1828-1910) sostuvo, por ejemplo, este punto de vista.

2. *Expresión como intuición*. Una intuición constituye la aprehensión de la unidad e individualidad de algo. Las intuiciones están «en la mente» y, por tanto, también lo está la obra de arte. Croce sostuvo este punto de vista y llegó a afirmar en su obra más madura que la unidad de la intuición es finalmente establecida por el sentimiento.

3. *Expresión como clarificación*. Un artista comienza teniendo sentimientos vagos e indefinidos que consiguen clarificarse, articularse y ser entendidos mediante su expresión. Este punto de vista retiene la idea de Croce acerca de que la expresión se encuentra en la mente del artista, así como su otro punto de vista según el cual todos somos artistas en la medida en que todos articulamos, clarificamos y llegamos a entender nuestros sentimientos. Collingwood vino a defender esta posición.

4. *Expresión como una propiedad de un objeto*. Que una obra de arte sea una expresión de la emoción consiste en tener una cierta forma o estructura. Suzanne K. Langer (1895-1985) sostuvo que la música y otras artes «presentaban» o exhibían estructuras o formas del sentimiento en general.

Véase también **ESTÉTICA, TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE.**

SLF

TEORÍA FORMAL DEL APRENDIZAJE, estudio del aprendizaje del lenguaje humano mediante modelos formales explícitos que emplean lenguajes artificiales y estrategias de aprendizaje simplificadas. El problema fundamental aquí consiste en mostrar de qué modo un sujeto en proceso de aprendizaje puede llegar a adquirir la gramática de un lenguaje a partir tan sólo de una colección finita de enunciados tomados a modo de ejemplo (y tal vez junto con alguna otra información). El trabajo seminal en esta orientación se debe a E. Gold (1967), quien mostró que la capacidad para aprender ciertos tipos de gramáticas a partir de la jeraquía de Chomsky y a cargo de un sujeto ideal requiere la presentación de cadenas agramaticales explícitamente reconocidas como tales, así como de otras plenamente gramaticales. Estudios recientes se han concentrado en otros tipos de gramáticas (por ejemplo, gramáticas generativo-transformacionales), modelos de representación y supuestos acerca de las estrategias de aprendizaje en un intento de aproximarse más a las situaciones reales.

Véase también **GRAMÁTICA.**

REW

TEORÍA HISTÓRICO-CAUSAL DE LA REFERENCIA, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.**

TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE, punto de vista que sostiene que algo se convierte en obra de arte en virtud de la posición que ocupa en el contexto de un conjunto de instituciones.

George Dickie pasa por ser el impulsor de esta teoría del arte (*Art and the Aesthetic*, 1974), la cual se inspira vagamente en «The Artworld» de Arthur Danto *(Journal of Philosophy,* 1964). En su forma original, se presenta como una doctrina por la cual una obra de arte es un artefacto que tiene el *status* de candidato a obtener un aprecio que es concedido por alguna persona que actúa en representación del mundo del arte. Esto es, hay instituciones –tales como museos, galerías, revistas y periódicos que publican reportajes y críticas– y hay personas que trabajan en esas instituciones –consejeros, directores, tratantes, críticos– que deciden, al aceptar objetos o sucesos como elementos de discusión y exhibición, qué es arte y qué no. El concepto de artefacto se puede extender hasta incluir el arte directo o el arte conceptual, así como otras realizaciones que no suponen la alteración de algún material preexistente, ya que ese uso, o el contexto de exhibición, es suficiente para hacer de algo un artefacto.

Esta definición de arte suscita algunas preguntas. ¿Qué determina –con independencia de ciertas motivaciones generales como la de mostrar un compromiso con el *arte*– si una institución es o no un miembro del mundo del arte? En otras palabras, ¿es ésta una definición circular en última instancia? ¿Qué supone aceptar algo como un buen candidato al aprecio? ¿No podría ser también que el argumento escape a la circularidad al considerar otros tipos de aprecio y no sólo el de tipo artístico?

Véase también ESTÉTICA, TEORÍA EXPRESIVISTA DEL ARTE.

SLF

TEORÍA MANDATORIA DE LA LEY, véase **FILOSOFÍA DEL DERECHO.**

TEORÍA MIMÉTICA DEL ARTE, véase **MÍMESIS.**

TEORÍA MINIMALISTA DE LA VERDAD, véase **VERDAD.**

TEORÍA POLÍTICA, reflexión acerca de las dimensiones empíricas, normativas y conceptuales de la vida política. No hay temas que todo teórico de la política aborde o tenga que abordar, ni procedimientos obligatorios ni doctrinas de autoridad reconocida. El significado de «teoría política» reside en sus usos fluctuantes y no en alguna propiedad esencial. No obstante, es posible identificar tendencias concordantes entre quienes se han dedicado a esta actividad a lo largo de veinte siglos.

Aproximadamente desde el siglo XVII viene siendo una cuestión primordial la de justificar el dominio político de unos pueblos sobre otros. Esta cuestión se subordina a la cuestión que ha dirigido y organizado la mayoría de las teorías políticas anteriores; a saber, cuál es la mejor forma de régimen político. Asumiendo que la asociación política es un rasgo de la condición humana impuesto por la divinidad o naturalmente necesario, los primeros pensadores se preguntaron qué tipo de asociación política contribuye mejor a realizar el bien de la humanidad. Señalando la relación, variable pero estrecha, entre teoría y práctica políticas, el cambio en cuestión reflejó y contribuyó a consolidar la aceptación del postulado de la igualdad natural de los hombres, la negación de la autoridad divina o natural de unos seres humanos sobre otros. Sólo una minoría muy reducida de pensadores posteriores al siglo XVII ha defendido la posibilidad, acaso sugerida por el postulado anterior, de que no puede justificarse ninguna forma de gobierno, aunque el cambio en cuestión alteró la agenda de la teoría política. Las cuestiones referentes al consentimiento, los derechos y deberes individuales, distintas formas de igualdad como parte integrante de la justicia y a otros controles de la autoridad y poder del gobierno –de las que ninguna figuraba entre las primeras preocupaciones de los pensadores políticos antiguos o medievales– pasaron a ocupar el centro de la teoría política.

También pueden encontrarse tendencias y tensiones recurrentes en la teoría política que atraviesan las divisiones históricas. En sus representaciones más celebradas, la teoría política forma parte de la filosofía. Pensadores sistemáticos como Platón y Aristóteles, san Agustín y Tomás de Aquino, Hobbes y Hegel presentan sus ideas políticas como fundamento de su ética y su teología, su metafísica y su epistemología, en las que al mismo tiempo se fundamentan. La argumentación política tiene que satisfacer los mismos criterios de lógica, verdad y justificación que cualquier otra; una doctrina política ha de fundamentarse en la naturaleza de la realidad. Otros teóricos políticos se consideran a sí mismos científicos empíricos antes que filósofos. Suelen centrarse en cuestiones acerca del poder e intentan dar descripciones detalladas y juicios fácticamente basados de los gobiernos y políticas de tiempos y lugares concretos. Los libros IV-VI de la *Política* de Aristóteles inauguran esta concepción de la teoría política, representada por Montesquieu, Marx y buena parte del utilitarismo, que es la forma predominante de teoría política académica del siglo XX. Otros, sin embargo, como Sócrates, Maquiavelo, Rousseau y pensadores de nuestro siglo como John Rawls, mezclan los modos previamente mencionados, aunque se ven a sí mismos como encaminados al

objetivo práctico de mejorar sus propias sociedades políticas.

Véase también **FILOSOFÍA SOCIAL, FILOSOFÍA POLÍTICA.**

REF

TEORÍA PRAGMÁTICA DE LA VERDAD, véase **PRAGMATISMO, VERDAD.**

TEORÍA PROPOSICIONAL DEL SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

TEORÍA RAMIFICADA DE TIPOS, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

TEORÍA REDUNDANTISTA DE LA VERDAD, véase **VERDAD.**

TEORÍA REFERENCIAL DEL SIGNIFICADO, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO.**

TEORÍA REPRESENTACIONAL DEL ARTE, véase **MÍMESIS.**

TEORÍA SEMÁNTICA DE LA VERDAD, véase **VERDAD.**

TEORÍA SIMPLE DE TIPOS, véase **TEORÍA DE TIPOS.**

TEORÍA SITUACIONAL, véase **TEORÍA DE MODELOS.**

TEORÍA VERIFICACIONALISTA DEL SIGNIFICADO, véase **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, VERIFICACIONISMO.**

TEORÍA VERITATIVO-CONDICIONAL DEL SIGNIFICADO, véase **SIGNIFICADO.**

TEOSOFÍA, cualquier misticismo filosófico, sobre todo los que pretenden tener una base matemática o científica, como el pitagorismo, el neoplatonismo y el gnosticismo. El hinduismo védico y algunos aspectos del budismo, el taoísmo y el sufismo islámico también pueden considerarse teosóficos.

En su acepción más restringida, «teosofía» puede referirse a las filosofías de Swedenborg, Steiner o *madame* Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). La teosofía de Swedenborg consistía originalmente en una cosmología racionalista, inspirada en algunos elementos de las filosofías cartesiana y leibniziana, y en un misticismo cristiano. Swedenborg se aplicó a la tarea de explicar las interconexiones entre el alma y el cuerpo. La teosofía de Steiner es una reacción frente a la teoría científica estándar. Pretende ser tan rigurosa como la ciencia ordinaria, superándola sin embargo al incorporar verdades espirituales acerca de la realidad. Según su teosofía, la realidad es orgánica y evoluciona por sus propios recursos. El conocimiento genuino es intuitivo, no discursivo. *Madame* Blavatsky fundó la sociedad teosófica en 1875. Sus ideas eran eclécticas, aunque estaba muy influida por los elementos místicos de la filosofía india.

Véase también **MISTICISMO, STEINER, SWEDENBORGISMO.**

APM

TERAPIA DE AVERSIÓN, véase **TERAPIA DEL COMPORTAMIENTO.**

TERAPIA DEL COMPORTAMIENTO, conjunto de técnicas de modificación de la conducta empleadas como terapia, tales como las terapias de aversión, extinción, modelado, reintegración, condicionamiento operante e insensibilización. A diferencia de la psicoterapia, que explora los recuerdos del paciente, la terapia del comportamiento se centra en la conducta presente e intenta eliminar conductas indeseadas y producir las deseadas mediante métodos derivados del análisis experimental de la conducta y de la teoría del refuerzo. Un problema ya crónico en la psicoterapia es que el pasado del paciente resulta filtrado a través de un recuerdo viciado y limitado. La terapia del comportamiento es mucho más mecánica y llega a crear sistemas de refuerzo y condicionamiento que pueden trabajar independientemente de la memoria a largo plazo del paciente.

Tomadas de manera conjunta, las técnicas conductuales forman un conjunto muy variopinto. Algunos especialistas de la conducta adaptan técnicas procedentes de la psicoterapia, como en el caso de la insensibilización encubierta, en la que ciertas imágenes inducidas verbalmente son empleadas como reforzantes. Un problema persistente en la terapia de la conducta es que puede requerirse una aplicación reiterada. Considérese la terapia de aversión. Ésta consiste en emparejar un estímulo de castigo o doloroso con una conducta indeseada. Tras la terapia, y a falta de los estímulos dolorosos, la conducta puede retornar debido a que la conexión entre la conducta y el castigo se ha roto. Los críticos imputan a la terapia del comportamiento que ésta actúa sobre distorsiones inmediatas y sobre el comportamiento explícito, ignorando los problemas subyacentes y las irracionalidades.

Véase también **PSICOTERAPIA COGNITIVA.**

GAG

TERCIARIEDAD, véase **PEIRCE.**

TERCIO EXCLUSO, PRINCIPIO DE, véase **PRINCIPIO DE TERCIO EXCLUSO.**

TERESA DE ÁVILA, SANTA (1515-1582), religiosa española, mística y autora de tratados espirituales. Ingresó en la orden del Carmelo en Ávila con veintidós años, dedicando los veinticinco años siguien-

tes a buscar una guía en la práctica de la oración. Pese a varios consejeros espirituales ineptos, al parecer pasó por varias experiencias místicas e hizo descubrimientos de creciente importancia sobre la vida interior. Después de 1560 Teresa asumió un papel público sumándose al bando reformista de las carmelitas españolas. Dedicó los años restantes a la reforma; es famosa su asociación con Juan de la Cruz. También escribió varias obras, entre ellas una autobiografía espiritual (*Libro de la vida)* y dos obras maestras de la espiritualidad, *Camino de perfección* y *Las moradas.* Estas dos últimas, y sobre todo *Las moradas,* ofrecen sugerencias filosóficas sobre las pasiones, actividades, facultades y sustrato del alma. Su principal motivación es enseñar al lector cómo avanzar, en una entrega progresiva, hacia la divina Trinidad que mora en el centro del alma.

MDJ

TÉRMINO, véase **RELACIÓN, RUSSELL, SILOGISMO.**

TÉRMINO CONTABLE, nombre que puede aparecer en construcciones sintácticas precedido de *a)* cuantificadores, como «cada», «todo», «muchos», «pocos», «diversos», y también de «numerales»; *b)* de artículos indeterminados; y *c)* que puede aparecer en plural. Los siguientes casos constituyen ejemplos de términos contables emparejados con términos no contables semánticamente emparentados: «cada peseta/dinero», «una canción/música», «alguna cama/mobiliario».

El problema con estos términos es que los criterios sintácticos y los semánticos arrojan clasificaciones distintas. Otro problema es suministrar esquemas formales y condiciones de verdad para enunciados que contienen términos no contables.

Véase también DISTRIBUCIÓN, PREDICADO SORTAL, SIGNIFICADO.

WKW

TÉRMINO MAYOR, véase **SILOGISMO.**

TÉRMINO MEDIO, véase **SILOGISMO.**

TÉRMINO MENOR, véase **SILOGISMO.**

TÉRMINO OBSERVACIONAL, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

TÉRMINO SINGULAR, expresión como «Zeus», «el presidente» o «mi silla favorita», que puede ser el sujeto gramatical de lo que semánticamente es una oración de sujeto-predicado. Por el contrario, un *término general* como «mesa» o «carrera» es aquel que puede ocupar una posición predicativa. También suele decirse que un término singular es una palabra o frase que puede referirse o referirse por ostensión, en una ocasión determinada de uso, sólo a un único objeto, mientras que un término general puede predicarse de más de un objeto. Los términos singulares son así expresiones que reemplazan, o son reemplazadas, por variables individuales al aplicar reglas cuantificacionales como la instanciación universal o la generalización existencial, o flanquear a «=» en los enunciados de identidad.

Véase también TEORÍA DE DESCRIPCIONES.

GFS

TÉRMINO SINTÁCTICO, véase **GRAMÁTICA.**

TÉRMINO TEÓRICO, término utilizado en una teoría científica y que supuestamente hace referencia a una entidad inobservable (por ejemplo, «electrón), a una propiedad inobservable (por ejemplo, «la monoatomicidad de una molécula»), o a una relación inobservable («mayor resistencia eléctrica»). La reserva «supuestamente» es necesaria porque los *instrumentalistas* niegan que existan tales inobservables; no obstante, reconocen que una teoría científica, como la teoría atómica de la materia, puede ser un instrumento útil para organizar nuestro conocimiento de los observables y predecir experiencias futuras. Los *realistas científicos,* por contra, mantienen que por lo menos algunos términos teóricos (como «quark» «neutrino») denotan realmente entidades que no son directamente observables –es decir, mantienen que tales cosas existen–. En ambos bandos los términos teóricos se contraponen a términos observacionales como «cuerda», «liso» o «más pesado que», que se refieren a entidades, propiedades o relaciones observables.

Hay un vivo debate filosófico acerca de cómo trazar la distinción entre lo observable y lo inobservable. ¿Observó Galileo las lunas de Júpiter con su telescopio? ¿Observamos las bacterias con el microscopio? ¿Observan los electrones los físicos en la cámara de burbujas? ¿Observan las explosiones de las supernovas los astrónomos con los contadores de neutrinos? ¿Observamos los objetos materiales corrientes o sólo los datos sensoriales son observables? ¿Hay algún término observacional o todos están cargados teóricamente?

Se tiene otro importante significado de «término teórico» cuando se ve una teoría científica como un sistema axiomático semiformal. Entonces resulta natural dividir su vocabulario en tres partes: 1) términos lógicos y matemáticos, 2) términos tomados del lenguaje corriente o de otras teorías, y 3) términos teóricos que constituyen el vocabulario especial de esa teoría concreta. La termodinámica, por ejemplo, emplea *a)* términos para números y operaciones matemáticas, *b)* términos como «presión» y «volumen» que son comunes a varias ramas de la física, y *c)* términos especiales de la termodinámica como «tempe-

ratura», «calor» o «entropía». En este segundo caso, un término teórico no tiene ni que pretender referirse a inobservables. Por ejemplo, aunque hace falta un equipo especial para una medida cuantitativa precisa, la temperatura es una propiedad observable.

Aunque no se identifique a las teorías con sistemas axiomáticos, su términos técnicos pueden considerarse teóricos. Esos términos pueden no pretender referirse a inobservables ni ser de propiedad exclusiva de una teoría determinada. En algunos casos, por ejemplo, «trabajo» en física, en la teoría se usa una palabra corriente con un significado que difiere significativamente de su uso común.

Se han planteado serias cuestiones acerca del significado de los términos teóricos. Algunos filósofos han insistido en que, para ser significativos, tienen que tener definiciones operacionales. Otros han recurrido a definiciones coordinativas para asegurar al menos una interpretación parcial de las teorías axiomáticas. Se ha invocado el criterio de verificabilidad para asegurar la significatividad de las teorías científicas que contienen tales términos.

Un *concepto* (o *constructo) teórico* es un concepto expresado por un término teórico en cualquiera de los sentidos antedichos. Muchas veces se ha usado el término «entidad teórica» para referirse a los inobservables, aunque es un uso confundente, en parte porque, sin introducir un vocabulario especial, podemos hablar de objetos demasiado pequeños para ser percibidos directamente –por ejemplo, las esferas de resina amarilla de un diámetro de menos de 10^{-6} que aparecen en un experimento históricamente importante de Jean Perrin–.

Véase también **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, OPERACIONALISMO.**

WCS

TÉRMINO TRANSCENDENTAL, véase **TRANSCENDENTALES.**

TÉRMINOS TRANSCENDENTALES, véase **TRANSCENDENTALES.**

TERMINUS A QUO (latín, «término desde el que»), punto de partida de algún proceso. El *terminus ad quem* es el punto final. Por ejemplo, el cambio es un proceso que comienza desde un estado (el *terminus a quo)* y procede hasta un estado en el que concluye (el *terminus ad quem).* En concreto, en la maduración de una manzana, la manzana verde es el *terminus a quo* y la manzana roja el *terminus ad quem.*

APM

TERMINUS AD QUEM, véase ***TERMINUS A QUO.***

TERMODINÁMICA, PRIMERA LEY DE LA, véase **ENTROPÍA.**

TERMODINÁMICA, SEGUNDA LEY DE LA, véase **ENTROPÍA.**

TERTULIANO *(ca.* 155-*ca.* 240), teólogo latino, uno de los padres primitivos de la Iglesia cristiana. Fue un laico de Cartago que sentó las bases conceptuales y lingüísticas de la doctrina de la Trinidad. Aunque aparentemente hostil a la filosofía («¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?») y a la racionalidad («Es cierto porque es imposible»), Tertuliano se empapó en el estoicismo. Denunció todo eclecticismo que no estuviera gobernado por la tradición normativa de la doctrina cristiana, aunque se sirvió con frecuencia de argumentos filosóficos y conceptos estoicos (por ejemplo, la corporeidad de Dios y del alma). Pese a insistir en la única autoridad de los apóstoles del Nuevo Testamento, se adhirió al montanismo, que enseñaba que el Espíritu Santo seguía inspirando la profecía sobre la disciplina moral. Reflexionando desde este interés por el Espíritu, Tertuliano ponderó las distinciones dentro de Dios (para las que acuñó el neologismo *trinitas).* Dios es una «substancia» pero tres «personas»: una pluralidad sin división. El Padre, el Hijo y el Espíritu son distintos, pero iguales en la única Divinidad. Esta ternariedad sólo se manifiesta en la «economía» de la acción temporal de Dios en el mundo; la ortodoxia posterior (por ejemplo, Atanasio, Basilio el Grande, san Agustín) postulará una Triunidad que es eterna e «inmanente», es decir, interna al ser de Dios.

Véase también **ESTOICISMO, MONTANISMO, TRINITARISMO.**

AEL

TESIS, véase **HEGEL.**

TESIS DE BRENTANO, véase **INTENCIONALIDAD.**

TESIS DE CHURCH, tesis propuesta por Alonzo Church en una reunión de la American Mathematical Society celebrada en abril de 1935 y en la cual se afirma que «la noción de función efectivamente calculable definida sobre los enteros positivos puede ser identificada con la de función recursiva [...]». Esta propuesta ha sido denominada tesis de Church desde que Kleene usase ese término en su *Introduction to Metamathematics* de (1952). La noción informal de función efectivamente calculable (procedimiento efectivo o algoritmo) ha sido empleada en lógica y matemáticas para indicar la existencia de una solución de tipo «mecánico» para una cierta clase de problemas, solución que se obtiene «siguiendo una serie de reglas elementales previamente fijadas». Durante los últimos años del siglo XIX aparecen diversos problemas epistemológicos ligados al giro que la lógica moderna da al

pasar de presentaciones axiomáticas de las teorías a una presentación formal de las mismas. Hilbert sugiere en 1904 que dichas teorías formales sean ellas mismas objeto de un estudio matemático, lo que hace que la investigación metamatemática reciba un fuerte impulso a partir de 1920. Como producto de estos esfuerzos, surgen diversos problemas que requieren la delimitación de la clase de los procedimientos efectivos. El *Entscheidungsproblem* de Hilbert, esto es, el problema de la decisión para la lógica de predicados, es uno de ellos. Este problema es resuelto negativamente por Church y Turing en relación a la noción precisa de recursividad. El resultado fue obtenido independientemente por Church y Turing, aunque habitualmente se denomina *teorema de Church.* Un segundo problema también relevante fue el de hallar una formulación general de los teoremas de incompletitud aplicables a toda teoría (que satisfaga las condiciones habituales de representabilidad y derivabilidad) y no sólo a sistemas formales específicos como los de los *Principia Mathematica.*

De acuerdo con Kleene, Church propuso en 1933 la identificación de la calculabilidad efectiva con la λ-definibilidad. Church no publica dicha propuesta en ese momento, aunque sí la discute en 1934 con Gödel, quien la encuentra «de todo punto insatisfactoria». En su intervención en las Princeton Lectures de ese año, Gödel presenta la noción de función recursiva, sin embargo, no se muestra convencido de que todas las funciones calculables caigan bajo su alcance. La demostración de la equivalencia entre λ-definibilidad y recursividad (obtenida por Church y Kleene) lleva a Church a publicar por vez primera una formulación de esta tesis, formulación a la que corresponde la cita anterior. La tesis vuelve a aparecer de nuevo en su artículo de 1936 titulado «An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory». En ese mismo año, Turing presenta en «On Computable Numbers, with an Application to the *Entscheidungsproblem*» una versión de la computabilidad por medio de máquinas y sostiene que dicha versión captura exactamente la noción de calculabilidad efectiva. El artículo de Post titulado «Finite Combinatory Processes, Formulation 1», también de 1936, contiene un modelo de la computación muy similar al de Turing. Sin embargo, éste no suministra ningún análisis ulterior de la cuestión, limitándose a sugerir que la identificación de la calculabilidad efectiva con su concepto es una hipótesis de trabajo que debería verificarse investigando formulaciones aparentemente más generales para reducirlas luego a la suya. [Todos los artículos clasicos de Gödel, Church, Turing y Post relativos a esta cuestión aparecen reimpresos en: DAVIS (ed.), *The Undecidable,* 1965].

En su artículo de 1936 Church ofrece una razón de peso para defender la identificación propuesta, a saber, que cualquier otra explicación plausible de la noción informal conduce a conceptos matemáticos que o bien son más débiles o bien son equivalentes al de recursividad. Church consideró dos modelos paradigmáticos de calculabilidad de una función, mediante algoritmos, o en una lógica. En cualquiera de los dos casos, los pasos adoptados para determinar los valores de la función han de ser efectivos y si la efectividad de tales pasos ha de ser interpretada, como Church sostiene, en términos de recursividad, entonces la función es recursiva. La principal dificultad de interpretación ligada al argumento «paso-a-paso» de Church (que se convirtió en una de las «condiciones de recursividad» que Hilbert y Bernays usaron en la caracterización que éstos ofrecen en 1939 de las funciones que pueden ser calculadas siguiendo reglas) es superada por el planteamiento de Turing. Al analizar las operaciones mecánicas realizables por el hombre, Turing se dirige al estudio de los requisitos de finitud asociados a las limitaciones sensoriales del procesamiento humano, las cuales, en última instancia están basadas en limitaciones de memoria. Una vez hecho esto, muestra que toda función calculable por un operario humano que satisfaga tales condiciones puede ser calculada también por una de sus máquinas. Tanto Church como Gödel encontraron el análisis de Turing altamente convincente; de hecho, Church escribe en 1937 como parte de su reseña al artículo de Turing que su modelo hace de «la identificación con la efectividad en sentido ordinario (sin definición explícita) algo inmediatamente evidente».

Esta tarea de reflexión, en parte filosófica y en parte matemática, suministra una de las nociones fundamentales de la lógica matemática. De hecho, su correcta comprensión es crucial para evaluar el significado filosófico de ciertos resultados metamatemáticos centrales –como los teoremas de incompletitud de Gödel o el teorema de Church–. Este trabajo es también determinante en teoría de la computación, inteligencia artificial y psicología cognitiva, suministrando en todos los casos una noción teórica básica. Por ejemplo, la tesis de Church es la piedra angular empleada en la delimitación que hacen Newell y Simon de la clase de sistemas simbólicos físicos, esto es, de máquinas universales con una arquitectura particular –veáse *Physical Symbol Systems,* de Newell (1980)–. Newell ve esta delimitación «como la contribución más decisiva de la inteligencia artificial y la teoría de la computación a la empresa conjunta de la ciencia cognitiva». En el giro que Turing adopta en «Intelligent Machinery» (1948) y en «Computing Machinery and Intelligence» es donde Newell aprecia el papel básico que los sistemas físicos simbólicos

tienen en el estudio de la mente humana: «la hipótesis es que los seres humanos somos casos particulares de sistemas físicos simbólicos, haciendo de este modo que la mente ingrese en el universo de lo físico [...] esta hipótesis establece los términos de lo que una teoría científica de la mente busca».

Véase también **TEOREMAS DE INCOMPLETITUD DE GÖDEL, TEORÍA DE FUNCIONES RECURSIVAS, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN, TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN.**

WS

TESIS DE LA INDETEMINACIÓN, véase **FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

TESIS DE TURING-CHURCH, véase **FILOSOFÍA DE LA MENTE.**

TESIS NN, véase **NECESIDAD.**

TESIS-KK, tesis según la cual saber algo implica saber que se sabe algo y que se simboliza en lógica epistémica como $Kp \supset KKp$, donde K representa «saber que». Si se acepta esta tesis, entonces la lógica (proposicional) del conocimiento tiene el aspecto del sistema modal S4. La tesis-KK fue introducida en el contexto de la discusión epistemológica por Jaako Hintikka en *Knowledge and Belief* (1962). Hintikka se refiere a esta tesis como la «implicación virtual», un condicional cuya negación es «indefendible». Una aceptación tácita o explícita de esta tesis ha formado parte de muchas de las doctrinas acerca del conocimiento defendidas por los filósofos ya desde Platón o Aristóteles. Si la tesis se formaliza como $K_a p \supset K_a K_a p$, donde K_a se lee como «*a* sabe que», entonces se cumple sólo si la persona simbolizada por *a* sabe que ella es, precisamente, la que es simbolizada por *a;* esta cualificación es automáticamente satisfecha por su formulación en primera persona. La validez de la tesis parece sensible a las variaciones en el sentido de «saber». De hecho, se ha considerado que caracteriza una especie de versión fuerte del concepto de conocimiento, por ejemplo, un conocimiento basado en razones (factualmente) concluyentes, o concimiento *activo,* que se opondría al conocimiento implícito. Si el conocimiento se considera como creencia verdadera basada en evidencia concluyente, la tesis-KK implica que una persona sabe que *p* sólo si su evidencia de que *p* es también suficiente para justificar la afirmación de que sabe que *p*. La afirmación epistémica no precisaría evidencia adicional.

RHI

TEST DE RAMSEY, véase **RAMSEY.**

TEST DE TURING, véase **MÁQUINA DE TURING.**

TESTIMONIO, acto de decir, incluida cualquier aserción que aparentemente pretenda impartir información, con independencia del marco social. En sentido lato, las cartas y mensajes personales, los libros y demás material publicado que pretenda contener información fáctica son testimonio. El testimonio puede ser sincero o insincero y puede expresar conocimiento o prejuicios carentes de base. Cuando expresa conocimiento, y es justamente creído, ese conocimiento se transmite a sus receptores, próximos o remotos. El conocimiento de segunda mano puede ser ulteriormente transmitido, dando lugar a extensas cadenas de testimonio, pero en cualquier caso esas cadenas empiezan siempre en el testimonio de un testigo visual o de un experto.

En cualquier grupo social con un lenguaje común hay un potencial para compartir, a través del testimonio, los frutos de la adquisición idiosincrática de los individuos de conocimientos por medio de la percepción y la inferencia. En las sociedades avanzadas la especialización en la reunión y producción de conocimientos y su amplia difusión por medio del testimonio hablado y escrito es un hecho socioepistémico fundamental, y una parte muy importante del cuerpo de conocimientos y creencias de cada persona procede del testimonio.

Así, la cuestión de cuándo puede una persona creer con propiedad lo que otra le dice, y en qué funda su derecho epistémico para hacerlo así, es una cuestión central en epistemología. Los reduccionistas con respecto al testimonio insisten en que ese derecho tiene que derivarse de nuestro derecho a creer lo que percibimos que es así, y a sacar conclusiones de ello con arreglo a principios generales familiares (véase, por ejemplo, la discusión clásica de Hume en su *Enquiry into Human Understanding,* sección X). Según eso, puedo percibir que alguien me ha dicho que *p,* pero sólo podemos entonces llegar a saber que *p* por medio de una inferencia –que transcurre a través del conocimiento empíricamente fundado de la fiabilidad de esa persona–. Los antirreduccionistas insisten, por el contrario, en que hay un derecho general a creer lo que se nos dice como tal –cancelable si se sabe de la poca fiabilidad del informante (por su mendacidad o por su incompetencia), pero que no necesita la confirmación del conocimiento empíricamente basado de su fiabilidad–. Los antirreduccionistas entienden así el testimonio como una fuente autónoma de conocimiento, en pie de igualdad con la percepción, la inferencia y la memoria. Uno de los argumentos aducidos en favor del antirreduccionismo es transcendental: muchas de nuestras creencias han sido adquiridas a través del testimonio y esas creencias son conocimiento; su *status* como conocimiento no puede ser explicado como exige el reduccionista –es decir, la fiabilidad del testimonio no puede confirmarse independientemente; por tan-

to, la insistencia del reduccionista en este punto está descaminada–. Sin embargo, aunque puede ser cierto que la fiabilidad de *todas* las creencias de una persona que dependen del testimonio pasado no pueden ser confirmadas simultáneamente, parece estar claro que a veces se puede averiguar, sin circularidad, que una aserción concreta de una persona determinada es verosímilmente correcta –si, por ejemplo, la propia experiencia ha establecido que esa persona tiene un buen historial de credibilidad acerca de ese tipo de cosas–.

Véase también CONOCIMIENTO INFERENCIAL, EPISTEMOLOGÍA, HUME.

EF

TETENS, JOHANN NICOLAS (1736-1807), filósofo y psicólogo alemán, llamado a veces el Locke alemán. Después de estudiar en Rostock y Copenhague, enseñó en Bützow y Kiel (hasta 1789). Tuvo una segunda carrera brillante como funcionario en Dinamarca (1790-1807) que no le dejó tiempo para la filosofía.

Tetens fue uno de los filósofos alemanes más importantes entre Wolff y Kant. Como Kant, en quien ejerció una influencia significativa, Tetens intentó encontrar un camino intermedio entre el empirismo y el racionalismo. Su obra más importante, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung (Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo,* 1777) es indicativa del Estado de la discusión filosófica en la Alemania anterior a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Tetens, que siguió el «método psicológico» de Locke, tendía a un naturalismo similar al de Hume. Sin embargo, Tetens hizo una distinción más radical entre razón y sensación que la de Hume y trató de mostrar cómo los principios racionales básicos garantizan la objetividad del conocimiento humano.

MK

TETRACTIS, véase **PITÁGORAS.**

TEURGIA, véase **NEOPLATONISMO.**

TEXTURA ABIERTA, posibilidad de vaguedad. Friedrich Waismann («Verifiability», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1945) introdujo el concepto, afirmando que la textura abierta es una propiedad universal de los términos empíricos. Waismann afirmaba que siempre queda una fuente inagotable de vaguedad aunque se tomen medidas para hacer precisa una expresión. Se basaba en que, primero, hay un número indefinido de posibilidades para las que no está determinado si la expresión se aplica o no (es decir, para las que la expresión es vaga). No hay, por ejemplo, ninguna respuesta definida a si una criatura gatuna que repetidamente se desvanece en el aire y reaparece es un gato. La explicación de Waismann es que cuando definimos un término empírico, damos criterios de aplicabilidad sólo para circunstancias previsibles. No pueden preverse, sin embargo, todas las circunstancias posibles. Así, en circunstancias no previstas, reales o meramente posibles, el criterio de aplicabilidad de un término puede no proporcionar ninguna respuesta definida a si se aplica o no. Segundo, aun para términos como «oro», para el que existen varios criterios precisos de aplicación (peso específico, espectrografía de rayos X, solubilidad en agua regia), la aplicación de criterios distintos puede llevar a veredictos discrepantes, con el resultado de la vaguedad.

Waismann usa el concepto de textura abierta para explicar por qué los enunciados experienciales no son verificables concluyentemente y por qué los intentos fenomenalistas de traducir los enunciados de objeto material fallan.

Véase también FENOMENALISMO, VAGUEDAD, VERIFICACIONISMO.

WKW

THEMA (plural: *themata),* en la lógica estoica, regla básica usada para reducir las formas argumentales a las formas básicas. Los estoicos analizaban los argumentos por su forma *(schema* o *tropos).* Representaban las formas usando números para representar aserciones; por ejemplo, «Si lo primero entonces lo segundo; pero lo primero; luego lo segundo». Algunas formas eran indemostrables, otras se reducían a las formas argumentales indemostrables por medio de reglas básicas *(themata).* Por ejemplo, si R se sigue de $P \wedge Q$, $\neg Q$ se sigue de $P \wedge \neg R$. Los cinco argumentos indemostrables son: 1) el *modus ponens,* 2) el *modus tollens,* 3) no a la vez (P $\wedge$ Q) y P, luego no-*Q,* 4) *P* o *Q* pero no ambos, *P,* luego no-*Q,* y 5) el silogismo disyuntivo. Las pruebas de las cuatro reglas básicas están incompletas, pero puede desarrollarse un sistema correcto y consistente para la lógica proposicional que encaja con las pruebas materiales disponibles (véase Diógenes LAERCIO, *Vidas de los filósofos,* 776-181, para una introducción a la teoría estoica de los argumentos; otras pruebas están más dispersas).

Véase también DOXÓGRAFOS, ESTOICISMO, FORMA LÓGICA, LÓGICA FORMAL.

HAI

THEOLOGIA NATURALIS (latín, «teología natural»), teología que usa los métodos y criterios de racionalidad de cualquier área de la filosofía. Tradicionalmente, los problemas centrales de la teología natural son las demostraciones de la existencia de Dios y el problema del mal. Frente a la teología natural, la teología sobrenatural usa métodos supuestamente revelados por Dios y acepta como hechos creencias que escapan igualmente del dominio de la aceptación racional. Apelar a un profeta o a un papa

para zanjar cuestiones fácticas es aceptable en teología sobrenatural, pero no en teología natural. Nada le impide al teólogo natural analizar conceptos que pueden ser ardorosamente empleados por el teólogo sobrenatural, por ejemplo, la revelación, los milagros, la infalibilidad y la doctrina de la Trinidad.

Muchas veces los teólogos trabajan en las dos áreas, como hicieron Anselmo y Tomás de Aquino. Por sus brillantes críticas de la teología tradicional, Hume merece el título de «antiteólogo natural».

APM

THEORIA, véase **ARISTÓTELES.**

THOMSON, JUDITH JARVIS (n. 1929), filósofa analítica estadounidense, conocida sobre todo por su contribución a la filosofía moral y por su artículo «A Defense of Abortion» (1971). Thomson ha enseñado en el MIT desde 1964. En su obra se centra en cuestiones de filosofía moral, sobre todo concernientes a los derechos, y de metafísica, como la identidad de las personas a lo largo del tiempo y la ontología de los eventos. Su *Acts and Other Events* (1977) es un estudio de la acción humana y ofrece un análisis de la relación parte-todo entre eventos.

«A Defense of Abortion» no sólo ha influido en buena parte de los trabajos posteriores sobre el tema, sino que es uno de los artículos más debatidos de la filosofía contemporánea. Apelando a situaciones análogas al embarazo, Thomson argumenta que aun si se asume que el feto es una persona, sus derechos han de posponerse en diversas circunstancias a los derechos de la mujer embarazada. Así, el artículo defiende un argumento en favor del derecho al aborto que no depende de la cuestión de si el feto es una persona. Varios de los ensayos de Thomson, incluido «Preferencial Hiring» (1973), «The Right to Privacy» (1975) y «Killing, Letting Die, and the Trolley Problem» (1976), abordan la cuestión de qué constituye una violación de un derecho y cuándo es moralmente admisible violar un derecho. Esos artículos están reunidos en *Rights, Restitution and Risk: Essays in Moral Theory* (1986). En *The Realm of Rights* (1990) Thomson ofrece una exposición sistemática de los derechos humanos, abordando primero qué es tener un derecho y después qué derechos tenemos.

La obra de Thomson se distingue por su estilo excepcionalmente lúcido y su recurso a ejemplos sumamente ingeniosos. La posición central de los ejemplos en su obra refleja su convicción metodológica de que nuestro modo de entender los casos reales e imaginarios suministra los datos para la teorización moral.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; DERECHOS; ÉTICA.

AEB

THOREAU, HENRY DAVID (1817-1862), naturalista y escritor estadounidense. Nacido en Concord, Massachussetts, estudió en Harvard (1833-1837), regresando después a Concord para estudiar la naturaleza y escribir, donde llevaría una vida austera como maestro, guardia forestal y fabricante de lapiceros. Los comentaristas han destacado tres aspectos de su vida: su amor por –y penetrante estudio de– la flora y la fauna de la comarca de Concord, consignado con sus comentarios filosóficos en *Walden* (1854), su continuada búsqueda de la sencillez en los aspectos externos de la vida, evitando así una vida de «callada desesperación», y sus actos de desobediencia civil. Este último aspecto ha sido exagerado a veces: el impago de un impuesto para protestar no es original de Thoreau. Sin embargo, su ensayo «Resistance to Civil Government» inmortalizó su protesta e influyó posteriormente en personas como Gandhi y Martin Luther King. Aunque en ocasiones Thoreau ayudó a esclavos fugitivos corriendo riesgos considerables, siempre se consideró a sí mismo un estudioso de la naturaleza y no un reformador.

Véase también TRANSCENDENTALISMO.

EHM

TIEMPO, «imagen moviente de la eternidad» (Platón), «el número del movimiento con respecto al antes y al después» (Aristóteles), «la vida del alma en movimiento al pasar de un estado de acción o experiencia a otro» (Plotino), «un presente de cosas pasadas, la memoria, un presente de cosas presentes, la visión, y un presente de cosas futuras, la expectativa» (san Agustín). Todas estas definiciones, como cualquier otro intento de capturar la esencia del tiempo en una fórmula concisa, son inserviblemente circulares porque emplean nociones temporales. Aunque el tiempo puede ser demasiado básico para resultar definible, hay otras muchas cuestiones sobre el tiempo en cuya respuesta han avanzado los filósofos analizando cómo experimentamos y hablamos normalmente del tiempo, con la contribución de la ciencia, clarificando y profundizando así nuestra comprensión de lo que es el tiempo. Lo que sigue es una muestra de algunos de los temas más importantes.

El devenir temporal y las teorías A y B del tiempo. Según la teoría B, el tiempo no consiste sino en una «serie B» fija de eventos que van del antes al después. La teoría A exige que esos eventos formen además una «serie A» que va desde el futuro al pasado a través del presente y, además, cambie con respecto a esas determinaciones. El último tipo de cambio, conocido comúnmente como «devenir temporal», da lugar a conocidas perplejidades acerca de lo que supone el cambio y el tipo de cambio que supone. Se dice muchas ve-

ces que es el presente o el ahora lo que cambia a tiempos siempre posteriores. Eso desemboca rápidamente en el absurdo. «El presente» y «ahora», como «en este momento», se usan para referirse a un momento temporal. Así, decir que el presente cambia a tiempos posteriores comporta que este mismo momento temporal –el presente– se convertirá en otro momento temporal, dejando así de ser idéntico a sí mismo. A veces la propiedad que cambia es la presencialidad o el ser-ahora. El problema es que cada evento posee esa propiedad en algún momento, a saber, cuando ocurre. Así, lo que cualifica a un evento como ahora *simpliciter* es su posesión de la propiedad de ser-ahora ahora, y esto es el inicio de un regreso infinito que es vicioso porque en cada estado queda un uso inexpurgado de «ahora», el mismo término que se pretendía analizar con la propiedad de ser-ahora. Si los eventos han de cambiar de ser futuros a ser presentes, y del presente al pasado, como requiere el devenir temporal, deben hacerlo en relación a alguna misteriosa entidad trascendente, puesto que las relaciones temporales entre eventos y/o momentos no pueden cambiar. La naturaleza del cambio es igualmente chocante, puesto que debe darse a alguna velocidad determinada, pero una velocidad de cambio supone una comparación entre un tipo de cambio y un tipo de tiempo. En este punto, es el cambio de tiempo el que se compara con un cambio de tiempo, resultando la aparente tautología de que el tiempo pasa o cambia a la velocidad de un segundo por segundo, seguramente un absurdo porque no hay velocidad del cambio en absoluto. Broad trató de evitar todas estas perplejidades diciendo que el devenir es *sui generis* y desafía por ello al análisis, lo que le coloca al lado del Bergson inclinado a la mística, que pensaba que sólo podía ser conocido por un acto de intuición inefable.

Para escapar a las trampas de la perplejidad y el misticismo, y también para satisfacer la demanda de ciencia para ver el mundo sin perspectiva, la teoría B trata de reducir la serie A a la serie B recurriendo a una reducción lingüística en la que una proposición temporal indéxica que informa de un evento pasado, presente o futuro resulta ser idéntica a una proposición no indéxica que informa de una relación de precedencia o simultaneidad entre ese evento y otro evento o momento. Suele admitirse que la reducción falla, ya que, en general, ninguna proposición indéxica es idéntica a una no indéxica, debido al hecho de que puede tenerse una actitud proposicional hacia una de ellas que no se tiene hacia la otra; por ejemplo, puedo creer que ahora está lloviendo sin creer que llueve (intemporal) en t_7. Los simpatizantes del devenir han extraído la moraleja errónea de este fracaso: que hay un misterioso señor *X* haciendo «el cambio». Han pasado por alto el hecho de que dos oraciones pueden expresar proposiciones distintas e informar sin embargo del mismo evento o estado de cosas; por ejemplo, «Esto es agua» y «Esto es una colección de moléculas de H_2O», aunque difieren en sentido, informan del mismo estado de cosas –«que esto sea agua no es más que que sea una colección de moléculas de H_2O»–.

Puede alegarse que lo mismo pasa con el uso adecuado de oraciones indéxicas y no indéxicas; la instanciación en t_7 de «Jorge está volando en este momento (en el presente)» informa de lo mismo que la heterónima «Jorge vuela (intemporal) en t_7», puesto que el que Jorge vuele en este momento es el mismo evento que el que Jorge vuele en t_7, dado que este momento es t_7. Esto efectúa la misma reducción ontológica del devenir de los eventos a las relaciones temporales entre ellos que la reducción lingüística. La «reducción coinformativa» también muestra el absurdo de la «reducción psicológica», según la cual que un evento sea presente, etc., exige una relación con el perceptor, mientras que el que un evento esté en una relación temporal con otro evento o tiempo no exige una relación con el perceptor. Dado que el que Jorge vuele en este momento es idéntico a que Jorge vuele en t_7, se sigue que uno y el mismo evento tiene y no tiene la propiedad de requerir una relación con un perceptor, violando así la ley de Leibniz de que los idénticos son indiscernibles.

Tiempo continuo *versus* discreto. Asúmase que los instantes temporales están linealmente ordenados por la relación R «antes que». Decir que ese orden es continuo es, en primer lugar, implicar la propiedad de densidad o divisibilidad infinita: para cualesquiera instantes i_1 e i_2 tales que i_1Ri_2, hay un tercer instante i_3 tal que i_1Ri_3 e i_3Ri_2. Pero la continuidad implica algo más puesto que la densidad permite «vacíos» entre los instantes, como sucede con los números racionales. (Piénsese en *R* como en la relación «menor que» y en los i_n como en racionales.) Para eliminar los huecos y asegurar por tanto la genuina continuidad es necesario exigir además de la densidad que toda secuencia convergente de instantes tenga un límite. Para precisarlo se necesita una medida de la distancia $d(\ )$ para pares de instantes, donde $d(i_i, i_j)$ se interpreta como el lapso temporal entre i_i y i_j. El requisito de continuidad apropiado es entonces que para cualquier secuencia $i_1, i_2, i_3,...$ de instantes, si $d(i_i, i_j)\rightarrow 0$ cuando $i, j\rightarrow\infty$, hay un instante límite i_ℓ tal que $d(i_j, i_\ell)\rightarrow 0$ cuando $n\rightarrow\infty$. La propiedad análoga falla obviamente para los racionales. Pero si se toma la compleción de los racionales añadiendo en el límite puntos de secuencias convergentes, se obtiene la línea numérica real, un continuo genuino.

Se han planteado numerosas objeciones a la idea del tiempo como un continuo y a la noción misma de continuo. Así, se ha objetado que el tiempo no puede estar compuesto de instantes sin duración puesto que montón de esos instantes no puede producir una duración que no sea cero. La moderna teoría de la medida resuelve esa objeción. Leibniz mantuvo que un continuo no puede estar compuesto de puntos, puesto que los puntos de cualquier intervalo (finito cerrado) pueden ponerse en correspondencia uno a uno con un subintervalo menor, contradiciendo el axioma de que el todo es mayor que cualquier parte propia. Lo que Leibniz consideró contradictorio es hoy un rasgo definitorio de las colecciones o totalidades infinitas.

Los zenonistas contemporáneos, admitiendo la viabilidad de la doctrina matemática del continuo, y aun la utilidad de su uso en la teoría física, niegan la posibilidad de aplicarla a los cambios de la vida real. Whitehead dio un análogo de la paradoja de Zenón de la dicotomía para mostrar que una cosa no puede durar de forma continua. Porque si (i_1, i_2) es el intervalo en el que esa cosa perdura, entonces tendría que perdurar primero hasta el instante i_3, a medio camino entre i_1 e i_2; pero antes de que pueda perdurar hasta i_3, tiene que perdurar hasta i_4, a medio camino entre i_1 e i_3, etc. La seducción de esta paradoja reside en una demanda antropomórfica implícita de que las operaciones de la naturaleza se tiendan en términos de agencia humana. En este punto está la demanda de que la descripción del físico de un cambio continuo, como un corredor atravesando una unidad de distancia espacial dando una infinidad de carreras de distancia siempre decreciente, puede servir como receta para ejecutar esa hazaña, algo imposible, por descontado, puesto que no especifica una acción inicial o final, como debería hacer una receta para las acciones humanas. Pero hacer explícita esa demanda antropomórfica convierte a ese uso de la dicotomía, y al mismo argumento contra la posibilidad de realizar una «supermisión», en algo dudoso. Los antirrealistas podrían negar que estemos comprometidos con la continuidad del cambio de la vida real por aceptar la teoría física que emplea principios de continuidad matemática, algo muy distinto de la afirmación zenoniana de que es imposible que ese cambio sea continuo.

Defender que el tiempo es discreto no sólo exigiría abandonar la propiedad del continuo, sino también la densidad. Abandonar una de ellas choca con la intuición de que el tiempo es unidimensional. (Para una explicación de cómo el análisis topológico de la dimensionalidad entraña que la dimensión de un espacio discreto es 0, véase W. HUREWICZ, *Dimension Theory,* 1941.) Las literaturas filosófica y física contienen especulaciones sobre un tiempo discreto, hecho de «cronones» o átomos temporales, pero hasta la fecha esas hipotéticas entidades no han sido incorporadas en ninguna teoría satisfactoria.

Tiempo absoluto *versus* tiempo relativo y relacional. En un escolio de los *Principia*, Newton declaró que «El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye por igual sin relación con nada externo». Hay al menos cinco sentidos interrelacionados en los que el tiempo era absoluto para Newton. Primero, pensó que hay una relación independiente de cualquier marco de simultaneidad de los eventos. Segundo, pensó que hay una medida independiente de cualquier marco de la duración de los eventos no simultáneos. Usó «fluye por igual» no para referirse al misterioso «devenir temporal» antes descrito, sino para referirse al segundo sentido de absoluto y en parte para indicar otros dos tipos de absoluto. Para apreciar esto último, obsérvese que «fluye por igual» está modificado por «sin relación con nada externo». Newton estaba afirmando (tercer sentido de «absoluto») que el lapso temporal entre dos eventos sería el que es aunque la distribución y movimiento de los cuerpos materiales fuera diferente. También estaba presuponiendo una forma relacionada de absoluto (cuarto sentido), según el cual la métrica del tiempo es intrínseca al intervalo temporal.

La filosofía del tiempo de Leibniz le ponía al lado del Newton con respecto a los dos primeros sentidos de «absoluto», que afirman la naturaleza no relativa o independiente de cualquier marco del tiempo. Sin embargo, Leibniz estaba en abierto desacuerdo con Newton en el cuarto sentido de «absoluto». Según la concepción relacional del tiempo de Leibniz, cuando se habla de la longitud de un intervalo temporal ha de interpretarse en términos de la relación del intervalo con un estándar métrico externo. Además, Leibniz usó sus principios de razón suficiente e identidad de los indiscernibles para atacar un quinto sentido de «absoluto», implícito en la filosofía del tiempo de Newton, según el cual el tiempo es un sustrato en el que se sitúan los eventos físicos. Por el contrario, la concepción relacional mantiene que el tiempo no es nada distinto de las relaciones de los eventos.

Las teorías especial y general de la relatividad de Einstein tienen una relación directa con una parte de esas controversias. La teoría especial hace necesario el abandono de las nociones de simultaneidad y duración independientes de cualquier marco de referencia. Para cualquier par de eventos entre los que se da una relación análoga a alguna relación espacial, hay en el espaciotiempo de Minkovski un marco inercial en el que los eventos son simultáneos, otro marco en el que el primer evento es temporalmente anterior y, aun un tercero en el

que el segundo evento es temporalmente anterior. Y el intervalo temporal entre dos eventos entre los que se da una relación análoga a una relación temporal depende de la línea del mundo que los conecte. De hecho, para cualquier $\varepsilon > 0$, no importa cuán pequeño sea, hay una línea que conecta esos eventos y cuya longitud es menor que ε. (Es la esencia de la conocida como paradoja de los gemelos.) La teoría general de la relatividad abandona el tercer sentido de absoluto, puesto que entraña que la estructura métrica del espaciotiempo covaría con la distribución masa-energía del modo especificado por las ecuaciones de campo de Einstein. Pero el núcleo de la controversia absoluto-relacional, tal y como lo identifican los sentidos cuarto y quinto de «absoluto», no queda resuelto por consideraciones relativistas. Sucede que los oponentes de los dos bandos del debate pretenden verse confirmados en sus posiciones por las teorías especial y general.

Véase también **EINSTEIN, ESPACIO, ESPACIOTIEMPO, METAFÍSICA, RELATIVIDAD.**

JEA Y RMGA

TIEMPO ABSOLUTO, véase **TIEMPO.**

TIEMPO RELATIVO, véase **TIEMPO.**

TIERRA GEMELA, planeta ficticio visitado primero por Hilary Putnam en un experimento mental concebido para mostrar, entre otras cosas, que «los "significados" no están en la cabeza» («The Meaning of "Meaning"», 1975). La tierra gemela es exactamente igual que la tierra con una excepción notable: los charcos, ríos y lenguas de hielo de la tierra gemela contienen no H_2O, sino XYZ, un líquido superficialmente indistinguible del agua pero con una composición química diferente. Según Putnam, aunque algunos habitantes de la tierra gemela se parecen mucho a habitantes de la tierra, «agua» usado por un terrícola gemelo no significa *agua*. El agua es H_2O y en la tierra gemela la palabra «agua» designa una substancia distinta, XYZ, agua *gemela*. La moraleja que extrae Putnam es que por lo menos los significados de algunas de nuestras palabras, y la significación de nuestros pensamientos, dependen, en parte, de cómo sean las cosas fuera de nuestra cabeza. Dos «duplicados moleculares», dos agentes con vidas mentales cualitativamente similares, pueden querer decir cosas muy distintas con sus proferencias y tener pensamientos muy diferentes. Aunque la tierra gemela se ha convertido en una parada popular para los filósofos en busca de teorías del significado y del contenido mental, otros consideran la tierra gemela como desesperanzadoramente remota, dudando que puedan extraerse conclusiones útiles acerca de las circunstancias de nuestra tierra a partir de investigaciones realizadas allí.

Véase también **FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO.**

JHEI

TIJISMO [del griego *tiche*, «azar»], también conocido por «tychismo», doctrina de Peirce según la cual hay un azar absoluto en el universo y sus leyes fundamentales son probabilistas e inexactas. El tijismo de Peirce forma parte de su cosmología evolucionista, para la que todas las regularidades de la naturaleza son producto del crecimiento y el desarrollo –es decir, resultado de la evolución–. Las leyes de la naturaleza se desarrollan en el tiempo y van haciéndose progresivamente más rígidas y exactas; las leyes aparentemente deterministas de la física son casos límite de las leyes probabilistas básicas. Detrás de todas las leyes está «la tendencia de todas las cosas a adoptar hábitos», lo que Peirce llama *ley del hábito*. En su cosmología el tijismo está asociado con el *sinequismo*, la doctrina de la continuidad de la naturaleza. Su sinequismo comporta la doctrina de la continuidad de mente y materia; a veces Peirce expresa esta tesis diciendo que «la materia es mente sin inteligencia».

RHI

TILLICH, PAUL (1886-1965), filósofo y teólogo estadounidense de origen alemán. Nacido en Starzeddel, Alemania oriental, estudió filosofía y teología y se ordenó en la Iglesia evangélica prusiana en 1912. Sirvió como capellán castrense en la Primera Guerra Mundial y enseñó después en Berlín, Marburgo, Dresde, Leipzig y Frankfurt. En noviembre de 1933, tras ser expulsado de su puesto docente por los nazis, emigró a los Estados Unidos, en donde enseñó en Columbia y en el Union Theological Seminary hasta 1955 y a partir de ese año en Harvard y Chicago hasta su muerte. Fue un predicador y orador popular y se ganó una amplia audiencia en Estados Unidos con obras como *The Protestant Era* (1948), *Systematic Theology* (tres volúmenes: 1951, 1957 y 1963), *The Courage to Be* (1952) y *Dynamics of Faith* (1957). Su estilo de vida a veces poco convencional y su pensamiento sincrético a la par que original se movían «en las fronteras» entre la teología y otros elementos de la cultura –sobre todo el arte, la literatura, el pensamiento político y la psicología profunda– en la creencia de que la religión ha de relacionarse con la existencia humana en toda su extensión y profundidad.

El pensamiento de Tillich, pese a su distintivo vocabulario «ontológico», está muy influido por la tradición voluntarista que va de san Agustín a Freud, pasando por Schelling, Schopenhauer, Marx y Nietzsche. Es una teología sistemática que trata

de encontrar respuestas cristianas frescas a las profundas cuestiones existenciales planteadas por individuos y culturas –su *método de correlación*–. Toda época tiene su *kairós* –«crisis» o «plenitud del tiempo»–, distintivo, la ocasión adecuada para el pensamiento creativo y la acción. Tillich pensó que la Alemania de Weimar era la ocasión propicia para el socialismo religioso. En los Estados Unidos de la posguerra se centró más en temas psicológicos: en medio de la ansiedad ante la muerte, la ausencia de significado y la culpa, todos buscamos el valor para ser, que sólo se consigue evitando el abismo del no ser (que nos sume en lo demoniaco) y poniendo una fe sin condiciones –*interés último*– no en un ser particular (como Dios) sino en Ser Uno Mismo («el Dios por encima de Dios», el fundamento del ser). Ese es en esencia el *principio protestante*, que prohíbe poner nuestra confianza última en cualquier realidad finita y limitada (incluidas las instituciones y símbolos estatales, raciales y religiosos).

Tillich tuvo una gran influencia después de la Segunda Guerra Mundial. Representó para muchos una bienvenida apertura crítica a las profundidades espirituales de la cultura moderna, que se oponía al mismo tiempo a la idolatría demoniaca de este mundo (como el nacionalsocialismo) y la negación sectaria de recursos culturales para la fe (como la neoortodoxia barthiana).

Véase también AGUSTÍN, SAN; EXISTENCIALISMO; FREUD; NIETZSCHE.

WLS

TIMOCRACIA, véase **PLATÓN.**

TIMÓN DE FLIUNTE, véase **ESCÉPTICOS.**

TIMONES, véase **HSÜ HSING.**

TINDAL, MATTHEW, véase **DEÍSMO.**

TIPO, véase **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; DISTINCIÓN TIPO-INSTANCIA; TEORÍA DE TIPOS.**

TIPO DE ORDEN OMEGA, en matemáticas, tipo de orden del conjunto infinito de los números naturales. Se usa la última letra del alfabeto griego, ω, para denotar ese tipo de orden; ω es, así, el primer número ordinal infinito. Puede definirse como el conjunto de todos los números ordinales finitos ordenados por su magnitud; es decir, $\omega = \{0, 1, 2, 3, \ldots\}$. Un conjunto tiene el tipo de orden ω se enumerablemente infinito, tiene un primer elemento pero no un último elemento, para cada elemento hay un único sucesor, y exactamente un elemento sin ningún predecesor inmediato. El conjunto de los números pares ordenados por su magnitud seguido de los impares, $\{2, 4, 6, 8, \ldots; 1, 3, 5, 7, \ldots\}$, no es de tipo de orden ω, puesto que tiene dos elementos, 1 y 2, sin predecesor inmediato. El conjunto de los enteros negativos ordenados por su magnitud, $\{\ldots, -3, -2, -1\}$, tampoco es de tipo de orden ω, puesto que no tiene un primer elemento.

VK

TISBERI, WILLIAM, véase **HEYTESBURY.**

TOLEDO, FRANCISCO (1532-1596), teólogo y filósofo jesuita español. Nacido en Córdoba, estudió en Valencia, Salamanca y Roma, convirtiéndose en 1594 en el primer cardenal jesuita. Compuso comentarios de varias de las obras de Aristóteles y uno de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

Toledo adoptó una línea tomista, pero se apartó del tomismo en algunos detalles. Mantuvo que los individuos son directamente aprehendidos por el intelecto y que el intelecto agente es la misma facultad que el intelecto posible. Rechazó las doctrinas tomistas de la distinción real entre esencia y existencia y de la individuación por la materia signada; para Toledo la individuación resulta de la forma.

Véase también TOMÁS DE AQUINO.

JJEG

TOMÁS DE AQUINO, SANTO (1225-1274), teólogo y filósofo italiano, el pensador más influyente del periodo medieval. Elaboró una poderosa síntesis filosófica que combina elementos aristotélicos y neoplatónicos en un contexto cristiano de un modo original e ingenioso.

Vida y obras. Tomás nació en el castillo de Aquino en Roccasecca, Italia, y realizó sus primeros estudios en la abadía benedictina de Monte Cassino. Después estudió artes liberales y filosofía en la Universidad de Nápoles (1239-1244) e ingresó en los dominicos. Cuando se dirigía a París para ampliar sus estudios como dominico fue retenido por su familia durante un año. Una vez liberado, estudió con los dominicos en París, quizá de forma privada, hasta 1248, en el que viajó a Colonia para trabajar bajo la dirección de Alberto Magno. El informe (*reportatio*) de Tomás acerca las clases de Alberto sobre *Los nombres de Dios* de Dionisio y sus notas de las clases de Alberto sobre la *Ética* de Aristóteles datan de este periodo. En 1252 Tomás volvió a París para impartir clases como bachiller en teología. El comentario resultante de las *Sententiae* de Pedro Lombardo es de este periodo, lo mismo que los dos tratados filosóficos *De ente et essentia* y *De principiis naturae*.

En 1256 comenzó a dar clases como maestro de teología en París. De este periodo (1256-1259) es una serie de comentarios de las escrituras, las *disputationes De veritate*, las questiones *quodlibetales* VII-XI, y las primeras partes de la *Summa contra*

*gentiles (*en lo sucesivo *SCG.)* Entre 1259 y 1269, en distintos lugares de Italia, Tomás continuó escribiendo prodigiosamente, completando, entre otras obras, la *SCG,* y escribiendo un comentario a *Los nombres de Dios,* las *disputationes De potentia Dei* y *De malo,* y la Parte I de la *Summa theologiae (*en lo sucesivo *ST).* En enero de 1269 reanudó su magisterio en París y escribió extensamente hasta su vuelta a Italia en 1272. De esta segunda estancia parisiense datan las disputationes *De anima* y *De virtutibus,* la continuación de *ST,* los *quodlibetales* I-VI y XII, *De unitate intellectus contra Averroistas,* la mayor parte, si no la totalidad, de sus comentarios sobre Aristóteles, un comentario del *Liber de causis*, y *De aeternitate mundi*. En 1272 Tomás regresó a Italia, donde enseñó teología en Nápoles y siguió escribiendo hasta el 6 de diciembre de 1273, fecha en la que termina su obra erudita. Murió tres meses después de camino al II Concilio de Lyon.

Doctrina. Tomás de Aquino fue tanto un filósofo como un teólogo. La mayor parte de sus escritos son teológicos, aunque en su corpus hay varios escritos estrictamente filosóficos, como *De ente et essentia*, *De principiis naturae*, *De aeternitate mundi*, y los comentarios a Aristóteles y al *Liber de causis*. También son importantes amplias secciones de carácter estrictamente filosófico incorporadas en obras teológicas como *SCG*, *ST*, y varias *disputationes.*

Tomás de Tomás de Aquino distingue claramente entre investigaciones estrictamente filosóficas e investigaciones teológicas. Si la filosofía se basa en la luz de la razón natural, la teología (*sacra doctrina)* presupone la fe en la revelación divina. Aunque la luz natural de la razón es insuficiente para descubrir aquellas cosas que los seres humanos sólo pueden llegar a conocer a través de la revelación –por ejemplo, la creencia en la Trinidad–, Tomás mantiene que es imposible que las cosas que Dios nos ha revelado mediante la fe se opongan a las que podemos descubrir usando la razón humana. Porque, si no fuera así, una de las dos sería falsa, y puesto que ambas provienen de Dios, el mismo Dios sería el autor de la falsedad, algo que Tomás rechaza como aborrecible. Por consiguiente, el teólogo puede usar con propiedad el razonamiento filosófico al teologizar.

Tomás de Aquino también distingue entre los órdenes que han de seguir el teólogo y el filósofo al razonar. En teología el razonamiento procede de la creencia en Dios, en su revelación y en la implicación de ésta en la realidad creada. En filosofía se empieza investigando la realidad creada en la medida en que puede ser entendida por la razón humana y se intenta entonces alcanzar algún conocimiento de la realidad divina como causa de la realidad creada y como fin o meta de la propia investigación filosófica (*SCG* II, c. 4). Esto comporta que el orden que Tomás sigue en sus *Summae* teológicas (*SCG y ST)* no es el mismo que el que prescribe al filósofo (cfr. el «Proemio al Comentario de la *Metafísica*»). También subyace en buena parte del pensamiento de Tomás de Aquino su aceptación de la diferencia entre filosofía teórica o especulativa (donde incluye la filosofía natural, las matemáticas y la metafísica) y la filosofía práctica.

Ser y analogía. Para Tomás de Aquino la parte más elevada de la filosofía es la metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser. El objeto de esta ciencia no es Dios, sino el *ser en cuanto ser*, sin considerar ninguna restricción a algún tipo determinado de ser («Proemio al Comentario a la *Metafísica*»; *De Trinitate*, c. 5, a. 4). El metafísico no goza de una visión directa de Dios en esta vida, pero puede razonar para conocerle pasando de los efectos creados a la conciencia de él como su causa increada. Dios, por tanto, ni es ni está incluido en el objeto de la metafísica. Dios sólo puede ser estudiado por el metafísico indirectamente, como causa de los seres finitos que caen bajo el ser en cuanto ser, el objeto de su ciencia. Para dar cuenta del descubrimiento del intelecto humano del ser en cuanto ser, frente al ser en cuanto móvil (estudiado por la filosofía natural) o el ser en cuanto cuantificado (estudiado por la matemática), Tomás apela a un tipo especial de operación intelectual, un juicio negativo, al que da el nombre técnico de «separación». A través de esta operación se descubre que el ser, para realizarse como tal, no necesita ser material y cambiante. El estudio del ser como tal sólo está justificado como resultado de este juicio.

Siguiendo a Aristóteles (y a Averroes), Tomás está convencido de que el término «ser» se usa de varias maneras y con significados diferentes. Sin embargo, los distintos usos no son mutuamente independientes y exhiben una unidad subyacente suficiente para que el ser en cuanto ser constituya el objeto de una ciencia única. En el terreno del ser finito, Tomás adopta y adapta la teoría aristotélica de la unidad con respecto a un primer orden del ser. Para Tomás, como para Aristóteles, esa unidad está garantizada por el referente primario de nuestra predicación del ser: la substancia. Las demás cosas son llamadas «ser» sólo porque están ordenadas de un modo u otro por la substancia y dependen de ella, que es la instancia primaria del ser. Por tanto, el ser es análogo. Como la aplicación de Tomás de la analogía a los nombres divinos presupone la existencia de Dios, examinaremos primero su discusión de este extremo.

La existencia de Dios y las «cinco vías». Tomás mantiene que la sola razón humana, es decir, la razón filosófica, puede demostrar que Dios exis-

te, que es uno, etc., razonando del efecto a la causa (*De trinitate,* c. 2, a. 3; *SCG* I, c. 4). De las distintas presentaciones de los argumentos en favor de la existencia de Dios, las más conocidas son las «cinco vías». Pero quizá resulte más interesante para el estudioso contemporáneo de su metafísica un breve argumento desarrollado en uno de sus primeros escritos, *Sobre el ser y la esencia (ca.* 4). En él trata de determinar cómo se realiza la esencia en lo que denomina «substancias separadas», es decir, el alma, las inteligencias (los ángeles de la tradición cristiana) y la causa primera (Dios).

Después de criticar la concepción de que las substancias creadas separadas están compuestas de materia y forma, Tomás de Aquino concluye que no están del todo libres de composición. Están compuestas de una forma (o esencia) y un acto de existir (*esse).* Acto seguido desarrolla un complejo argumento: 1) Podemos pensar en una esencia o *quidditas* sin saber si existe o no actualmente. Por tanto en esas entidades la esencia y el acto de existir difieren, a menos que 2) haya algo cuya *quidditas* y acto de existir sean idénticos. En el mejor de los casos sólo puede haber un ser semejante, prosigue, eliminando la multiplicación de una entidad semejante por adición de alguna diferencia o por la recepción de su forma en diferentes instancias de la materia. Por consiguiente, un ser semejante sólo puede ser un *esse* separado y no recibido, en tanto que el *esse* es en todo lo demás recibido de otra cosa, es decir, la esencia. 3) Como el *esse* en todas las demás entidades es pues distinto de la esencia o *quidditas,* la existencia es comunicada a esos seres por alguna otra cosa, es decir, son causados. Puesto que todo cuanto existe a través de otra cosa ha de retrotraerse a aquello que existe por sí mismo, ha de haber algo que sea la causa de la existencia de las demás cosas y que sea idéntico a su acto de existir. De otro modo nos veríamos abocados a un regreso al infinito en las causas causadas de la existencia, que Tomás desestima aquí como inaceptable.

En la c. 2, a. 1 de *ST* I, Tomás rechaza la pretensión de que la existencia de Dios sea autoevidente para nosotros en esta vida, y en a. 2 mantiene que la existencia de Dios puede demostrarse razonando del conocimiento de un efecto existente al conocimiento de Dios como causa requerida por la existencia de ese efecto.

La *primera vía* o argumento (art. 3) descansa en el hecho de que varias cosas en nuestro mundo de la experiencia sensorial se mueven. Pero lo que se mueve es movido por algo. Para justificarlo, Tomás argumenta que el movimiento es paso de la potencia al acto, y que nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto porque supondría ser en potencia (si ha de ser movido) y en acto al mismo tiempo y al mismo respecto. (Esto no quiere decir que un motor tenga formalmente que poseer el acto que ha de comunicar a otra cosa si ha de moverla; debe poseerlo al menos virtualmente, es decir, debe poseer la capacidad de comunicarla.) Todo cuanto se mueve, por tanto, ha de ser movido por otra cosa. No puede pensarse en un regreso al infinito de motores movidos, porque entonces no habría un primer motor ni, por consiguiente, motor alguno; porque los segundos motores no se mueven a menos que sean movidos por un primer motor. Ha de concluirse, así, la existencia de un primer motor no movido por nada, y «todo el mundo entiende que ése es Dios».

La *segunda vía* toma como punto de partida un orden de causas eficientes como el que ponen de manifiesto nuestras investigaciones de las cosas sensibles. Por tal entiende Tomás que percibimos en el mundo de las cosas sensibles que algunas causas eficientes no pueden ejercer su actividad causal a menos que a su vez sean causadas por alguna otra cosa. Pero nada puede ser su propia causa eficiente, puesto que en tal caso tendría que ser anterior a sí mismo. Tampoco puede admitirse un regreso al infinito de causas eficientes ordenadas. En las causas eficientes ordenadas, la primera es la causa de la intermedia, y la intermedia la causa de la última, tanto si sólo hay una como si hay varias causas intermedias. Por tanto, si no hubiera una primera causa eficiente, no habría causa intermedia ni final. Tomás concluye a partir de aquí que estamos obligados a reconocer la existencia de una primera causa eficiente, «a la que todo el mundo llama Dios».

La *tercera vía* consta de dos partes principales. Algunas variantes textuales han complicado la interpretación propia de la primera parte. En suma, Tomás de Aquino apela al hecho de que algunas cosas están sujetas a generación y corrupción para mostrar que son «posibles», es decir, que podrían existir o no existir. No puede suceder lo mismo con todo (*texto revisado),* porque cuanto tiene la posibilidad de no existir no existe en algún momento. Si, por consiguiente, todas las cosas pudieran no existir, en algún momento no habría nada en absoluto. Si así fuera, ahora tampoco habría nada, puesto que lo que no existe sólo puede empezar a existir por medio de algo ya existente. Así pues, no todos los seres son susceptibles de existir o no existir. Tiene que haber algún ser necesario. Como quiera que un ser necesario –es decir, incorruptible– podría con todo ser causado por otra cosa, Tomás añade una segunda parte a su argumento. Todo ser necesario depende en cuanto a su necesidad de otra cosa o no. Como no es posible un regreso al infinito de seres necesarios que dependen en cuanto a su necesidad de otra cosa, ha de haber un ser necesario por sí mismo y cuya necesidad no dependa de otra causa; a saber, Dios.

El enunciado de la primera parte según el cual lo que puede no existir en algún momento no existe ha sido muy controvertido por los comentaristas. Además, aun dándolo por sentado y suponiendo que todo ser individual es un «posible» y por consiguiente no ha existido en algún momento del pasado, de aquí no se sigue sin más que la totalidad de las cosas existentes también haya sido inexistente en algún momento del pasado. Así, algunos intérpretes prefieren recurrir para la tercera vía a la versión más satisfactoria de *SDCG* I (15) y *SCG* II (15).

La *cuarta vía* tomista se basa en los distintos grados de perfección que descubrimos en los seres que experimentamos. Unos son más o menos buenos, más o menos verdaderos, más o menos nobles, etc., que otros. Pero el más y el menos se dicen de cosas distintas en tanto que se aproximan en distintos grados a algo que es tal en grado sumo. Por consiguiente, hay algo que es lo más verdadero, lo mejor y lo más noble y, por tanto, también es el ser en su máximo grado. Para sustentarlo, Tomás comenta que las cosas verdaderas en grado sumo también disfrutan del ser en grado sumo; en otras palabras, apela a la convertibilidad del ser y la verdad (del ser). En la segunda parte de este argumento Tomás arguye que lo que es sumamente tal en un género dado es la causa de todas las demás cosas de ese género. Así pues, hay algo que es la causa del ser, el bien, etc., para todo lo demás, y a eso lo llamamos Dios.

En buena medida la discusión se ha centrado en la tesis de Tomás de que el más y el menos se dicen de distintas cosas en tanto que se acercan a algo que es tal en grado sumo. Algunos creen que es insuficiente para justificar la conclusión de que ha de existir un máximo y son partidarios de apelar aquí a la causalidad eficiente y a su teoría de la participación. Si algunas entidades comparten o participan en una perfección semejante sólo en un grado limitado, han de recibir esa perfección de otra cosa. Si bien es más satisfactorio desde una perspectiva filosófica, el añadido parece cambiar significativamente el argumento de la cuarta vía.

La *quinta vía* se basa en el modo en que están ordenadas las cosas del universo. Tomás observa que algunas cosas carentes de la capacidad de conocer –esto es, los cuerpos naturales– actúan con una finalidad. Así se sigue del hecho de que siempre o por lo menos normalmente actúan del mismo modo para alcanzar lo mejor. Para Tomás esto indica que logran su finalidad «intencionadamente» y no fortuitamente. Y esto, a su vez, implica que son dirigidos a sus fines por algún ser cognoscente e inteligente. Por consiguiente, existe un ser inteligente que dirige las cosas naturales hacia sus fines. Este argumento descansa en la causalidad final y no ha de confundirse con otros basados en el orden y el designio.

Hay que recordar la repetida negación de Tomás de Aquino de que podamos conocer en esta vida lo que Dios es. Si bien podemos saber que Dios existe y lo que no es, no podemos saber lo que es (véase, por ejemplo, *SCG* I, c. 30). Aunque aplicamos los nombres de las perfecciones puras a Dios, descubrimos primero esas perfecciones de una manera limitada en las criaturas. Es cierto que lo que pretenden significar los nombres de esas perfecciones puede estar libre de toda imperfección, pero cualquiera de esos nombres conlleva alguna deficiencia en su modo de significar. Cuando un nombre como «bondad», por ejemplo, significa de forma abstracta (por ejemplo, «Dios es bondad»), ese modo abstracto de significar sugiere que la bondad no subsiste por sí misma. Cuando un nombre de este tipo significa de forma concreta (por ejemplo, «Dios es bueno»), este modo concreto de significar implica algún tipo de composición entre Dios y su bondad. Por tanto, aunque esos nombres han de ser afirmados de Dios atendiendo a su significado, el modo en que significan ha de negarse de Él.

Este último punto prepara el terreno para que Tomás aplique su teoría de la analogía a los nombres divinos. Los nombres de perfecciones puras como «bueno», «verdadero», «ser», etc., no pueden aplicarse a Dios con exactamente el mismo significado que tienen cuando se afirman de las criaturas (unívocamente) ni con un significado completamente distinto (equívocamente). Por consiguiente, se afirman de Dios y de las criaturas por una analogía basada en la relación que se da entre la criatura vista como efecto y Dios como su causa incausada. Puesto que ha de darse un mínimo grado de semejanza entre un efecto y su causa, Tomás se convence de que una perfección causada imita y participa de algún modo de Dios, su fuente incausada y no participante. Como ningún efecto causado puede nunca ser igual a su causa increada, toda perfección que afirmemos de Dios se realiza en Él de un modo distinto a aquel en el que lo hace en las criaturas. Esta desemejanza es tan grande que impide que podamos tener en esta vida conocimiento *quidditativo* de Dios (saber lo que Dios es). Pero la semejanza es suficiente para que podamos concluir que lo que entendemos en las criaturas por una perfección como la bondad está presente en Dios sin ninguna restricción. Aunque la identificación de Tomás del tipo de analogía usada al predicar los nombres divinos experimentó algún desarrollo, en obras de madurez como *De potentia Dei (ca.* 7, a. 7), *SCG* I *(ca.* 34), y *ST* I *(ca.* 13, a. 5), la identifica como una analogía de «uno con otro» más que como una analogía de «muchos con uno». En ninguna de esas obras propone emplear la analogía de «proporcionalidad» que había defendido antes en *De veritate (ca.* 2, a. 11).

Virtudes teologales. Aunque Tomás de Aquino está convencido de que la razón humana puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios y a una predicación significativa de los nombres divinos, no piensa que de hecho la mayoría de los seres humanos tenga éxito en semejante empresa (*SCG* I, c. 4; *ST* II-IIae, c. 2, a. 4). Por ello concluye que Dios estuvo justificado al revelar esas verdades a la humanidad, junto con otras que la investigación puramente filosófica no podría descubrir ni siquiera en principio. La aceptación de la verdad de la revelación divina presupone en el creyente el don de la virtud teologal de la fe. La fe es una virtud infusa por la que aceptamos por la autoridad de Dios lo que Él nos ha revelado. Creer es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina como resultado de una orden de la voluntad humana, voluntad que a su vez Dios mueve por medio de la gracia (*ST* II-IIae, c. 2, a. 9).

Para Tomás, las virtudes teologales, teniendo a Dios como objeto (último fin), son anteriores a las demás, naturales o infusas. Como el fin último tiene que estar presente en el intelecto antes de estarlo en la voluntad, y como el fin último está presente en la voluntad en razón de la esperanza y la caridad (las otras dos virtudes teologales), a este respecto la fe es anterior a la esperanza y la caridad. La esperanza es la virtud teologal por la que confiamos en que con la ayuda divina alcanzaremos el bien infinito –el goce eterno de Dios (*ST* II-IIae, c. 17, aa. 1-2) –. En el orden de la generación, la esperanza es anterior a la caridad; pero en el orden de la perfección, la caridad es anterior a la esperanza y también a la fe. Mientras ni la fe ni la esperanza permanecerán en quienes alcancen la contemplación eterna de Dios en la vida futura, la caridad sí permanecerá en los bienaventurados. Es una virtud o forma habitual infundida en el alma por Dios, que nos inclina a amarle por sí mismo. Si la excelencia de la caridad sobrepasa a la de la fe o la esperanza (*ST* II-IIae, c. 23, a. 6), a través de la caridad se dirigen hacia Dios, su fin último, los actos de las restantes virtudes *(ca.* 23, a. 8).

Véase también ARISTÓTELES, TOMISMO.

JFW

TOMISMO, la teología y la filosofía de Tomás de Aquino. El término se aplica latamente a diversos pensadores de distintos periodos que estuvieron muy influidos por el pensamiento de Tomás de Aquino al hacer filosofía y teología. Aquí se distinguirán tres épocas y tres grupos de pensadores: quienes defendieron el pensamiento de Tomás de Aquino en los cincuenta años, poco más o menos, que siguieron a su muerte en 1274; algunos comentaristas e intérpretes sumamente cualificados que florecieron en el periodo del «segundo tomismo» (siglos XVI-XVII); y varios pensadores de finales del siglo XIX y del siglo XX cuya obra estuvo muy influida por Tomás de Aquino.

Tomismo de los siglos XIII y XIV. Aunque el genio del *aquinate* fue reconocido por muchos cuando vivía, algunas de sus tesis fueron contestadas inmediatamente por otros pensadores escolásticos. Se debatía, por ejemplo, su defensa de una única forma substancial para los seres humanos, su afirmación de que la materia prima es puramente potencial y no puede, por tanto, existir sin alguna forma substancial, ni siquiera por el poder de Dios, su insistencia en el papel del intelecto humano en el acto de elección, su adhesión a una distinción real entre el alma y sus capacidades, y su defensa de algún tipo de composición de la esencia y el acto de existir *(esse)* en las criaturas objetivo o «real» y no meramente dependiente de la mente.

Algunas de las posiciones de Tomás de Aquino fueron incluidas directa o indirectamente en las 219 proposiciones condenadas por el obispo de París, Étienne Templier, en 1277, y su defensa de una única forma substancial en el hombre fue condenada por el arzobispo Robert Kilwradby en Oxford en 1277, con renovadas prohibiciones de su sucesor en el arzobispado de Canterbury, John Peckham, en 1284 y 1286. Sólo tras la canonización de Tomás de Aquino en 1323 se revocaron las prohibiciones de París en la medida en que afectaban a su enseñanza (en 1325). Incluso con su propia orden dominica hubo desacuerdos sobre algunas de las tesis desarrolladas en las primeras décadas posteriores a su muerte, pese a que la orden abrazó su causa con entusiasmo. Los primeros defensores dominicos ingleses de sus concepciones generales fueron William Hothum (m. 1298), Richard Knapwell (m. *ca.* 1288), Robert Orford (n. después de 1250, m. 1290-1295), Thomas Sutton (m. *ca.* ¿1315?) Y William Macclesfield (m. 1303), entre otros. Entre los tomistas dominicos franceses están Bernard de Trilia (m. 1292), Giles de Lessines, hoy en Bélgica (m. *ca.* ¿1304?), Jean Quidot de París (m. 1306), Bernard d'Auvergne (m. después de 1307), Hervé Nédélec (m. 1323), Armand de Bellevue *(ca.* 1316-1334) y Guillaume Pierre Godin (m. 1336). El profesor secular de París, Pierre d'Auverge (m. 1304), aunque adoptó puntos de vista muy independientes, fue un buen conocedor del pensamiento de Tomás de Aquino y completó algunos de sus comentarios de Aristóteles.

Tomismo de los siglos XVI y XVII. Conocido a veces como periodo del segundo tomismo, este renacimiento adquirió fuerza a partir de la *Defensa de la teología de Tomás (Defensiones theologiae Divi Thomae),* de un autor de principios del siglo XV, Juan Capreolus (1380-1444), que era un comentario de las *Sententias*. También contribuyeron varios

dominicos del siglo XV y profesores seculares de las universidades alemanas: Kaspar Grunwald (Friburgo), Cornelius Sneek y Hans Stoppe (en Rostock), Leonard de Brixental (Viena), Gerhard de Heerenberg, Lambert de Heerenberg y Hans Versor (todos ellos en Colonia), Gerhard de Elten y, en Bélgica, Dionisio el Cartujo. Entre los diversos comentaristas de Tomás de Aquino del siglo XVI destaca Tommaso de Vio (cardenal) Cayetano, Francesco Silvestre de Ferrara, Francisco de Vitoria (Salamanca) y los franciscanos Domingo de Soto y Melchor Cano. El más importante de los tomistas del siglo XVII fue Juan de Santo Tomás (1589-1644), que dio clases en Piacenza, Madrid y Alcalá y es conocido sobre todo por su *Cursus philosophicus* y su *Cursos theologicus*.

El renacimiento de los siglos XIX y XX. Desde principios hasta mediados del siglo XIX, se abandonó el estudio de Tomás de Aquino fuera de los círculos dominicos y en la mayoría de los colegios y seminarios católicos se enseñó una especie de escolástica inspirada en Descartes y Suárez. Mucho antes de convertirse en el papa León XIII, Joachino Pecci y su hermano Giuseppe habían dado pasos para introducir la enseñanza de la filosofía tomista en el seminario diocesano de Perugia en 1846. Ya habían realizado esfuerzos en la misma dirección Vincenzo Buzzetti (1788-1824), sus discípulos Serafino y Domenico Sordi, y Taparelli d'Aglezio, quien se convirtió en director del Collegio Romano (Universidad Gregoriana) en 1824.

La encíclica *Aeterna Patris* (1879) de León XIII significó un esfuerzo oficial por parte de la Iglesia católica romana para estimular el estudio de la filosofía y la teología de Tomás de Aquino. Se intentaba usar los escritos originales de Tomás de Aquino para preparar a los estudiantes de filosofía y teología para enfrentarse con los problemas planteados por el pensamiento contemporáneo. La comisión leonina fue designada para publicar una edición crítica de todos los escritos de Tomás de Aquino y su esfuerzo prosigue hoy en día. Se desarrollaron importantes centros de estudios tomistas, como el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina (fundado por el cardenal Mercier), la Escuela Dominica de Saulchoir, en Francia, y el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto. Distintos grupos de jesuitas romanos, belgas y franceses reconocieron la gran deuda de sus reflexiones filosóficas personales con el aquinate. También se sumaron al esfuerzo en Estados Unidos universidades como la Universidad Católica de América, la Universidad de St. Louis, Notre Dame, Fordham, Marquette y el Boston College, por mencionar algunas, y los dominicos de River Forest.

Una debilidad apreciable de muchos de los manuales latinos de los siglos XIX y XX que acompañaron a estos esfuerzos fue la carencia de sensibilidad y competencia histórica, dando lugar a una presentación irreal y sumamente abstracta de una filosofía «aristotélico-tomista». Esa debilidad fue en buena parte subsanada por el desarrollo de una sólida investigación histórica del pensamiento de Tomás de Aquino y de la filosofía y teología medieval en general, acaudillada por estudiosos como H. Denifle, M. de Wulf, M. Grabmann, P. Mandonnet, F. van Steenberghen, E. Gilson y muchos de sus alumnos de Toronto, y por una pléyade de estudiosos más recientes y contemporáneos. Buena parte de ese trabajo histórico prosigue hoy dentro y fuera de los círculos intelectuales católicos.

Al mismo tiempo ha surgido una diversidad considerable en la interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino de los estudiosos del siglo XX. Considérese, por ejemplo, la gran influencia de Cayetano y Juan de Santo Tomás en el tomismo de Jacques Maritain, los enfoques mucho más fundados en la historia desarrollados de formas distintas por E. Gilson y F. van Steenberghen, la insistencia en la metafísica de la participación en el aquinate en las presentaciones, muy distintas entre sí, de L. Geiger y C. Fabro, la importancia concedida a la existencia *(esse)* por obra de Gilson y otros, a la que se resisten otros intérpretes, el movimiento conocido como tomismo transcendental, inspirado originalmente por P. Rousselot y J. Maréchal (en diálogo con Kant), y la dilatada controversia sobre lo adecuado de describir la filosofía de Tomás (y otros medievales) como una filosofía cristiana. Un número creciente de pensadores no católicos suele prestar una atención considerable a Tomás de Aquino, y los diversos trasfondos que incorporan en sus textos sin duda darán lugar a otras interesantes interpretaciones y aplicaciones de su pensamiento a temas contemporáneos.

Véase también GILSON, MARITAIN, NEOTOMISMO, TOMÁS DE AQUINO.

JFW

TONK, conectiva sentencial cuyo significado y lógica son caracterizados completamente por las dos reglas (o axiomas) siguientes:

1. $[P \supset (\mathrm{P\ tonk}\ Q)]$ y
2. $[(P\ \mathrm{tonk}\ Q) \supset Q]$.

Si se incorporan ambas reglas a cualquier sistema normal, entonces puede derivarse cualquier *Q* de cualquier *P*. Arthur Prior inventó «tonk» para mostrar que la validez deductiva no ha de concebirse como algo que dependa únicamente de reglas o axiomas sintácticos arbitrariamente definidos. Podemos prohibir «tonk» porque no es una noción natural, con un significado independiente, pero también podemos prohibirlo por razones sintácti-

cas. Por ejemplo, podemos exigir que para conectiva *C*, la regla de introducción de *C*.

$$[(xxx) \supset (... C...)]$$

y la regla de eliminación de *C*

$$[(... C..) \supset (yyy)]$$

sean tales que (*yyy*) sea parte de (*xxx*) o esté relacionado con (*xxx*) de alguna otra manera sintáctica.

Véase también LÓGICA RELEVANTE.

DH

TÓPICOS, análisis de las estrategias corrientes de argumentación; posteriormente, un género de la literatura sobre el razonamiento silogístico. Aristóteles consideró el análisis de los tipos de argumentos, o «tópicos», el mejor medio para describir el arte del razonamiento dialéctico: también usó el término para referirse al principio que subyace en la estrategia de producción de argumentos. Los comentaristas clásicos posteriores de Aristóteles, en concreto, los retóricos latinos como Cicerón, desarrollaron las discusiones de Aristóteles de la teoría del razonamiento dialéctico dándoles una forma filosófica. La obra de Boecio sobre los tópicos ejemplifican la tardía expansión clásica del alcance de la literatura de los tópicos. Para él un tópico es o una generalización universal verdadera autoevidente, también llamada «proposición máxima», o una *differentia*, un miembro del conjunto de las características de una proposición máxima que determinan su género y su especie. El hombre es un animal racional es una proposición máxima y, como por lo que hace al género, la *differentia* que caracteriza la proposición máxima como concerniente a los géneros es un tópico. Como creía que el razonamiento dialéctico lleva a conclusiones categóricas, no condicionales, Boecio sintió que el descubrimiento de un argumento comportaba el descubrimiento de un término medio que uniera los dos términos, previamente separados, de la conclusión. Las *differentiae* son los géneros de esos términos medios y se construyen argumentos eligiendo *differentiae*, determinando así el término medio que lleva a la conclusión.

En el siglo XI, la estructura lógica de proposiciones máximas y *differentae* de Boecio se usó para estudiar los silogismos hipotéticos, mientras que en el siglo XII teóricos como Abelardo extendieron la aplicación de la estructura de los tópicos a los silogismos categóricos. En el siglo XIII, Pedro Hispano, Robert Kilwardby y Boecio de Dacia aplicaron la estructura de los tópicos exclusivamente al silogismo categórico, sobre todo a aquellos con premisas probables, no necesarias. Después de un siglo, la discusión de la estructura de los tópicos para evaluar el razonamiento silogístico quedó subsumida en la literatura de las consecuencias, que describía las relaciones de implicación, entrañamiento e inferencia entre proposiciones. Aunque la teoría de las consecuencias como aproximación a la comprensión de las relaciones entre proposiciones se funda en la lógica de Boecio y quizá de los estoicos, sólo empezó a destacar a finales del siglo XIII con el reconocimiento por parte de Burley del significado lógico de la lógica proposicional.

Véase también ABELARDO, ARISTÓTELES, BOECIO, BURLEY, CICERÓN, KILWARDBY, PEDRO HISPANO, SILOGISMO.

SEL

TOTAL, véase **RELACIÓN.**

TOYNBEE, ARNOLD, véase **FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.**

TRACTARIANO, véase **FILOSOFÍA ANALÍTICA, WITTGENSTEIN.**

TRADUCCIÓN RADICAL, véase **INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN.**

TRADUCIANISMO, véase **CREACIÓN *EX NIHILO*, PREXISTENCIA.**

TRANSCENDENCIA, en sentido lato, la propiedad de destacar o elevarse de o sobre todo lo demás (entendido casi siempre figuradamente); en filosofía, la propiedad de ser, de algún modo, de un orden superior. Puede decirse de un ser, como Dios, que es trascendente en el sentido de ser no sólo meramente superior sino incomparablemente superior a las demás cosas. La transcendencia de Dios, su estar fuera o más allá del mundo contrasta, y para algunos pensadores se combina, con la inmanencia de Dios o su existencia en el mundo.

En la filosofía medieval de la lógica, términos como «ser» y «uno», que no pertenecen únicamente a una de las categorías o tipos de predicación aristotélicos (como substancia, cualidad y relación), pero que pueden predicarse de cosas de cualquiera (o ninguna) de ellas, fueron denominados *transcendentales*. En la *Crítica de la razón pura* de Kant, los principios que declaran (erróneamente) llevarnos más allá de los límites de cualquier experiencia posible son llamados *trascendentes,* en tanto que todo lo que pertenece al pensamiento no empírico que establece, y extrae consecuencias de ello, la posibilidad y límites de la experiencia puede ser calificado de *transcendental*. Así, un argumento transcendental (en un sentido aún en uso) es aquel que va de premisas acerca del modo en que es posible la experiencia a conclusiones acerca de

lo que ha de ser verdadero de cualquier mundo experimentado.

El transcendentalismo fue un movimiento filosófico o religioso de Nueva Inglaterra de mediados del siglo XIX, que se caracterizaba, de acuerdo con el pensamiento de su exponente más cualificado, Ralph Waldo Emerson, por la creencia en un principio trascendente (espiritual y divino) en la naturaleza humana.

Véase también ARGUMENTO TRANSCENDENTAL, EMERSON, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, INMANENCIA, KANT, TRANSCENDENTALISMO.

RMA

TRANSCENDENTAL, véase **KANT, TRANSCENDENCIA.**

TRANSCENDENTALES, o *transcendentalia,* términos o conceptos que se aplican a todas las cosas con independencia de su tipo o categoría ontológica. Los términos o conceptos de este tipo son transcendentales en el sentido de que trascienden o se superordinan a todas las categorías clasificatorias. La doctrina clásica de los transcendentales, desarrollada en detalle a finales de la Edad Media, presupone una ontología aristotélica en la que todoas las cosas son substancias o accidentes clasificables en uno de los 10 géneros supremos, las 10 categorías aristotélicas. En este esquema, *ser (on* en griego, *ens* en latín) no es una de las categorías, puesto que todas las categorías clasifican tipos de ser. Tampoco es una categoría por encima de las 10 categorías de substancia y accidente, un género último del que sean especies las 10 categorías. Eso se debe a que el ser es homónimo o equívoco, es decir, a que no hay una única propiedad o naturaleza genérica compartida por todos los miembros de cada categoría que les haga seres. Las 10 categorías identifican 10 modos de ser irreducibles, básicos. *Ser,* entonces, trasciende la estructura categórica del mundo: todo cuanto es ontológicamente clasificable es un ser y decir de algo que es un ser no es identificarlo como miembro de algún tipo distinto de otros tipos de cosas.

Según la doctrina clásica, *ser* es el transcendental primario, pero hay otros términos o conceptos que trascienden las categorías de forma semejante. Los transcendentales que suelen aceptarse además de *ser* son *uno (unum), verdadero (verum)* y *bueno (bonum),* aunque algunos filósofos medievales también admiten *cosa (res), algo (aliquid)* y *bello (pulchrum).* Estos términos o conceptos son transcendentales porque la base ontológica de su aplicación a una cosa dada es precisamente la misma que la base ontológica en virtud de la cual se dice que esa cosa es un ser. Por ejemplo, para algo de una naturaleza determinada ser bueno es realizar bien la actividad que lo especifica como una cosa de esa naturaleza y realizar bien esa actividad es en cierta medida actualizar esa naturaleza. Pero que esa cosa actualice su naturaleza en cierta medida es justamente lo que para esa cosa es tener ser. Así las actualizaciones o propiedades por las que algo es bueno son precisamente aquellas por las que tiene ser. Dada esta explicación, los filósofos medievales mantuvieron que los términos transcentales son convertibles *(convertuntur)* o extensionalmente equivalentes *(idem secundum supposita).* No son, sin embargo, sinónimos, puesto que son intensionalmente distintos *(differunt secundum rationem).* Estos transcendentales secundarios se caracterizan a veces como atributos *(passiones)* del ser, necesariamente concomitantes con él.

En el periodo moderno, la noción de transcendental se asocia principalmente con Kant, quien hizo de «transcendental» un término técnico central de su filosofía. Para Kant, el término no significa ya aquello que trasciende la clasificación categorial, sino aquello que trasciende nuestra experiencia en el sentido de proporcionar su fundamento o estructura. Kant concede, por ejemplo, que las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (categorías como substancia y causa) son transcendentales en este sentido. Las formas y conceptos de este tipo constituyen las condiciones de la posibilidad de la experiencia.

Véase también ARISTÓTELES.

SMA

***TRANSCENDENTALIA*,** véase **TRANSCENDENTALES.**

TRANSCENDENTALISMO, punto de vista religioso-filosófico defendido por un grupo de intelectuales de Nueva Inglaterra, en el que destacan Emerson, Thoreau y Theodore Parker. Una distinción tomada de Samuel Taylor Coleridge fue el único vínculo universal de los miembros del Club Transcendental entre sí, fundado en 1836: la distinción entre entendimiento y razón, donde aquél propociona conocimiento incierto de las apariencias y ésta conocimiento a priori de las verdades necesarias adquirido por medio de la intuición. Los transcendentalistas insistían en que la verdad filosófica sólo puede alcanzarse por la razón, una capacidad común a todas las personas a menos que haya sido destruida por una vida de apariencias externas y por la aceptación como verdades de lo que sólo son creencias tradicionales de segunda mano. En cualquier otro aspecto había desacuerdos. Emerson era idealista y Parker realista natural –sencillamente tenían intuiciones a priori enfrentadas–. Emerson, Thoreau y Parker rechazaron los aspectos sobrenaturales del cristianismo, señalando su innegable naturaleza parroquial y su desarrollo sociológico, en tanto que James Marsh, Frederick Henry Hedge y

Caleb Henry permanecieron en la fe cristiana. Las influencias de los transcendentalistas eran muy dispares y explican la diversidad de sus opiniones. Por ejemplo, Emerson estaba influido por la tradición platónica, el romanticismo alemán, las religiones orientales y los poetas de la naturaleza, mientras Parker estaba influido por la ciencia moderna, el realismo escocés de Reid y Cousin (que también enfatizaba las intuiciones a priori) y los críticos superiores alemanes.

A Emerson, Thoreau y Parker les unían también creencias negativas. No sólo rechazaban el calvinismo, sino también el unitarismo; rechazaban el concepto corriente de éxito material y lo sustituían por un tipo de autorrealización aristotélica que insistía en el yo racional y moral como esencia de la humanidad y desdeñaban la autorrealización idiosincrática que admira lo que es *único* en la persona como su valor real.

Véase también EMERSON, THOREAU.

EHM

TRANSITIVA, véase **RELACIÓN.**

TRANSPARENTE, véase **REFERENCIALMENTE TRANSPARENTE.**

TRANSUBSTANCIACIÓN, mutación de una substancia en otra. La metafísica aristotélica distingue entre las substancias y los accidentes que inhieren en ellas; así, Sócrates es una substancia y ser chato uno de sus accidentes. Las Iglesias católica romana y ortodoxa oriental recurren a a la transubstanciación para explicar cómo se hace realmente presente Jesucristo en la Eucaristía cuando se realiza la consagración: las substancias del pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo, aunque los accidentes del pan y el vino, como la forma, el color y el gusto, persisten después de la transformación. Esto parece comprometer a sus partidarios a mantener que esos accidentes que persisten o inhieren en Cristo o no inhieren en substancia alguna. Lutero propuso una explicación alternativa en términos de *consubstanciación* que evita esa desgradable elección: las substancias del pan y el vino coexisten en la Eucaristía con el cuerpo y la sangre de Cristo tras la consagración; están unidos sin experimentar cambios.

PLQ

TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES, véase **NIETZSCHE.**

TRANSVERSALIDAD, transcendencia de la soberanía de la identidad o auto-identidad por el reconocimiento de la alteridad del otro como *Unterschied* –por usar el término de Heidegger– que significa el sentido de relación a través de la diferencia. Es una idea innovadora empleada y de la que se han apropiado filósofos tan diversos como Merleau-Ponty, Sartre, Gilles Deleuze y Felix Guattari. La transversalidad pretende reemplazar la formulación eurocéntrica de la verdad como universal en una época en la que se dice que el mundo se encamina rápidamente a la aldea global. La universalidad ha sido una idea eurocéntrica porque lo que es particular de Occidente se ha universalizado, mientras que lo que es particular de otros sitios ha seguido siendo particular. Como su centro está en todas partes y su periferia en ninguna parte, la verdad es policéntrica y correlativa. Es especialmente digno de atención el intento del fenomenólogo estadounidense Calvin O. Schrag de apropiarse de la transversalidad partiendo las diferencias entre los extremos del absolutismo y el relativismo, por una parte, y de las prácticas totalizadoras de la modernidad y las tendencias fragmentarias de la posmodernidad, por la otra.

Véase también FENOMENOLOGÍA, HEIDEGGER, MERLEAU-PONTY, SARTRE.

HYJ

TRASÍMACO (m. 426 a.C.), sofista griego de Bitinia, conocido sobre todo como personaje del Libro I de la *República* de Platón. Viajó y enseñó mucho por todo el mundo griego y fue bien conocido en Atenas como maestro y autor de tratados de retórica. Innovador por su estilo, se le atribuyó la invención del «estilo medio» en retórica. Los únicos fragmentos que han sobrevivido de un discurso de Trasímaco fueron escritos para conseguir la absolución de un ciudadano ateniense en la Asamblea, en un momento en el que las cosas no marchaban bien para Atenas en las guerras de Peloponeso. Nos muestra a un Trasímaco preocupado por la eficacia del gobierno, instando a los atenienses a reconocer sus intereses comunes y a dejar a un lado su partidismo. Sólo disponemos de otra fuente para sus concepciones en materia de política: la *República* de Platón, que muchos estudiosos aceptan hoy como una verdad a medias en lo referente a Trasímaco. Allí Trasímaco es presentado como un estímulo para Sócrates, afirmando que la justicia no es sino lo que beneficia al más fuerte, es decir, a los gobernantes. Desde el punto de vista de los gobernados, entonces, la justicia siempre sirve a los intereses de otro y los gobernantes que buscan su propio beneficio son injustos.

Véase también SOFISTAS.

PWO

***TRES TRATADOS PROFUNDOS*,** véase **NEOTAOÍSMO.**

TRES VÍAS, véase **BUENAVENTURA, SAN.**

TRÍADA INCOSISTENTE 1) en sentido amplio, cualesquiera tres posiciones que no pueden ser verdaderas a la vez; 2) en sentido estricto, cualesquiera tres proposiciones categóricas que no pueden ser verdaderas a la vez. Un silogismo categórico es válido si las tres proposiciones formadas por sus dos premisas y la negación de su conclusión están en una tríada inconsistente; este hecho subyace a varias comprobaciones de la validez de los silogismos categóricos, comprobaciones que se denominan con frecuencia «métodos de» las tríadas inconsistentes.

Véase también ANTILOGISMO, SILOGISMO.

RWB

TRICOTOMÍA, LEY DE, véase **RELACIÓN, SECUENCIA DE ELECCIÓN.**

TRINIDAD, véase **TRINITARISMO.**

TRINITARISMO, doctrina teológica de que Dios consiste en tres personas. Las personas que constituyen la Santísima Trinidad son el Padre, el Hijo, que es Jesucristo, y el Espíritu Santo. La doctrina enuncia que cada una de esas personas es Dios aunque no hay tres Dioses, sino un único Dios. Según una formulación tradicional, las tres personas no son sino una substancia. En opinión de Tomás de Aquino, la razón humana puede demostrar la existencia de Dios, pero no la existencia de las tres personas, que sólo se conoce por medio de la revelación. En la tradición cristiana, la revelación contiene información acerca de las relaciones entre las tres personas y esas relaciones asientan los atributos propios que las distinguen entre sí. Así, como el Hijo procede del Padre, un atributo propio del Padre es la paternidad y un atributo propio del Hijo la filiación. La procesión (o inspiración) es un atributo propio del Espíritu Santo. Un desacuerdo acerca de la procesión ha contribuido a la división de la cristiandad oriental y la occidental. La Iglesia ortodoxa oriental enseña que el Espíritu Santo procede del Padre *a través del* Hijo. En Occidente es ampliamente aceptada una teoría de la doble procesión, según la cual el Espíritu Santo procede del Padre *y* del Hijo. Esta discrepancia se conoce como controversia del *filioque* («y el Hijo») porque surgió del hecho de que la adición de esa frase latina al credo niceno fue aceptada en Occidente pero no en Oriente. El *unitarismo* niega que Dios consista en tres personas, y por ello niega la divinidad de Jesús. Las fes monoteístas del judaísmo y el islamismo son unitarias, aunque hay unitarios que se consideran a sí mismos cristianos.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

PLQ

TROELTSCH, ERNST (1865-1923), filósofo e historiador alemán cuyo principal objetivo fue proporcionar un fundamento científico a la teología. Se formó en Erlangen, Gotinga (bajo la dirección de Ritschl y Lagarde) y Berlín, y enseñó primero teología en Heidelberg y después filosofía en Berlín. Lanzó la escuela de filosofía de la religión con su «Del método histórico y dogmático en teología» (1896), que marcó una época. Sus contribuciones a la teología *(El apriori religioso,* 1904), filosofía, sociología e historia *(El historicismo y sus problemas,* 1922) fueron muy influyentes. Troeltsch afirmaba que sólo una filosofía de la religión sacada de la historia y el desarrollo de la conciencia religiosa podía reforzar el *status* de la ciencia de la religión en el conjunto de las ciencias y hacer avanzar la estrategia cristiana contra el materialismo, el escepticismo, el esteticismo y el panteísmo.

Su obra maestra histórica, *Protestantismo y progreso* (1906), argumenta que el primer protestantismo fue una modificación del catolicismo medieval que retrasó el desarrollo de la cultura moderna. Como sociólogo, planteó, en *Las enseñanzas sociales de las iglesias cristianas* (1912), la doble cuestión de si las creencias y movimientos religiosos están condicionadas por factores externos y de si, a su vez, afectan a la sociedad y la cultura. De la historia social del cristianismo infirió tres tipos de «autoformación sociológica de la idea cristiana»: la iglesia, la secta y el misticismo.

J-LS

TROPO, en su uso filosófico reciente, «particular abstracto», instancia de una propiedad que ocurre en un lugar y momento determinados, como el color de la cubierta de este libro o de esta página. La blancura de esta página y la blancura de la página anterior son dos tropos distintos, que no son idénticos ni a la blancura universal instanciada por ambas páginas ni a la página misma; aunque la blancura de esta página no puede existir independientemente de la página, la página podría estar teñida de otro color. Varios autores, empezando quizá por D. C. Williams, argumentan que los tropos han de ser incluidos en nuestra ontología si queremos tener una metafísica adecuada.

Con mayor generalidad, un tropo es una figura del discurso o el uso de una expresión en un sentido figurativo o no literal. La metáfora y la ironía, por ejemplo, caen en la categoría de los tropos. Si ayudas a alguien a mover una mesa de cristal pero finalmente la dejas caer y tu compañero dice: «Desde luego has sido de *gran ayuda»,* su emisión es probablemente irónica, quiere decir que no has sido de ninguna ayuda. Una cuestión importante es si, para dar cuenta del uso irónico de esa oración, debemos suponer que tiene un significado irónico además de su significado literal. En general, ¿una

oración que puede usarse para expresar dos metáforas distintas tiene, además de su significado literal, dos significados metafóricos, y otro si puede ser una hipérbole, y así sucesivamente? Varios filósofos y teóricos desde Aristóteles han respondido afirmativamente, postulando significados figurativos además de los significados literales de las oraciones. Recientemente, los filósofos reticentes a la multiplicidad de significados oracionales han negado que las oraciones tengan significados no literales; su reto es explicar cómo, por ejemplo, puede usarse irónicamente una oración si no tiene un sentido o significado irónico. Estos filósofos discuten si los tropos han de explicarse semántica o pragmáticamente. Una explicación semántica podría proponer la hipótesis de que los tropos se generan al violar las reglas semánticas. Un destacado enfoque pragmático es la sugerencia de H. P. Grice de que los tropos pueden subsumirse en el fenómeno más general de la implicatura conversacional.

Véase también **IMPLICATURA, METAFÍSICA, METÁFORA.**

RB

TROTTER, CATHERINE, véase **COCKBURN.**

TSU YEN (¿350?-¿270? a.C.), cosmólogo chino, miembro de la Academia Chi-hsia y figura política influyente que aplicó el pensamiento de las cinco fases del yin-yang a los ciclos dinásticos. Tsu Yen creía que el orden natural, el orden humano, y la relación entre los dos se regían y eran inteligibles por la interacción dinámica del yin-yang y las cinco fases *(wu-hsing:* tierra, madera, metal, fuego y agua). Adquirió fama política por su idea de que el ascenso y caída de las dinastías está relacionado con el mismo patrón cíclico: tierra, madera, metal, fuego y agua. Así, al reinado del emperador amarillo, correlacionado con la fase terrestre, le seguían las dinastías Hsia (madera), Shang (metal) y Chu (fuego). Tsu Yen predijo que la ascendencia de la fase acuática señalaría el final de la dinastía Chu y el comienzo de una nueva dinastía.

Véase también **FILOSOFÍA CHINA.**

RPP Y RTA

TU QUOQUE, véase **FALACIA INFORMAL.**

TUNG CHUNG-SHU *(ca.* 179-*ca.* 104 a.C.), filósofo chino, erudito Han, famoso por sus respuestas a las preguntas del emperador Wu, que sirvieron para hacer del confucianismo la doctrina del Estado en 136 a.C. Escribió *Ch'un-ch'iu fan-lu (Gemas exuberantes de los anales de la primavera y el otoño),* donde ve mensajes morales en los eventos históricos registrados en los clásicos de modo que pueden aplicarse a las historia futura. Las doctrinas de Tung fueron en realidad bastante distintas de las de Confucio y Mencio. Creía que el Cielo y el Camino no cambian, y enseñó los llamados Tres Vínculos, según los cuales el gobernante, el padre y el marido han de ser el modelo de los gobernados, los hijos y la esposa. Con ello añadió un toque conservador al confucianismo, de manera que a los gobernantes les resultó atractivo usarlo en combinación con la práctica legista para crear un confucianismo de Estado. También incorporó a su filosofía varias ideas de la escuela del yin-yang. Creía que la historia era cíclica, sucediéndose las cinco potencias (madera, fuego, tierra, metal, agua), y que hay una correlación estricta entre los sucesos naturales y los asuntos humanos. Veía en los desastres naturales signos de advertencia para que los gobernantes cultivaran las virtudes y no abusaran de su poder.

Véase también **CONFUCIANISMO, CONFUCIO, MENCIO.**

S-HL

TURNBULL, GEORGE (1698-1748), filósofo del sentido moral y teórico de la educación escocés. Durante un corto periodo fue *philosophy regent* en Aberdeen (1721-1727) y profesor de Reid. Sus *Principles of Moral and Christian Philosophy (Principios de filosofía moral y cristiana,* 1740) y *Discourse upon the Nature and Origin of Moral and Civil Laws (Discurso sobre la naturaleza y origen de las leyes moral y civil,* 1741) nos lo presentan como el más sistemático de quienes intentaron reformular la filosofía moral siguiendo un modelo newtoniano, derivando las leyes morales «experimentalmente» de la psicología humana. En *A Treatise on Ancient Painting (Tratado sobre la pintura antigua,* 1740), *Observations Upon Liberal Education (Observaciones sobre la educación liberal,* 1742) y algunas obras menores recomienda la historia y las artes como propedeútica para la enseñanza de la virtud y la religión natural.

Véase también **TEORÍA DEL SENTIDO MORAL.**

MASt

TWARDOWSKI, véase **LÓGICA POLACA.**

TZU JAN, término chino que significa «naturalmente», «espontáneamente» o «así de suyo». Es el término taoísta para describir el estado ideal de los agentes y la cualidad de las acciones. Un concepto coordinado es el de *wu wei* («no acción»), sobre todo en el *Tao Te Ching*. Los taoístas querían eliminar la perspectiva racional «humana» y volver a las inclinaciones espontáneas «celestiales». Las acciones no serían entonces autoconscientes, y nosotros y lo que hiciéramos seríamos *tzu jan* («espontáneos»). Wang Ch'ung presenta una crítica temprana de esta noción taoísta en el capítulo 54 de

su *Lun Heng*. Pensadores posteriores se apropiaron del término en apoyo de sus propias posiciones. Por ejemplo, los neoconfucianos consideran las obligaciones familiares y sociales particulares como Tzu *jan*, lo mismo que ciertas inclinaciones virtuosas.

Véase también NEOTAOÍSMO, TAOÍSMO.

PJI

U

***ÜBERMENSCH*,** véase **NIETZSCHE.**

***UDANA*,** véase **NYĀYA-VAISHESIKA.**

UMBRAL ABSOLUTO, véase **FECHNER.**

UMBRAL RELATIVO, véase **FECHNER.**

UNAMUNO, MIGUEL DE (1864-1936), filósofo, erudito y escritor español. Nacido en Bilbao, estudió en Bilbao y Madrid, y enseñó griego y filosofía en Salamanca. Su abierta crítica al gobierno español le llevó a su renuncia a la Universidad y al exilio (1924-1930) y, de nuevo, a dimitir como rector en 1936.

Unamuno es una figura importante de las letras españolas. Como Ortega y Gasset, su objetivo era aprehender la vida en sus complejas dimensiones emocionales e intelectuales más que describir el mundo científicamente. Así, favoreció la ficción como medio de expresar sus ideas y puede considerársele uno de los precursores del existencialismo, enraizado en la línea del racionalismo que va desde Pascal hasta Kierkegaard o Nietzsche. Escribió varias novelas filosóficas significativas, un comentario al *Quijote* titulado *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) y algunos poemas y dramas; sus ideas filosóficas se enuncian de modo más explícito en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913).

Unamuno percibía un *sentimiento trágico* que impregnaba la vida humana, un sentimiento que surge de nuestro deseo de inmortalidad y de la certeza de la muerte. En esta situación, el hombre tiene que abandonar toda pretensión de racionalismo y abrazar la fe. La fe caracteriza a la *vida auténtica* mientras que la razón lleva a la desesperación, aunque la fe nunca puede reemplazar completamente a la razón. Desgarrados entre las dos, sólo podemos encontrar esperanza en la fe, porque la razón trata únicamente con abstracciones mientras somos «carne y huesos» y sólo podemos encontrar la realización en el compromiso con un ideal.

JJEG

UNIDAD DE LA CIENCIA, situación en la que todas las ramas de la ciencia empírica forman un sistema coherente llamado *ciencia unificada.* A veces se considera que la ciencia unificada abarca las ciencias formales (por ejemplo, las ramas de la lógica y la matemática). «Unidad de la ciencia» se usa también para referirse a un programa de investigación que tiene como objetivo la ciencia unificada.

El interés por la unidad de la ciencia tiene una dilatada historia con múltiples raíces, como los atomistas antiguos y la obra de los enciclopedistas franceses. En el siglo XX este interés fue prominente en el empirismo lógico (véase Otto NEURATH *et al., International Encyclopedia of Unified Science,* vol. I, 1938). Los empiristas lógicos concibieron originalmente la ciencia unificada en términos de un lenguaje unificado de la ciencia, en concreto, un lenguaje observacional universal. Todas las leyes y enunciados teóricos de cualquier rama de la ciencia tenían que ser traducibles a ese lenguaje observacional o, en su lugar, estar adecuadamente relacionados con enunciados de ese lenguaje. Además de encontrarse con dificultades técnicas en la distinción observacional-teórico, esta concepción de la ciencia unificada deja abierta la posibilidad de que los fenómenos de una rama necesiten conceptos e hipótesis especiales explicativamente independientes de las demás ramas.

Otro concepto de la unidad de la ciencia exige que todas las ramas de la ciencia se combinen por medio de la reducción interteórica de las teorías de ramas no básicas en una teoría básica (que normalmente se identifica con alguna física futura). Esas reducciones pueden proceder paso a paso; un ejemplo sumamente simplificado sería la reducción de la psicología a la biología, además de las reducciones de la biología a la química y de la química a la física. Las condiciones para reducir la teoría T_2 a la teoría T_1 son complejas, pero incluyen la identificación de la ontología de T_2 con la de T_1, además de la explicación de las leyes de T_2 por las de T_1 y los oportunos enunciados de conexión. Estas condiciones de reducción pueden completarse con condiciones para la unidad de la teoría básica, para producir un programa general de investigación para la unificación de la ciencia (véase Robert L. CAUSEY, *Unity of Science*, 1977).

La adopción de ese programa de investigación no supone un compromiso con la proposición de que alguna vez se conseguirá la unificación completa; ésta es básicamente una proposición empírica. El programa ha sido criticado y hay quienes han argumentado que esas reducciones son imposibles para pares concretos de teorías o que algunas ramas de la ciencia son autónomas. Por ejemplo,

algunos autores han defendido la tesis de una *biología autónoma,* según la cual la ciencia biológica no es reducible a ciencias físicas. El vitalismo postulaba atributos no físicos o fuerzas vitales que suponía presentes en los organismos vivos. Posiciones neovitalistas más recientes evitan esos postulados, pero tratan de dar razones empíricas contra la factibilidad de reducir la biología. Se han dado otros argumentos, a veces a priori, contra la reducibilidad de la psicología a la fisiología y de las ciencias sociales a la psicología. Estas discusiones indican el continuo significado intelectual de la idea de la unidad de la ciencia y el amplio espectro de cuestiones que cubre.

Véase también **EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, REDUCCIÓN.**

RLC

UNIDAD EN LA DIVERSIDAD, en estética, principio de que las partes del objeto estético deben ser coherentes entre sí o entrelazarse y al mismo tiempo ser lo bastante distintas entre sí para permitir que el objeto sea complejo. El principio define un importante requisito formal usado al juzgar objetos estéticos. Si un objeto tiene una unidad insuficiente (por ejemplo, una colección de manchas de color sin ningún patrón reconocible), es caótico o inarmónico; es más una colección que un objeto. Pero si adolece de una diversidad insuficiente (por ejemplo, un lienzo con un único color sin matices), es monótono. Por tanto, el patrón formal deseable en un objeto estético es el de partes complejas que difieren entre sí significativamente pero encajan formando un todo interdependiente de manera que el carácter o significado del todo cambiaría si se cambiase alguna de sus partes.

Véase también **ESTÉTICA, ORGÁNICO.**

JAK

UNIDAD ORGÁNICA, véase **ORGÁNICO.**

UNIFORMIDAD DE LA NATURALEZA, estado de cosas que se considera requerido por la justificación de la inducción. Por ejemplo, argumentos inductivos fuertes como «El sol ha salido todos los días anteriores; por tanto, el sol saldrá mañana» parecen presuponer que la naturaleza es uniforme en el sentido de que el futuro se parecerá al pasado, en este caso con respecto al ciclo diurno.

El empirista escocés Hume fue el primero en hacer explícito que la uniformidad de la naturaleza es una asunción sustantiva del razonamiento inductivo. Hume argumentaba que como la creencia de que el futuro se parecerá al pasado no puede fundarse en la experiencia –porque el futuro no ha sido observado todavía– la inducción no puede justificarse racionalmente; apelar a esa creencia para defender la inducción es o pedir la cuestión o metafísicamente ilícito. La «inducción por enumeración» de Francis Bacon y los «cinco métodos de investigación experimental» de J. S. Mill presuponen que la naturaleza es uniforme. Whewell apeló a la uniformidad de la naturaleza para dar cuenta de la «consiliencia de inducciones», la tendencia de una hipótesis a explicar datos distintos de aquellos para cuya explicación se introdujo originariamente. Por razones parecidas a las de Hume, Karl Popper mantiene que nuestra creencia en la uniformidad de la naturaleza es cuestión de fe. Reichenbach mantuvo que, aunque esta creencia no puede justificarse previamente a toda instancia de razonamiento inductivo, su presupuesto es vindicado por las inducciones afortunadas.

Ha resultado difícil formular un enunciado filosófico de la uniformidad de la naturaleza que sea coherente e informativo. Parece contradictorio decir que la naturaleza es uniforme en *todos* sus aspectos, porque las inferencias inductivas siempre marcan diferencias de algún tipo (por ejemplo, del presente con respecto al futuro, de lo observado con respecto a lo inobservado, etc.), y parece trivial decir que la naturaleza es uniforme en *algunos* aspectos porque dos estados cualquiera de la naturaleza, no importa cuán diferentes sean entre sí, se asemejarán en algún aspecto.

No se supone que todas las regularidades observadas en el mundo (o en los datos) sirvan de apoyo a razonamientos inductivos afortunados; no todas las uniformidades son, por usar el término de Nelson y Goodman, «proyectables». Los filósofos de la ciencia han propuesto por ello distintas reglas de proyectabilidad, sirviéndose de nociones como la simplicidad y la potencia explicativa, intentando distinguir aquellos patrones observados que sirven de apoyo a inducciones afortunadas (y que por ello se consideran representantes de relaciones causales genuinas) de aquellos que son accidentales o espurios.

Véase también **CAUSALIDAD, GENERALIZACIÓN NOMOLÓGICA, PARADOJA DEL VERDUL, PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN.**

JDT

UNIÓN, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

UNITARISMO, véase **TRINITARISMO.**

UNIVERSAL, véase **METAFÍSICA.**

UNIVERSAL CONCRETO, véase **HEGEL.**

UNIVERSALIZABILIDAD, 1) desde la década de 1920, criterio moral implícito en la primera formulación de Kant del imperativo categórico: «Actúa sólo se-

gún la máxima que pueda al mismo tiempo ser una ley universal», llamado muchas veces *principio de universalidad*. De una máxima o principio de acción que satisfaga este test se dice que es universalizable, y por consiguiente moralmente aceptable; de una que no lo hace se dice que no es universalizable y por ello contraria al deber. 2) Una segunda acepción se desarrolló en la década de 1950 en conexión con la obra de R. M. Hare. Para Hare la universalizabilidad es «común a todos los juicios con contenido descriptivo»; así, son universalizables no sólo las aserciones normativas (juicios morales y valorativos), sino también los enunciados empíricos. Aunque Hare describe el modo en que esa universalizabilidad puede aparecer en la argumentación moral, para Hare «las ofensas a [...] la universalizabilidad son lógicas, no morales». Por consiguiente, si para Kant no todas las máximas son universalizables, desde el punto de vista de Hare sí lo son, puesto que todas ellas tienen contenido descriptivo. 3) En un tercer sentido, que también aparece en Hare, «universalizable» se refiere al principio de universalizabilidad. «Lo que es bueno (o malo) para una persona es bueno (o malo) para cualquier persona parecida en circunstancias similares.» Este principio coincide con lo que Sidgwick en *The Methods of Ethics (Los métodos de la ética)* llamaba principio de justicia. En la obra de M. G. Singer *Generalization in Ethics (La generalización en la ética,* 1961) se le llama principio de generalización y se dice que es el principio formal presupuesto por todo razonamiento moral y por ello la explicación del rasgo pretendidamente común a todo juicio moral, ser generalizable. Se dice que un juicio concreto de la forma «*A* hace bien haciendo *x*» implica que cualquiera que se parezca a *A* a los respectos pertinentes haría bien realizando cualquier acto del tipo de *x* en circunstancias relevantemente parecidas. Se dice que la característica de la generalizabilidad, de presuponer una regla general, vale para las afirmaciones normativas, pero no para todos los enunciados empíricos o descriptivos. Se pretende que el principio de generalización (PG) está presente en el *argumento* por generalización (AG): «Si las consecuencias de que alguien haga *x* serían indeseables, pero no las consecuencias de que nadie lo hiciera, entonces nadie tendría que hacer *x* sin una razón que lo justifique», una forma de razonamiento moral que se parece, aunque no es idéntica, al imperativo categórico (IC). Una pretendida semejanza es que si el PG aparece en el AG, entonces aparece en el IC, y eso permitiría explicar la pertinencia moral del test de universalizabilidad de Kant. 4) Una ampliación posterior del término «universalizabilidad» aparece en *Reason and Morality (Razón y moral,* 1978) de Alan Gewirth. Gewirth formula «el principio lógico de universalizabilidad»: «Si un predicado *P* pertenece a un sujeto *S* porque *S* tiene la propiedad *Q* [...] entonces *P* debe convenir también a todos los demás sujetos *S1, S2,* [...], *Sn* que posean *Q*». El principio de universalizabilidad «en su aplicación moral» se deduce entonces del principio lógico de universalizabilidad, y es presupuesto por el principio de consistencia genérica de Gewirth, «Actúa de acuerdo tanto con los derechos genéricos de los recipendarios como con los tuyos», que se supone que proporciona un modo determinado a priori para determinar las semejanzas y diferencias pertinentes, y, así, de aplicar el principio de universalizabilidad.

El principio de universalizabilidad es un principio formal; la universalizabilidad en la acepción 1), sin embargo, quiere ser un principio sustantivo de la moral.

Véase también ÉTICA, KANT.

MGS

UNIVERSO DEL DISCURSO, clase normalmente limitada de individuos que se está considerando, cuya existencia es presupuesta por quienes discuten y que en algún sentido constituye el tema último de la discusión. Una vez establecido el universo del discurso, expresiones como «todo objeto» y «algún objeto» se refieren respectivamente a todo objeto o a algún objeto del universo del discurso. El concepto de universo del discurso se debe a De Morgan en 1846, pero la expresión fue acuñada por Boole ocho años antes. Cuando se formaliza una discusión en un lenguaje de primer orden estándar interpretado, el universo del discurso se identifica con el «universo» de la interpretación, es decir, con el rango o recorrido de los valores de las variables. Quine entre otros ha destacado que el universo del discurso representa un compromiso ontológico de los participantes en la discusión. Al discutir de una ciencia concreta, el universo del discurso suele ser más extenso que el dominio de esa ciencia, aunque la economía expresiva puede favorecer la limitación del universo del discurso a ese dominio.

Véase también COMPROMISO ONTOLÓGICO, DOMINIO, LÓGICA FORMAL, TEORÍA DE MODELOS, VARIABLE.

JCOR

UNO DE VARIOS, un universal; sobre todo una Forma platónica. Según Platón, si hay, por ejemplo, *muchas* cosas anchas, tiene que haber *una* anchura con respecto a la cual sean anchas; ese «una de varias» *(hen epi pollōn)* es una entidad inteligible, una Forma, en oposición a los múltiples sensibles. El mismo Platón reconoce las dificultades para explicar cómo un carácter puede estar presente en muchos y por qué el uno y los muchos no constituyen conjuntamente otra multiplicidad más (por ejemplo, *Parménides* 131a-133b). La detenida crítica de Aristó-

teles a las Formas platónicas (*Metafísica* A 9, Z 13-15) incluye esos y otros problemas y es él, más que Platón, quien usa con frecuencia «uno de varios» para referirse a las Formas platónicas.

Véase también ARISTÓTELES, PLATÓN, PROBLEMA UNO-VARIOS.

ECH

UNO-VARIOS, véase **PROBLEMA UNO-VARIOS.**

UPANISHADS, colección de textos filosóficos hindúes antiguos o las doctrinas sagradas esotéricas contenidas en ellos. «Upanishad» incluye una alusión a la idea del estudiante que «se sienta cerca» del gurú. En el siglo VIII, Shaṅkara identificó algunos Upanishads como la fuente oficial de las doctrinas Vedanta: *Aitreya, Brhadāranyaka, Chāndogya, Īśa, Katha, Kauṣitāki, Kena, Maitrī, Muṇḍaka, Praśna, Svetāśvatara* y *Taittirīya*. Son los Upanishads clásicos; junto con los *Vedānta Sūtras* constituyen las fuentes doctrinalmente autorizadas del Vedanta. Los *Vedānta Sūtras* son una serie de aforismos, compuestos en algún momento entre el 200 a.C. y el 200 d.C., atribuidos a Bādarāyana. Prácticamente ininteligibles sin comentario, estos Sutras son interpretados de un modo por Shaṅkara, de otro por Rāmānuja y de un tercer modo por Madhva (aunque la lectura de Madhva está más cerca de la de Rāmānuja que de la de Shaṅkara).

Para el Vedanta, los Upanishads son «el final de los Vedas», tanto en el sentido de completar la transcripción de la fuente inmutable de la verdad como en el de articular la sabiduría fundacional que presuponen los Vedas. Si los Upanishads concuerdan en la importancia del conocimiento religioso, en la prioridad de lo religioso sobre otras formas de bienestar y en la necesidad de una disciplina religiosa, contienen cosmologías radicalmente dispares que difieren con respecto al agente, la modalidad y el producto del proceso de creación y ofrecen distintas nociones de Brahman y *Ātman*.

Véase también BRAHMAN, RĀMĀNUJA, SHAṄKARA, VEDANTA.

KEY

USO ATRIBUTIVO DE LAS DESCRIPCIONES, véase **TEORÍA DE DESCRIPCIONES.**

UTILIDAD, véase **UTILITARISMO.**

UTILIDAD CARDINAL, véase **UTILITARISMO.**

UTILIDAD ORDINAL, véase **UTILITARISMO.**

UTILIDAD TRANSFERIBLE, véase **TEORÍA DE JUEGOS, UTILITARISMO.**

UTILITARISMO, teoría moral para la que una acción es moralmente adecuada si y sólo si produce al menos tanto bien (utilidad) para las personas afectadas por la acción como cualquier acción alternativa que la persona pudiera hacer en su lugar. Su partidario más conocido es J. S. Mill, que formuló el principio de la máxima felicidad: actúa siempre de manera que produzcas el máximo de felicidad. Los debates acerca de si el utilitarismo es una teoría moral adecuada o verdadera se han centrado en dos cuestiones: primera, si y cómo puede formularse y aplicarse clara y precisamente el utilitarismo; segunda, si las implicaciones morales del utilitarismo en casos concretos son aceptables o por el contrario constituyen objeciones en su contra.

Cuestiones de formulación. Una cuestión central de formulación es cómo hay que definir la utilidad y si puede medirse del modo que exige el utilitarismo. Los primeros utilitaristas defendieron con frecuencia formas de hedonismo, según las cuales sólo el placer y la ausencia de dolor tienen utilidad o valor intrínseco. Que algo tenga valor intrínseco es que posea valor por sí mismo, al margen de sus consecuencias o de sus relaciones con otras cosas. Algo tiene un valor instrumental, por otra parte, cuando ocasiona algo con valor intrínseco. Muchos utilitaristas han considerado que el hedonismo es demasiado estrecho para dar cuenta de la utilidad porque hay muchas cosas distintas del placer que la gente valora intrínsecamente. Algunos no hedonistas definen la utilidad como felicidad y entre ellos se debate intensamente la descripción apropiada de la felicidad. La felicidad también ha sido criticada por ser demasiado estrecha para agotar la utilidad o el valor intrínseco; por ejemplo, muchos valoran las realizaciones y no la felicidad que pueda acompañarlas. En ocasiones se entiende el utilitarismo como la tesis de que el placer o la felicidad son útiles, mientras que el *consecuencialismo* sería la tesis más amplia de que la acción moralmente adecuada es aquella que maximiza el bien, se entienda éste como se entienda. Aquí tomamos el utilitarismo en su interpretación más amplia, que algunos filósofos reservan para el consecuencialismo. Muchos de los utilitaristas que consideran que el hedonismo da una descripción demasiado estrecha de la utilidad mantienen que la felicidad es la satisfacción de las preferencias o deseos de las personas informadas. Esta concepción es neutral con respecto a lo que la gente desea y por ello puede dar cuenta de toda la variedad de cosas y experiencias que distintas personas desean o valoran de hecho. Finalmente, los *utilitaristas del ideal* mantienen que algunas cosas o experiencias –por ejemplo, el conocimiento o la autonomía– son intrínsecamente valiosas o buenas, tanto si la gente las valora o prefiere o es más feliz con ellas como si no.

Sea cual sea la descripción de la utilidad que adopte un utilitarista, tiene que ser posible medir o cuantificar los efectos o consecuencias buenas de las acciones para aplicar el estándar utilitarista de corrección moral. El utilitarismo de la felicidad, por ejemplo, tiene que calcular si una acción concreta, o en su lugar alguna posible altenativa, producirá más felicidad para una persona dada; esto se conoce como *comparación de utilidad intrapersonal*. El método de medida puede permitir medidas de utilidad cardinal, en las que se asignan a diferentes acciones unidades numéricas de felicidad (por ejemplo, treinta unidades para Jones para la acción *a*, 25 unidades para Jones para la acción *b)*, o tan sólo medidas de utilidad ordinal, en las que las acciones se ordenan según produzcan más o menos felicidad que las acciones alternativas. Como casi todos los problemas morales interesantes y difíciles involucran la felicidad de más de una persona, el utilitarismo requiere calcular cuál de entre las acciones alternativas produce la mayor felicidad para todas las personas afectadas; esto se conoce como *comparación de utilidad interpersonal*. Muchos de los juicios corrientes sobre acciones personales o políticas públicas descansan implícitamente en comparaciones de utilidad interpersonal; por ejemplo, ¿sería una familia cuyos miembros no están de acuerdo más feliz en su conjunto yendo de vacaciones a la playa o a la montaña? Algunos críticos del utilitarismo dudan de que sea posible hacer comparaciones de utilidad interpersonal.

Otra cuestión de formulación es si el principio utilitarista ha de aplicarse a acciones individuales o a alguna forma de norma moral. Según el *utilitarismo del acto,* la corrección o incorrección de cada acción depende de la utilidad que produce en comparación con las alternativas posibles. Hasta los utilitaristas del acto conceden, sin embargo, que en la mayoría de los casos pueden usarse en la práctica normas de sentido común como «mantén tus promesas» porque seguirlas tiende a maximizar la utilidad. Según el *utilitarismo de la norma,* por otra parte, las acciones individuales han de evaluarse, en la teoría y no sólo en la práctica, atendiendo a si se ajustan a normas morales justificadas, y el estándar utilitarista ha de aplicarse únicamente a normas generales. Algunos utilitaristas de la regla mantienen que las acciones son adecuadas si las permiten las normas cuya aceptación general maximizaría la utilidad en la sociedad del agente e inadecuadas sólo si esas reglas las prohíben. Hay distintas formas de utilitarismo de la regla, y los utilitaristas discrepan a propósito de si el utilitarismo del acto o el de la norma es el correcto.

Implicaciones morales. Buena parte del debate sobre el utilitarismo se ha centrado en sus implicaciones morales. Sus críticos han argumentado que sus consecuencias están en abierta contradicción con lo que la mayoría de la gente considera juicios morales y que ésta es una buena razón para rechazar el utilitarismo. Sus defensores han argumentado que muchos de esos conflictos desaparecen cuando se entiende bien el utilitarismo y también que los conflictos restantes deberían hacer dudar de los juicios específicos y no del utilitarismo. Una importante controversia se refiere a las implicaciones del utilitarismo para la justicia distributiva. El utilitarismo requiere maximizar la utilidad, de las acciones individuales y de las políticas públicas, sin tener en cuenta su distribución entre personas distintas. Así, parece ignorar los derechos individuales, si los individuos específicos merecen moralmente beneficios o cargas concretas, y aprobar potencialmente grandes desigualdades entre las personas. Por ejemplo, algunos críticos han objetado que según el utilitarismo la esclavitud estaría moralmente justificada si el beneficio de los propietarios de esclavos compensase el perjuicio de los esclavos y si produjera mayor utilidad en su conjunto que las restantes prácticas alternativas posibles en esa sociedad. Los defensores del utilitarismo suelen argumentar que en el mundo real siempre hay virtualmente una alternativa preferible a la acción o práctica que según la apreciación equivocada del crítico apoyaría el utilitarismo; por ejemplo, no puede pensarse plausiblemente que ninguno de los sistemas de esclavitud que han existido haya maximizado la utilidad en la sociedad correspondiente. Los defensores del utilitarismo también suelen intentar mostrar que tiene en cuenta las consideraciones morales que el crítico le acusa de ignorar erróneamente; por ejemplo, los utilitaristas apelan con frecuencia a la *utilidad marginal decreciente* del dinero –incrementos marginales iguales de dinero tienden a producir menos utilidad (por ejemplo, felicidad) para las personas que la que ya había producido el dinero que tenían– en favor de la igualdad en la distribución de recursos.

Otra fuente de controversia se refiere a si los principios morales tienen que ser *neutrales con respecto al agente* o, por lo menos en algunos casos, *relativos al agente*. El utilitarismo es neutral con respecto al agente porque asigna a todos el mismo objetivo moral –actuar para maximizar la utilidad de cada uno– mientras que los principios relativos al agente asignan diferentes objetivos morales a individuos diferentes. Los defensores de los principios relativos al agente señalan que una norma moral comúnmente aceptada como la prohibición de matar al inocente se interpreta de manera que dice a cada agente que *él* o *ella* no debe matar, aun cuando hacerlo sea el único modo de prevenir un número todavía mayor de asesinatos. De este modo, una prohibición no utilitarista relativa al

agente refleja la concepción moral usual de que cada persona tiene una responsabilidad moral especial de lo que hace, que es mayor que su responsabilidad de evitar acciones igualmente malas de los demás. Las creencias morales usuales también permiten que la gente atribuya especial importancia a sus proyectos y compromisos y, por ejemplo, favorezca a sus propios hijos a expensas de otros niños más necesitados; las responsabilidades relativas al agente hacia la propia familia reflejan estas concepciones morales de un modo en el que no parecen hacerlo las responsabilidades utilitaristas neutrales con respecto al agente.

El debate entre neutralidad y relatividad se relaciona con una última área de controversia acerca del utilitarismo. Los críticos acusan al utilitarismo de hacer mucho más exigente a la moral exigiendo que uno actúe siempre para maximizar la utilidad. Si, por ejemplo, cuando uno lee un libro o va a ver una película, casi siempre sucede que podría utilizar su tiempo y sus recursos para hacer un bien mayor aliviando el hambre. Los críticos creen que esto hace equivocadamente que sea moralmente exigible lo que sólo tendría que ser una acción *supererogatoria* que es buena, pero va más allá de «la llamada del deber» y por ello no es moralmente exigible. En este punto, los utilitaristas se defienden argumentando que las concepciones morales usuales están muy equivocadas y que la moral puede pedir un mayor sacrificio de los propios intereses en beneficio de los demás de lo que suele creerse. Pocas dudas pueden caber de que aquí, y en otros muchos casos, las consecuencias morales del utilitarismo chocan perceptiblemente con las creencias morales de sentido común –lo que se discute es si va en contra de las creencias morales de sentido común o del utilitarismo.

Véase también ÉTICA, HEDONISMO, JUSTICIA, KANT, MOORE.

DWB

UTILITARISMO DE REGLAS, véase **UTILITARISMO.**

UTILITARISMO DEL ACTO, véase **UTILITARISMO.**

UTTARA MĪMĀMSĀ, véase **ADVAITA, VEDANTA.**

V

VAGUEDAD, propiedad de una expresión por la que puede dar lugar a «casos límite». Un caso límite es una situación en la que la aplicación de una expresión particular a un (nombre de un) objeto particular no genera una expresión con una valor de verdad definido; esto es, el elemento lingüístico en cuestión ni se aplica inequívocamente al objeto ni deja de aplicársele.

Aunque esta formulación deja abierto de qué elemento lingüístico pueda tratarse (oraciones completas, palabras individuales, nombres o términos singulares, predicados o términos generales), gran parte de la discusión se ha centrado en los términos generales vagos, considerando que los términos de otros tipos no son vagos. (Las excepciones han llamado la atención sobre la posibilidad de objetos vagos, que por ello harían vaga la relación de designación con los términos singulares.) Esta formulación tampoco limita las posibles causas por las que una expresión carezca de un valor de verdad definido. Si esa indeterminación se debe a que no se dispone de suficiente información para determinar la aplicabilidad o inaplicabilidad del término (es decir, estamos convencidos de que el término se aplica o no se aplica, pero no disponemos de suficiente información para determinar cuál de los dos es el caso), se habla en ocasiones de *vaguedad epistémica*. Resulta un poco confundente llamarla vaguedad, porque a diferencia de la genuina vaguedad, la vaguedad epistémica desaparece cuando se aporta más información. («Hay entre $1,89 \times 10^6$ y $1,9 \times 10^6$ estrellas en el cielo» es epistémicamente vago aunque no es vago en el sentido generalmente aceptado del término.)

«Vaguedad» puede usarse también para caracterizar entidades no lingüísticas como conceptos, recuerdos y objetos, y también entidades semilingüísticas como enunciados y proposiciones. Varias de las cuestiones que aparecen al discutir el tema de la vaguedad afectan a otros temas filosóficos, como la existencia de *lagunas* veritativas (oraciones declarativas que no son ni verdaderas ni falsas) y la plausibilidad de la lógica multivaluada. Hay otros temas relacionados como la naturaleza de las proposiciones y si tienen que ser o verdaderas o falsas. Aquí nos centraremos en la vaguedad lingüística, tal y como se manifiesta para los términos generales, porque es la indeterminación de este tipo la que define lo que la mayoría de los investigadores llaman «vaguedad» y la que ha impulsado a algunas escuelas a «eliminar la vaguedad» o construir lenguajes en los que no se manifieste.

La vaguedad lingüística se confunde a veces con otros fenómenos lingüísticos: la generalidad, la ambigüedad y el contexto abierto. Los enunciados pueden ser generales («Algunas carretillas son rojas», «Todos los insectos tienen antenas») y, si no adolecen de algún otro tipo de vaguedad, son verdaderos o falsos –y no casos límite o vagos–. Los términos pueden ser generales («persona», «perro») sin ser vagos. Esos términos generales se aplican a varios objetos distintos entre sí pero no por ello son vagos; y, además, el hecho de que se apliquen a diferentes *tipos* de objetos («persona» se aplica a hombres y mujeres) tampoco los hace vagos o ambiguos. Un término vago admite casos límite –una situación plenamente determinada en la que sencillamente no hay una respuesta correcta a la cuestión de si el término se aplica a un objeto dado o no– y ése no es el caso de la generalidad. Las entidades lingüísticas ambiguas, incluidas las oraciones estructuralmente ambiguas, tampoco presentan esta característica (a no ser que contengan además términos vagos). Lo que sucede más bien es que una oración ambigua permite que haya una situación completamente determinada en la que al mismo tiempo puede afirmarse y negarse correctamente la oración, dependiendo de cuál de las aserciones permitidas por la ambigüedad se afirme o niegue. Se considera que los términos son contextualmente abiertos si son precisos en algunas de las dimensiones de su significado pero otras de sus posibles dimensiones sencillamente no han sido consideradas. Por consiguiente, no está claro cuál sería la aplicabilidad del término si los objetos variasen en esas otras dimensiones. Aunque relacionada con la vaguedad, la contextualidad abierta es una noción diferente. Friedrich Waismann, que fue quien acuñó el término, lo expresó así: «La contextualidad abierta [...] se asemeja a la posibilidad de la vaguedad».

La vaguedad ha sido durante mucho tiempo una irritación para los filósofos de la lógica y del lenguaje. Entre los rompecabezas más antiguos asociados con la vaguedad está la paradoja del sorites («montón») contada por Cicerón *(Academica 93):* un grano de arena no forma un montón y añadir un grano de arena a algo que no es un montón no forma un montón; por tanto, no hay montones. Este

tipo de paradoja se atribuye tradicionalmente a Zenón de Elea, que dijo que una semilla de mijo al caer no hace ruido, y por tanto un cesto de semillas de mijo tampoco hace ruido cuando es volcado. El término «sorites» se aplica también a toda la serie de paradojas de esta forma, como el *falakros* («el calvo», Diógenes Laercio, *Grammatica* II, 1, 45): un hombre desprovisto de cabellos es calvo y añadirle un cabello a un calvo no hace que deje de ser calvo; por tanto, todos los hombres son calvos. La versión original de estos sorites se atribuye a Eubúlides (Diógenes Laercio, II, 108): «¿No es cierto que dos son pocos, y también tres y cuatro, y así hasta diez? Pero si dos son pocos, también diez». El hilo conductor común a todas estas paradojas es el análisis de la vaguedad en términos de un continuo subyacente en el que se produce un cambio imperceptible o sin importancia. Prácticamente todas las explicaciones modernas de la vaguedad han asumido que ese es el análisis correcto de la vaguedad y han ajustado sus lógicas para habérselas con esa vaguedad. Pero como veremos más adelante, también hay otros tipos de vaguedad.

La búsqueda de una solución para los sorites ha sido el estímulo para una buena parte de la investigación en semánticas alternativas. Algunos filósofos, por ejemplo, Frege, han visto en la vaguedad un defecto que infecta al lenguaje natural, urgiendo por ello la adopción de un lenguaje artificial con predicados completamente precisos y sin casos límite. También Russell creía que la vaguedad infectaba totalmente al lenguaje natural, pero la consideró inevitable, y en realidad beneficiosa, en el uso y discurso ordinarios. Pese a ocasionales argumentos en favor de la consideración de la vaguedad como un fenómeno pragmático y no semántico, la convicción de que la vaguedad está inextrincablemente unida al lenguaje natural (junto con la tarea autoimpuesta de los lógicos filosóficos de formalizar la semántica del lenguaje natural) ha llevado a los autores modernos a explorar lógicas alternativas que puedan caracterizar adecuadamente la vaguedad –es decir, que den cuenta de nuestras creencias preteóricas sobre la verdad, la falsedad, la verdad necesaria, la validez, etc., de las oraciones que contienen predicados vagos–. Algunos autores recientes han aducido también que la vaguedad del lenguaje socava el realismo, y muestra que nuestros conceptos son «incoherentes».

Hace mucho tiempo se advirtió que el intento de introducir un tercer valor de verdad, *indeterminado,* no resolvía nada –al reemplazar la nítida distinción entre la aplicabilidad y la inaplicabilidad de un predicado por dos distinciones igualmente nítidas–. Observaciones parecidas valen para la adopción de *cualquier* lógica multivaluada como caracterización de la vaguedad. A finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 apareció la lógica difusa en el mundo filosófico. La lógica difusa es en realidad de una reformulación de la lógica infinivaluada de Lukasiewicz-Tarski de los años treinta, entre cuyos beneficios marginales está, según algunos, el de proporcionar un tratamiento adecuado de la vaguedad. Frente a la lógica clásica, en la que hay dos valores de verdad *(verdadero* y *falso),* en lógica difusa se admite que una oración tome como valor de verdad cualquier número real entre 0 y 1. Intuitivamente, cuanto más se aproxime a 1, «más verdadera» será la oración. El valor de una oración negada es 1 menos el valor de la oración sin negar; la conjunción se identifica con la función mínimo y la disyunción con la función máximo. (Así, una conjunción toma el valor del coyunto «menos verdadero», mientras que una disyunción toma el valor del disyunto «más verdadero».) Como las oraciones vagas no son ni máximamente verdaderas ni máximamente falsas, se les dará un valor aproximado de 0,5. Se sigue que si Φ es máximamente vaga, también lo es su negación ¬Φ, y la conjunción, Φ ∧ ¬Φ, y la disyunción, Φ∨¬Φ, de ambas. Aunque algunos teóricos han formulado objeciones a estos resultados, los partidarios de la lógica difusa han argumentado en su favor.

Otros teóricos han intentado captar la elusiva lógica de la vaguedad empleando la lógica modal, con los operadores Φ (que se leería «Φ está definida») y ◊Φ (que se leería «Φ es vaga»). Una peculiaridad de la lógica resultante es que ā (Φ ∧ Ψ) ⊃ (Φ ∧ Ψ) no es un teorema. Por ejemplo (p & ¬p) es definidamente falsa, y por tanto está definida. Sin embargo, ni p ni ¬p tienen por qué estar definidas. (Técnicamente, se trata de una lógica modal no normal en sentido kripkeano.) Otras peculiaridades son que (Φ ≡ ¬Φ) es un teorema y que (Φ ⊃ ◊Φ) no lo es. También se discute si (◊Φ ⊃ ◊Φ) tendría que ser un teorema y sobre modalidades iteradas en general. Los tratamientos lógico-modales de la vaguedad no cuentan con muchos defensores, salvo como parte de una lógica epistémica general (es decir, las lógicas modales pueden verse como explicaciones de la llamada vaguedad epistémica).

Un tercer enfoque lógico de la vaguedad recurre al método de supervaluaciones. La idea subyacente aquí es permitir que el predicado vago de la oración se «precise» de manera arbitraria. Así, para la oración «Fray Tuck es calvo», elegiremos arbitrariamente un número preciso de cabellos que determinarán el límite calvo/no calvo. Para esa valuación, Fray Tuck será definidamente calvo o no calvo, y la oración verdadera o falsa. A continuación, modificamos la valuación, de modo que haya un límite diferente entre calvo y no calvo, etc. Una oración ver-

dadera para todas esas valuaciones es tenida por «realmente verdadera» o «superverdadera», y una oración falsa para todas ellas por «realmente falsa» o «superfalsa». Todas las demás son vagas. Adviértase que, para esta concepción de la vaguedad, si Φ es vaga también lo es $\neg\Phi$. Sin embargo, a diferencia de la lógica difusa, «$\Phi \wedge \neg\Phi$» no es juzgada vaga –es falsa para cualquier valuación y así es superfalsa–. Y «$\Phi \vee \neg\Phi$» es superverdadera. Algunos ven en ello características positivas del método supervaluacional y una objeción a la empresa de la lógica difusa en su conjunto.

De hecho, parece haber por lo menos dos tipos distintos de vaguedad (lingüística) y no está claro que ninguno de los enfoques lógicos precedentes pueda dar cuenta de ambos. Sin entrar en detalles, podemos señalar que la «vaguedad del sorites» discutida antes presupone un orden sobre una escala continua subyacente, y es la indistinguibilidad de los puntos adyacentes en la escala la que da lugar a casos límite. Pero hay ejemplos de términos vagos que no presentan una escala semejante. Un ejemplo clásico es «religión»: hay varios factores pertinentes para determinar si una práctica social es una religión. Carecer de todas esas propiedades garantiza que no se trata de una religión y tenerlas todas garantiza que se trata de una religión. Sin embargo, aquí no hay ningún continuo del tipo del sorites; por ejemplo, es fácil distinguir la posesión de cuatro de esas propiedades de la posesión de cinco de ellas, a diferencia del sorites, en el que la diferencia es inapreciable. En este tipo de vaguedad, aunque podemos diferenciar esos casos, no sabemos si considerar una práctica como una religión o no. Además, algunas de esas propiedades (o combinaciones de propiedades) son más importantes o sobresalientes para determinar si la práctica de la que se trata es una religión o no que otras propiedades o combinaciones. Podemos llamar a este tipo de vaguedad *vaguedad del aire de familia:* hay un cierto número de condiciones claramente distinguibles de desigual importancia, y la vaguedad del aire de familia se atribuye a la ausencia de una respuesta definida a la pregunta «¿Cuántas de esas condiciones son necesarias para que el término se aplique?». Otros ejemplos de vaguedad del aire de familia son «esquizofrénico», «perversión sexual» y el venerable «juego».

Hay una subclase especial de la vaguedad del aire de familia que se da cuando hay pares de propiedades subyacentes que normalmente concurren, pero que ocasionalmente se aplican a objetos diferentes. Considérese, por ejemplo, «afluente». Cuando confluyen dos ríos, se considera normalmente que uno de ellos es un afluente del otro. Entre las propiedades pertinentes para ser un afluente y no el río principal están el caudal y la longitud. Normalmente el más corto de los ríos es el menos caudaloso, y en ese caso es un afluente del otro. Pero a veces las dos propiedades no concurren y hay un conflicto, dando lugar a un tipo de vaguedad que podríamos bautizar como *vaguedad conflictiva*. El término «afluente» es vago porque las condiciones emparejadas con él permiten que se presenten tales conflictos: hay casos límite cuando esas dos propiedades se aplican a objetos distintos.

Para terminar: los problemas filosóficos fundamentales que plantea la vaguedad son 1) dar una caracterización adecuada de en qué consista el fenómeno, y 2) dar cuenta de nuestra capacidad para razonar con esos términos. Éstos eran los problemas para los filósofos antiguos y siguen siéndolo para los filósofos modernos.

Véase también DEFINICIÓN, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICADO, VERDAD.

FJP E IBE

VAIHINGER, HANS (1852-1933), filósofo alemán conocido sobre todo por *Die Philosophie des Als Ob (La filosofía del como si).* Fue un neokantiano influido también por Schopenhauer y Nietzsche. Su comentario de la *Crítica de la razón pura* de Kant (2 vols., 1881) sigue siendo una obra de referencia. Vaihinger fue confundador de la Sociedad Kantiana y también de los *Kant-Studien*. La «filosofía del como si» comporta la afirmación de que valores e ideales no equivalen sino a «ficciones» que sirven a la «vida» aunque sean irracionales. Debemos actuar «como si» fueran verdaderos porque tienen una utilidad biológica.

MK

VAIR, GUILLAUME DU (1556-1621), filósofo francés, obispo y figura política. Du Vair y Justus Lipsius fueron los dos propagadores del neoestoicismo con mayor influencia en la modernidad europea temprana. La *Sainte Philosphie* (1584) de Du Vair y su algo más breve *Philosophie morale des Stoiques* (1585) fueron traducidas a varios idiomas y también reimpresas varias veces. En la última de ellas se presenta el pensamiento de Epicteto en una forma que pueda ser útil para la gente corriente en momentos de dificultad. Debemos seguir a la naturaleza y vivir conforme a la razón; no debemos padecer por aquello que no podemos controlar; la virtud está en el bien. Du Vair inserta en todo esto un toque religioso característico. Debemos ser piadosos, aceptar nuestra suerte como parte de la voluntad divina y considerar la moralidad como la obediencia ante sus mandamientos. Du Vair intenta así cristianizar el estoicismo haciéndolo ampliamente aceptable. Al enseñar que la razón por sí sola permite saber cómo debemos vivir pasa por ser uno de los fundadores del moderno racionalismo en ética.

Véase también ESTOICISMO, ÉTICA, NATURALEZA HUMANA.

JBS

VALENTINIANISMO, forma de gnosticismo cristiano de origen alejandrino, fundada por Valentino (100-165 d.C.) en el siglo II y propagada por Teodoto en la cristiandad oriental y por Heracleón en la occidental. Para cualquier gnóstico, cristiano o pagano, el conocimiento lleva a la salvación del mundo material y perecedero. El valentinianismo mereció por ello célebres refutaciones de Tertuliano *(Adversus Valentinianos)* e Ireneo *(Adversus haereses)*. Este último acusó a los valentinianos de defender la «*creatio ex nihilo*». Se cree que Valentino es el autor de *Peri trion phuseon*, del *Evangelium veritatis* y del *Tratado sobre la Resurrección*. Como se conservan escasos fragmentos de estas obras, su cosmogonía neoplatónica es principalmente accesible a través de sus oponentes y críticos (Hipólito, Clemente de Alejandría) y de los códices del Nag Hammadi. Para explicar los orígenes de la creación y del mal, Valentino separaba a Dios (Padre primero) del Creador (Demiurgo) y atribuía un papel crucial en el proceso de emanación y redención a la Sophia.

Véase también CREACIÓN *EX NIHILO*, GNOSTICISMO.

J-LS

VALENTINO (100-165 d.C.), maestro gnóstico cristiano. Nació en Alejandría, donde enseñó hasta que se trasladó a Roma en el año 135. Dualista, construyó una elaborada cosmología en la que Dios Padre (Bythos o Profundo Desconocido) se une al Silencia femenino (Sige) y el desbordamiento del amor produce 40 emanaciones divinas sucesivas (o eones) que constituyen el Pleroma (plenitud de la mente divina). Cada emanación está dispuesta jerárquicamente con un grado de existencia progresivamente distante del Padre y, por ello, menos divino. La emanación inferior, la Sophia (sabiduría), da lugar a la pasión e intenta alcanzar, más allá de su alcance, al Padre, lo que causa su caída. En ese proceso, la Sophia causa la creación del universo material (en donde reside el mal) y que salten chispas divinas del Pleroma. Los elementos divinos se encarnan en los los elegidos. Jesucristo es un eón próximo al Padre que es enviado a recobrar las almas para el Pleroma celestial. Valentino escribió un evangelio. Su secta se destacó dentro de la Iglesia primitiva por ordenar a mujeres como sacerdotisas y profetisas.

Véase también BASÍLIDES, GNOSTICISMO.

LPP

VÁLIDO, que tiene la propiedad que poseen una fórmula bien formada, un argumento, una forma argumental o una regla de inferencia cuando son lógicamente correctos en algún aspecto. Una fórmula bien formada es válida si es verdadera para cualquier reinterpretación admisible de sus símbolos no lógicos. (Si se admiten *lagunas veritativas* o múltiples valores de verdad, se reemplaza en la definición precedente «verdadera» por «no falsa» o toma un valor de verdad «designado»). Un argumento es válido si es imposible que las premisas sean verdaderas y, al mismo tiempo, la conclusión falsa. Una forma argumental (esquema argumental) es válida si todos los argumentos de esa forma son válidos. Una regla de inferencia es válida si no puede llevar de un conjunto de premisas verdaderas a una conclusión falsa.

Véase también LÓGICA LIBRE, LÓGICA MULTIVALUADA.

GFS

VALLA, LORENZO *(ca.* 1407-1457), humanista e historiador italiano que enseñó retórica en Pavía y después fue secretario del rey Alfonso I de Aragón en Nápoles, y secretario apostólico en Roma siendo papa Nicolás V. En su diálogo *Del placer* o *Del verdadero bien* (1431-1434), interlocutores estoicos y epicúreos presentan sus concepciones éticas, que Valla procede a criticar desde un punto de vista cristiano. Muchas veces se considera que la obra es una defensa del hedonismo epicúreo, porque Valla identifica el bien con el placer; pero también afirma que los cristianos sólo pueden sentir placer en el cielo. Su descripción de los placeres cristianos reflejan la actitud del Renacimiento de su época hacia las alegrías de la vida y posiblemente contribuyera a la reputación de hedonista de Valla. En la obra posterior *Del libre albedrío* (entre 1435 y 1448), Valla discute el conflicto entre la presciencia divina y la libertad humana, y rechaza la solución de Boecio, por entonces aceptada mayoritariamente. Valla distingue entre el conocimiento de Dios y la voluntad de Dios, pero niega que haya una solución racional del aparente conflicto entre la voluntad de Dios y la libertad humana. Como historiador es famoso por *La donación de Constantino* (1440), que denuncia como espurio al famoso documento en el que juristas y teólogos medievales basaban los derechos papales al poder secular.

PGA

VALOR, lo que es digno de algo. Los filósofos han distinguido las siguientes formas principales de valor: intrínseco, instrumental, inherente y contributivo. El valor intrínseco puede considerarse básico y los demás definibles en términos de él. Entre los diversos intentos de explicar el concepto de valor intrínseco, algunos se ocupan fundamentalmente de la fuente del valor, mientras otros se sirven del concepto de «ajuste» o «adecuación» del valor a determinados tipos de emociones y deseos. El primer enfoque es el de Moore y el segundo el de Brentano. Los defensores del primero mantienen

que el valor intrínseco de *X* es el valor que tiene *X* en virtud únicamente de su naturaleza intrínseca. Así, el estado de cosas correspondiente a la experiencia de placer de Smith es intrínsecamente valioso si ese estado de cosas es digno de ser deseado por sí mismo o es recomendable que cualquiera favorezca ese estado de cosas en y por sí mismo.

Con respecto a las restantes formas de valor, podemos decir que *X* tiene un valor instrumental si y sólo si es un medio para, o contribuye causalmente a, algo que es intrínsecamente valioso. Si que Pérez experimente placer es intrínsecamente valioso y que tome un baño caliente es un medio para, o contribuye causalmente a, que experimente placer, entonces que tome un baño caliente es instrumentalmente valioso o «valioso como medio». Del mismo modo, si la salud es intrínsecamente valiosa y el ejercicio es un medio para tener salud, entonces el ejercicio es instrumentalmente valioso. *X* tiene un valor inherente si y sólo si la experiencia, conciencia o contemplación de *X* es intrínsecamente valiosa. Si la experiencia de una bonita puesta de sol es intrínsecamente valiosa, entonces la bonita puesta de sol tiene un valor inherente. *X* tiene un valor contributivo si y sólo si *X* contribuye al valor de un todo, *T*, del que forma parte. Si *T* es un todo que consiste en los hechos de que Pérez experimenta placer y Gómez experimenta placer, entonces el hecho de que Pérez experimente placer contribuye al valor de *T* y por ello tiene un valor contributivo. Nuestro ejemplo pone de manifiesto que algo puede tener valor contributivo sin tener valor instrumental, porque el hecho de que Pérez experimente placer no es un medio para *T* y, hablando con propiedad, no provoca ni contribuye causalmente a *T*. Dada la distinción entre el valor contributivo y el instrumental, podemos decir que ciertos tipos de experiencias y actividades pueden tener un valor contributivo si forman parte de una vida intrínsecamente valiosa y contribuyen a su valor, aunque no sean medios para ella. Algunos filósofos mantienen que algo puede contribuir al valor de un todo sin ser intrínsecamente valioso; es decir, que algo puede tener valor contributivo sin tener un valor intrínseco. Por ejemplo, las experiencias del miedo y la tristeza no parecen tener un valor intrínseco, aunque parecen formar parte y contribuir al valor intrínseco de determinados conjuntos que suponen valor y compasión.

Véase también **ÉTICA, HEDONISMO, PROPIEDAD, TEORÍA DE LOS VALORES, UTILITARISMO.**

NML

VALOR AÑADIDO, véase **MARX.**

VALOR COGNITIVO, véase **FREGE.**

VALOR CONTRIBUTIVO, véase **VALOR.**

VALOR DE UNA VARIABLE, véase **COMPROMISO ONTOLÓGICO, VARIABLE.**

VALOR DE VERDAD, en su acepción más retringida, uno de los valores *V* (por «verdadero») y *F* (por «falso») que puede considerarse que tiene o toma una proposición cuando se la considera verdadera o falsa, respectivamente. En una acepción más amplia, un valor de verdad es un miembro de un espectro de valores que puede considerarse que tiene una proposición cuando tiene algún *status* cognitivo o epistémico. Por ejemplo, algunos filósofos hablan del valor de verdad *I* (por «indeterminado») y estiman que una proposición tiene el valor *I* cuando su verdad o falsedad está indeterminada. De los sistemas lógicos que usan un número determinado *n* de valores de verdad se dice que son sistemas *n*-valuados; el tipo más sencillo de sistema lógico útil tiene dos valores, *V* y *F*, y por ello se dice que es dosvaluado o bivaluado. Las funciones de verdad son funciones que tienen por argumentos valores de verdad y dan como valores resultantes valores de verdad. El método de tablas de verdad de la lógica proposicional explota la idea de función de verdad usando representaciones tabulares.

Véase también **TABLA DE VERDAD.**

RWB

VALOR INHERENTE, véase **VALOR.**

VALOR INSTRUMENTAL, véase **VALOR.**

VALOR INTRÍNSECO, véase **VALOR.**

VANINI, GIULIO CESARE (*ca.* 1584-1619), filósofo italiano. Aristotélico renacentista que estudió derecho y teología, se convirtió en monje y viajó por toda Europa. Tras abjurar, enseñó y practicó la medicina. Fue quemado en la hoguera por la Inquisición. Su obra principal está constituida por los cuatro volúmenes de diálogos, *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis (De los secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales,* 1616). Sufrió la influencia de Averroes y Pietro Pomponazzi, a quien consideraba su maestro.

Vanini rechaza la religión revelada y afirma que Dios es inmanente a la naturaleza. El mundo es gobernado por un orden natural necesario y es eterno. Como Averroes, niega la inmortalidad y la inmaterialidad del alma humana. Como Pomponazzi, niega la existencia de milagros y afirma que puede mostrarse que todos los fenómenos aparentemente extraordinarios tienen causas y están predeterminados. Pese a la ausencia de contribuciones originales, Vanini fue popular a partir de la segunda mitad del siglo XVII como símbolo del pensamiento libre y ateo.

PGA

VARDHAMĀNA JNĀTṚPUTRA, véase **MAHĀVĪRA.**

VARIABLE, en lógica y matemáticas, símbolo interpretado de manera que se le asocia con un *rango de variables,* un conjunto de entidades de las que cualquiera de ellas puede serle temporalmente asignada como *valor de la variable.* Una ocurrencia de una variable en una expresión matemática o lógica es una *ocurrencia libre* si es necesario asignarle un valor para que la expresión que la contiene adquiera un valor semántico –una denotación, valor de verdad u otro significado–. Supóngase que se asigna un valor semántico a una variable y a una constante como significado del mismo tipo; si una expresión contiene ocurrencias libres de esa variable y sólo de ella, se considera normalmente que el valor de esa expresión para esa asignación de valores es el mismo que el de la expresión obtenida al sustituir la constante por todas las ocurrencias libres de la variable. Una *ocurrencia ligada* de una variable es aquella que no es libre.

Véase también **CUANTIFICACIÓN, FÓRMULA BIEN FORMADA, LÓGICA FORMAL, SINTAXIS LÓGICA.**

CAA

VARIABLE DE ESTADO, véase **ESTADO.**

VARIABLE DE RESPUESTA, véase **ANÁLISIS DE REGRESIÓN.**

VARIABLE INTERVINIENTE, en psicología, el estado de un organismo o persona que se postula para explicar la conducta y que se define en términos de sus causas y efectos más que de sus propiedades intrínsecas. Una acción para buscar comida, concebida como una variable interviniente, puede ser definida en términos de un número de horas sin comida (causas) y la fuerza o seriedad de los esfuerzos para conseguirla (efectos), más que en términos de la sensación de hambre (propiedad intrínseca). Hay al menos tres razones para postular este tipo de variables. En primer lugar, el lapso temporal entre los estímulos y la conducta puede ser largo, como cuando un animal come un alimento que consigue encontrar horas más tarde. ¿Por qué no comió el animal cuando descubre la comida por primera vez? Tal vez, en el momento en que la descubre ya había comido, de tal modo que su interés por la comida se ve reducido. En segundo lugar, el mismo animal o persona puede actuar de forma distinta ante el mismo tipo de situación, como, por ejemplo, cuando un día comemos al mediodía y otro a las tres de la tarde. Esto puede ser causa, de nuevo, de una modificación en la conducta ante el alimento. En tercer lugar, una cierta conducta puede tener lugar en ausencia de una estimulación externa ante la búsqueda de alimento. Las variables intervinientes han sido vistas, dependiendo de la teoría de fondo, como ficciones convenientes o como estados reales psicológicos.

Véase también **TÉRMINO TEÓRICO.**

GAG

VARIABLE LIBRE, véase **VARIABLE.**

VARIABLE LIGADA, véase **COMPROMISO ONTOLÓGICO, VARIABLE.**

VARIABLE REGRESORA, véase **ANÁLISIS REGRESIÓN.**

VARIACIÓN CONCOMITANTE, MÉTODO DE, véase **MÉTODOS DE MILL.**

***VASANA*,** término filosófico budista que significa «tendencia». Es una categoría explicativa, concebida para mostrar cómo puede hablarse de tendencias o capacidades de personas sobre la base de una metafísica que halla existentes perdurables en los continuos de eventos convencionalmente llamado «personas». Según esta metafísica, cuando hablamos de la tendencia de las personas así entendidas para hacer esto o aquello –estar celoso, ser lascivo, iracundo–, estamos hablando de la presencia de semillas kármicas en el continuo de los eventos, semillas que pueden madurar en momentos distintos, produciendo así las tendencias a comprometerse en esta o aquella acción.

Véase también **ĀLAYA-VIJÑĀNA.**

PJG

VASUBANDHU (siglos IV-V d.C.), filósofo indio, budista Mahayana de la escuela Yogācāra o Sarvāstivāda. Escribió el *Abhiddharmakosá* («Cámara del tesoro del Abhidharma»– el *Abhidharma* es una recopilación de filosofía y psicología budistas) y el *Vimsatikā (Demostración en veinte versos de que todo no es sino concepción).* Mantuvo que la mente es sólo una corriente de ideas y que no hay nada que no sea mental. Frente a los realistas budistas directos y representacionistas, alegó que la experiencia del sueño parece serlo de objetos ubicados en el espacio que existen con independencia del soñador sin ser realmente así.

Véase también **BUDISMO.**

KEY

VAUVENARGUES, LUC DE CLAPIERS DE (1715-1747), oficial del ejército y moralista secular francés. Descubrió a Plutarco a temprana edad y adoptó críticamente el idealismo estoico. Herido por la pobreza, oscuro y solitario, ambicionaba la gloria. Aunque accidentada, su carrera militar le dio pocas recompensas. Por su mala salud, la abandonó en 1744 para escribir. En 1747 publicó *Introducción*

al conocimiento de la mente humana, seguida por *Reflexiones y máximas*. Voltaire y Mirabeau alabaron su pensamiento vigoroso y ecléctico, que aspiraba a mostrar a la gente cómo vivir. Vauvenargues era deísta y un optimista que rechazaba lo mismo el pesimismo cristiano de Bossuet que el pesimismo secular de La Rochefoucauld. Afirmó la libertad y la bondad natural del hombre, pero negó la igualdad social y política. Vauvenargues fue un amante de las virtudes marciales y las pasiones nobles que acuñó máximas memorables y destacó en la descripción de caracteres. Sus obras completas fueron publicadas en 1862.

Véase también DEÍSMO.

J-LS

VÁZQUEZ, GABRIEL (1549-1604) jesuita, filósofo y teólogo español. Nacido en Villaescusa de Haro, estudió en Alcalá de Henares y enseñó en Ocaña, Madrid, Alcalá y Roma. Fue un escritor prolífico; su obra de mayor importancia filosófica es un comentario a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

Vázquez estaba muy influido por Tomás de Aquino, aunque difería de él en aspectos importantes y lo mostró inclinándose en ciertos aspectos por san Agustín. Rechazó la doctrina tomista de la distinción real entre esencia y existencia y la tesis de que la materia designada por su cantidad *(materia signata quantitate)* es el principio de individuación. En lugar de las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios, prefirió una versión del argumento moral similar a la que después usaría Kant y también el argumento teleológico. Siguiendo a san Agustín, describió la unión del cuerpo y el alma como una unión de dos partes. Finalmente, Vázquez modificó la doctrina de los conceptos formales y objetivos presente en Toledo y Suárez, de manera que facilitó el desarrollo del idealismo en los inicios de la filosofía moderna. Lo hizo identificando el ser actual *(esse)* de la cosa conocida *(conceptus objetivus)* con el acto *(conceptus formalis),* por el que es conocido.

Véase también AGUSTÍN, SAN; ESENCIALISMO; IDEALISMO; SUÁREZ; TOLEDO; TOMÁS DE AQUINO.

JJEG

VEDANTA, también llamado Uttara Mīmāmsā («el final de los Vedas»), la más influyente de las seis escuelas ortodoxas del hinduismo. Buena parte del contenido de las demás escuelas ha sido incorporado a ella. Pretende presentar la interpretación correcta de los Vedas y los Upanishads, que junto con el *Bhagavad Gita* son los textos sagrados de la cultura india. En buena parte la discusión acerca de estos textos es tan religiosa como filosófica; se refiere a si su mejor lectura es teísta o monista. Leerlos teístamente es verlos como la eseñanza de la existencia de un Brahman personal omipotente y omnisciente, que por deporte (no por necesidad, pero tampoco sin seriedad moral) sustenta perpetuamente la existencia del mundo material y los yos conscientes; el bien último de los yos conscientes consiste en la relación adecuada con Brahman. Leer esos textos monistamente es verlos como la enseñanza de la existencia de un Brahman inefable y sin cualidades que para el no iniciado se manifiesta en una multiplicidad de cuerpos y mentes y en una divinidad personal; los críticos preguntan naturalmente a quién se aparece esa aparición.

Dos grandes pensadores de la tradición védica son Rāmānuja (fechas tradicionales: 1017-1137) y Madhva (n. 1238). Shaṅkara (788-¿820?) representa al Advaita Vedanta («Advaita» quiere decir «no dual») y defiende la tesis de que los textos sagrados deben leerse monistamente; su posición se compara a menudo con el idealismo absoluto defendido por Bradley; para Shaṅkara lo que aparece como un mundo pluralista es en realidad una unidad sin fisuras. Madhva es un destacado defensor del Dvaita Vedanta, una lectura teísta de los mismos textos; para él, lo que aparece como un mundo pluralista es un mundo pluralista que existe como algo diferente, aunque dependiente, de Brahman. Rāmānuja es un destacada exponente del Viśistadvaita Vedanta, al que muchas veces se denomina «no-dualismo cualificado» porque Rāmānuja, a diferencia de Madhva, ve el mundo pluralista que aparece como el cuerpo de Brahman, pero, a diferencia de Shaṅkara, considera real ese cuerpo y distinto de Brahman, concebido como una persona omnicompetente.

Véase también BRADLEY, BRAHMAN, HINDUISMO.

KEY

VEDAS, los primeros textos sagrados del hinduismo. «Veda» significa, literalmente, «un texto que contiene conocimiento», en concreto conocimiento sagrado acerca de la naturaleza de la realidad última y los medios adecuados para que los humanos se relacionen con ella. Transmitidos oralmente y compuestos a lo largo de un milenio desde aproximadamente 1400 a.C., hay cuatro colecciones de Vedas: el *Ring Veda* (1.028 cantos sagrados de alabanza con algunas especulaciones cosmológicas), el *Sāma Veda* (cantos para acompañar a los sacrificios), el *Yajur Veda* (fórmulas sacrificiales y mantras) y el *Atharva Veda* (fórmulas mágicas, mitos y leyendas). El término «Veda» se aplica también a los *Brāhmanas* (comentarios rituales y teológicos a los primeros Vedas), los *Āranyakas* (compuestos principalmente por hombres que habían pasado por el estadio doméstico de su vida y se habían retirado al bosque a meditar), y los Upanishads, que reflejan más plenamente la idea de conocimiento teóri-

co sagrado mientras que los primeros Vedas están más orientados a la práctica, ocupándose de rituales y sacrificios.

Todos estos textos se consideran escrituras (*śruti*), «oídos» de una tradición oral que se cree transmitida por sabios que habían «visto» contenido. Se piensa que el contenido expresa una sabiduría intemporal e ingénita no producida ni por Dios ni por los humanos. Contiene material que va desde las instrucciones para realizar y cómo realizar apropiadamente sacrificios, a través de himnos y mantras, hasta descripciones de la naturaleza de Brahman, la humanidad y el cosmos. *Śruti* se opone a *smṛti («tradición»),* que es un comentario de producción humana de la escritura. El *Bhagavad Gita,* acaso estrictamente *smṛti,* tiene típicamente el *status* de *śruti*.

KEY

VELEIDAD, véase **VOLICIÓN.**

VELO DE IGNORANCIA, véase **RAWLS.**

VERBO CAUSATIVO, véase **VERBO DE ACCIÓN.**

VERBO DE ACCIÓN, verbo que se aplica a un agente y describe una actividad, una acción o el intento o la culminación de una acción. Los verbos que se aplican a agentes pueden distinguirse principalmente de dos modos: según admitan o no el aspecto durativo y según haya o no un momento específico en el que se realiza la acción nombrada por el verbo. Un *verbo de actividad* es aquel que describe algo que tiene una duración temporal pero no un final inherente, como «conducir», «reír» o «meditar». Uno puede dejar de hacerlo pero no puede completarlo. En realidad, se considera que uno ha realizado la acción desde el momento en que empieza a realizarla. Un *verbo de cumplimiento* es aquel que describe algo con una duración temporal que lleva a un final inherente, como «pintar» (una cerca), «resolver» (un problema), o «escalar» (una montaña). En estos casos se trata de algo cuya realización supone un tiempo, sin que pueda decirse que se ha realizado hasta que la acción no se ha completado. Un *verbo de consecución* es aquel que describe o la culminación de una actividad, como «acabar» (un trabajo) o «alcanzar» (un objetivo), o la ejecución de un cambio, como «echar» (a un empleado) o «cascar» (un huevo), bien la experimentación de un cambio, como «oír» (una explosión) u «olvidar» (un nombre). Aunque la consecución no se extiende en el tiempo, puede ser la culminación de algo que sí lo hace. Ryle distinguió los verbos de consecución y los verbos de estado (véase más adelante) en parte para disuadir a los filósofos de la idea de que los verbos psicológicos nombran invariablemente actos internos o actividades modeladas por acciones o actividades corporales. Un *verbo de tarea* es un verbo de actividad que implica el intento de hacer algo nombrado por un verbo de consecución. Por ejemplo, buscar es tratar de encontrar, husmear es intentar oler y tratar es intentar curar. Un *verbo de estado* es un verbo (pero no un verbo de acción) que describe una condición, disposición o hábito antes que algo que sucede o tiene lugar. Los ejemplos incluyen «poseer», «pesar», «querer», «odiar» y «frecuentar».

Estas diferencias fueron articuladas por Zeno Vendler en *Linguistics and Philosophy* (1967). Teniéndolas en cuenta, los lingüistas clasifican los verbos (y sintagmas verbales) en cuatro clases aspectuales, que distinguen por la disponibilidad e interpretación del presente de indicativo, de los tiempos perfectos, de la construcción *ser + gerundio* y de diversos adverbios temporales, como «ayer», «finalmente» y «a menudo», y frases preposicionales como «durante mucho tiempo» y «dentro de un rato». Muchos verbos pertenecen a más de una categoría por tener varios usos relacionados. Por ejemplo, «correr» es tanto un verbo de actividad como un verbo de cumplimiento y «pesar» es tanto un verbo de estado como un verbo de cumplimiento. Los lingüistas distinguen una clase de *verbos causativos,* como «forzar», «inspirar» y «persuadir», de los que algunos son verbos de cumplimiento y otros de consecución. Los verbos causativos como «romper», «quemar» y «mejorar» tienen un uso intransitivo correlativo, de manera que, por ejemplo, romper algo es causar su rotura.

Véase también FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA.

KB

VERBO DE ACTIVIDAD, véase **VERBO DE ACCIÓN.**

VERBO DE CUMPLIMIENTO, véase **VERBO DE ACCIÓN.**

VERBO DE ESTADO, véase **VERBO DE ACCIÓN.**

VERBO PROPOSICIONAL, véase **PROPOSICIÓN.**

VERBOS DE TAREA, véase **VERBO DE ACCIÓN.**

VERDAD, cualidad de las proposiciones que concuerdan con la realidad, especificando lo que de hecho es el caso. Si el objetivo de la ciencia es descubrir cuáles de las proposiciones de su dominio son verdaderas –es decir, cuáles de ellas poseen la propiedad de la verdad– la preocupación filosófica básica con la verdad es descubrir la naturaleza de esa propiedad. Así, la pregunta del filósofo no es «¿Qué es verdad?», sino «¿Qué es la verdad?». La importancia de esta cuestión proviene de la diversidad y profundidad de los principios en los que apa-

rece el concepto de verdad. Estamos tentados de pensar, por ejemplo, que la verdad es el objetivo propio y el resultado natural de la investigación científica, que las creencias verdaderas son útiles, que el significado de una oración viene dado por las condiciones que la harían verdaderas y que el razonamiento válido preserva la verdad. Por consiguiente, en la medida en que queremos entender, aseverar y refinar esas tesis epistemológicas, éticas, semánticas y lógicas, parece necesitarse alguna descripción explicativa de la naturaleza de la verdad. La tarea, sin embargo, ha resultado ser especialmente elusiva.

La creencia de que la nieve es blanca debe su verdad a cierta característica del mundo externo: el hecho de que la nieve es blanca. Análogamente, la creencia de que los perros ladran es verdadera por el hecho de que los perros ladran. Observaciones tan triviales llevan a lo que quizá sea la descripción más natural y ampliamente compartida de la verdad, la *teoría de la correspondencia,* según la cual una creencia (enunciado, oración, proposición, etc.) es verdadera si existe un hecho que la corresponda. Esta tesis aristotélica es irreprochable en sí misma. Sin embargo, si ha de proporcionar una teoría completa de la verdad –y ha de ser algo más que un modo pintoresco de afirmar todas las instancias de «la creencia de que *p* es verdadera si y sólo si *p*»–, ha de completarse con explicaciones de qué sean los *hechos* y de en qué consista la *correspondencia* de una proposición con un hecho; ésos son los problemas en los que se ha empantanado la teoría de la correspondencia.

Una alternativa popular a la teoría de la correspondencia es la identificación de verdad y verificabilidad. La idea puede adoptar formas distintas. Una versión supone la asunción adicional de que la verificación es holista –es decir, que una creencia se verifica cuando forma parte de un sistema entero de creencias que es consistente o «armonioso»–. A esa versión se la conoce como *teoría coherentista* de la verdad y fue desarrollada por Bradley y Brad Blanshard. Otra versión, debida a Dummett y Putnam, comporta la asunción de que para cada proposición hay un procedimiento específico para determinar si hay que creerla o no. Según esta descripción, decir que una proposición es verdadera es decir que resultaría verificada por el procedimiento apropiado. En matemáticas equivale a identificar verdad y demostrabilidad y por ello se le denomina en ocasiones *verdad intuicionista*. Tales teorías tratan de evitar oscuras nociones metafísicas y de explicar la íntima conexión de cognoscibilidad y verdad. Parece, sin embargo, que exageran la importancia de ese nexo: es fácil imaginar enunciados verdaderos cuya verdad nos resulte imposible de establecer.

Una tercera explicación principal es la *teoría pragmática* de James. Como acabamos de ver, el verificacionista elige una propiedad destacada de la verdad y la considera la esencia de la verdad. Análogamente, el pragmatista se centra en otra característica importante –a saber, que las creencias verdaderas son una buena base para la acción– y la toma como la auténtica naturaleza de la verdad. Se dice que las asunciones verdaderas son, por definición, las que provocan acciones con resultados deseables. De nuevo nos encontramos con una teoría con un único rasgo explicativo atractivo. Pero la objeción básica es que la relación que postula entre la verdad y su pretendido *analisans* –la utilidad en este caso– es implausiblemente fuerte. No hay duda de que las creencias verdaderas tienden a acrecentar el éxito. Pero muchas veces hay acciones basadas en creencias verdaderas que llevan al desastre, mientras que hay asunciones falsas que, por pura casualidad, producen magníficos resultados.

Uno de los pocos hechos incontrovertidos relativos a la verdad es que la proposición de que la nieve es blanca es verdadera si y sólo si la nieve es blanca, la proposición de que mentir es incorrecto si y sólo si mentir es incorrecto, y así sucesivamente. Las teorías tradicionales de la verdad reconocen este hecho pero lo consideran insuficiente y, como hemos visto, lo acompañan de algún otro principio de la forma *«X* es verdadera si y sólo si *X* tiene la propiedad *P*» (como la correspondencia con la realidad, la verificabilidad o la adecuación como base para la acción), que se supone que especifica lo que es la verdad. Hay una colección de alternativas radicales a las teorías tradicionales que resultan de negar la necesidad de cualquier especificación ulterior de ese tipo. Por ejemplo, podría suponerse (con Ramsey, Ayer y Strawson) que la teoría básica de la verdad no contiene más que equivalencias de la forma «La proposición de que *p* es verdadera si y sólo si *p*» (excluyendo las instancias de oraciones como «Esta proposición no es verdadera» que generan autocontradicciones).

El mejor modo de presentar la llamada *teoría deflacionaria* es (siguiendo a Quine) en conjunción con una descripción de la razón de ser de nuestra noción de verdad; a saber, su función no es describir proposiciones, como podría inferirse ingenuamente de su forma sintáctica, sino capacitarnos para construir generalizaciones de un cierto tipo. Por ejemplo, «Lo que dijo Einstein es verdadero» es intuitivamente equivalente a la conjunción infinita «Si Einstein dijo que nada se desplaza más rápido que la luz, entonces nada se desplaza más rápido que la luz; y si Einstein dijo que nunca deberían fabricarse armas nucleares, entonces nunca deberían fabricarse armas nucleares;... y así sucesivamente». Pero sin un predicado de verdad no podríamos cap-

turar este enunciado. El deflacionista alega además que todos los usos legítimos del predicado de verdad –en la ciencia, en lógica, semántica y metafísica– no son sino muestras de esta función de generalización y que el esquema de equivalencia es cuanto se necesita para explicar esa función.

En el campo deflacionista compiten varias propuestas. Según la llamada *teoría de la redundancia* de Frege, las instancias correspondientes de «Es verdad que *p'* y *'p*» tienen exactamente el mismo significado, mientras que la *teoría minimalista* asume únicamente que esas proposiciones son necesariamente equivalentes. Otros deflacionistas son escépticos acerca de la existencia de proposiciones y por consiguiente consideran que las oraciones son los portadores básicos de la verdad. Así, la *teoría desentrecomilladora* supone que la verdad se aprehende por medio del principio de desentrecomillamiento: *«p'* es verdadera si y sólo si *p*». Tarski es más ambicioso, y no considera ese esquema, conocido también como *esquema (V) de Tarski,* como una teoría adecuada por sí misma, sino como una especificación de lo que una teoría adecuada ha de implicar. Su propia explicación muestra cómo dar una definición explícita de la verdad para todas las oraciones de determinados lenguajes formales en términos de los referentes de sus nombres y predicados primitivos. La teoría es conocida como *teoría semántica* de la verdad.

Véase también **EPISTEMOLOGÍA, HOLISMO SEMÁNTICO, PARADOJAS CONJUNTISTAS, REALISMO METAFÍSICO.**

PHOR

VERDAD, TEORÍA COHERENTISTA DE LA, véase **VERDAD.**

VERDAD, TEORÍA CORRESPONDENTISTA DE LA, véase **VERDAD.**

VERDAD, TEORÍA DESENTRECOMILLADORA DE LA, véase **VERDAD.**

VERDAD, TEORÍA PRAGMÁTICA DE LA, véase **PRAGMATISMO, VERDAD.**

VERDAD, TEORÍA REDUNDANTISTA DE LA, véase **VERDAD.**

VERDAD, TEORÍA SEMÁNTICA DE LA, véase **VERDAD.**

VERDAD NECESARIA, véase **NECESIDAD.**

VERDAD SEMÁNTICA, véase **VERDAD.**

VERDUGO, PARADOJA DEL, véase **PARADOJAS CONJUNTISTAS.**

VERIFICABILIDAD, PRINCIPIO DE, véase **PRINCIPIO DE VERIFICABILIDAD.**

VERIFICACIONISMO, teoría metafísica acerca de qué determina el significado: el significado de un enunciado consiste en su(s) método(s) de verificación. El verificacionismo difiere así radicalmente de la descripción que identifica significado con condiciones de verdad, como está implícito en la obra de Frege y es explícito en el *Tractatus* de Wittgenstein y los escritos de Davidson. Según la teoría de Davidson, por ejemplo, las nociones cruciales para una teoría del significado son verdad y falsedad.

Los verificacionistas contemporáneos, influidos por el filósofo de Oxford Michael Dummett, proponen lo que consideran una limitación del concepto de verdad más que un criterio de significatividad. No suele asignarse ningún lugar privilegiado en la moderna semántica verificacionista a la corroboración mediante enunciados observacionales; y el verificacionismo moderno no es reduccionista. Por tanto, varios filósofos leen los «Dos dogmas del empirismo» de Quine como un rechazo del verificacionismo. La causa es que no advierten una importante distinción. Lo que rechaza Quine no es el verificacionismo, sino el «reduccionismo»; a saber, la teoría de que hay, para cada enunciado, un abanico correspondiente de condiciones de verificación determinable a priori. El reduccionismo es inherentemente localista con respecto a la verificación, mientras que el verificacionismo, como tal, es neutral con respecto a si la verificación es holista. Últimamente el verificacionismo moderno está ligado, a diferencia del verificacionismo tradicional, que nunca lo estuvo, al revisionismo en filosofía de la lógica y la matemática (por ejemplo, el rechazo del principio de bivalencia).

Véase también **CÍRCULO DE VIENA, POSITIVISMO LÓGICO, PRINCIPIO DE VERIFICABILIDAD, SIGNIFICADO.**

EL

VEROSIMILITUD, término introducido en 1960 por Karl Popper para explicar la idea de que una teoría puede corresponderse mejor con la realidad o estar más cerca de la verdad o ser más verosímil que otra teoría. La verosimilitud, que combina la verdad con el contenido informativo, no tiene que confundirse con la probabilidad, que crece con la carencia de contenido. Sean T y F, respectivamente, las clases de todas las oraciones verdaderas y falsas, y A y B conjuntos deductivamente cerrados de oraciones. Según la definición cualitativa de Popper, A es más verosímil que B si y sólo si $B \cap T \subseteq A \cap T$ y $A \cap F \subseteq B \cap F$, donde al menos una de las inclusiones conjuntistas es estricta. En concreto, cuando A y B no son equivalentes y son ver-

daderas, *A* es más verosímil que *B* si y sólo si *A* entraña lógicamente *B*. David Miller y Pavel Tichý demostraron en 1974 que la definición de Popper no es aplicable a la comparación de teorías falsas: si *A* es más verosímil que *B,* entonces *A* tiene que ser verdadera.

Desde mediados de la década de 1970, se ha basado un nuevo enfoque de la verosimilitud en el concepto de similaridad: el grado de verosimilitud de un enunciado *A* depende de las distancias de los estados de cosas tolerados por *A* al estado verdadero. En *Likeness to Truth* (1986) de Graham Oddie esta dependencia se expresa por medio de la función promedio; en *Truthlikeness* (1987), de Ilkka Niiniluoto, por medio del promedio compensado de la distancia mínima y la suma de todas las distancias. El concepto de verosimilitud también se usa en sentido epistémico para expresar una evaluación racional de cuán cerca de la verdad parece estar una teoría según la información disponible.

Véase también CONFIRMACIÓN, INSTRUMENTALISMO, PROBABILIDAD, TEORÍA DE LA INFORMACIÓN.

IN

VERSTEHEN (del alemán, «comprensión», «interpretación), método de las ciencias humanas que persigue reconstruir los significados desde el «punto de vista del agente». Para este método es fundamental la manera en que los agentes se comprenden a sí mismos, como, por ejemplo, cuando los antropólogos culturales tratan de entender los símbolos y prácticas desde el «punto de vista nativo». La comprensión en este sentido se opone con frecuencia a la explicación *Erklärung*. Mientras las explicaciones descubren las causas a la luz de leyes generales y adoptan una perspetiva externa, la comprensión intenta explicar el significado que, desde una perspectiva interna, tiene una acción o una expresión para el actor. Esta distinción es muchas veces la base para una ulterior distinción ontológica y metodológica entre ciencias naturales y ciencias humanas, las *Natur-* y *Geisteswissenchaften*. Aunque los datos de las ciencias naturales pueden ser teóricamente dependientes y por ello interpretativos, las ciencias humanas son «doblemente» interpretativas: tratan de explicar las interpretaciones que los sujetos humanos dan a sus acciones y prácticas. Las ciencias humanas no pretenden explicar eventos, sino entender significados, textos y análogos textuales. Acciones, artefactos y relaciones sociales se parecen a los textos por poseer un significado por y para los sujetos humanos. El método de *Verstehen* niega así la «unidad de la ciencia» que constituye un rasgo típico de las descripciones de la explicación de los empiristas y positivistas. Sin embargo, filósofos como Weber atacan esta dicotomía y afirman que, en concreto, las ciencias sociales han de incorporar rasgos tanto de la explicación como de la comprensión, y el psicoanálisis y las teorías de la ideología unifican ambos enfoques.

Entre los defensores de este método se sigue discutiendo la naturaleza precisa de la interpretación. Mientras Dilthey y otros neokantianos propusieron que la *Verstehen* es la reexperimentación imaginativa del punto de vista subjetivo del actor, Wittgenstein y sus seguidores proponen una distinción tajante entre razones y causas y entienden las razones en términos de relación de una acción con las reglas y normas pertinentes que sigue. En ambos casos, el objeto de las ciencias humanas es entender lo que el texto o el análogo textual significa realmente para el agente. Siguiendo a Heidegger, la reciente hermenéutica alemana argumenta que *Verstehen* no se refiere a técnicas disciplinares especializadas ni a logros meramente cognitivos y teóricos, sino al modo práctico de toda existencia humana, su ubicación en un mundo que proyecta varias posibilidades. Toda comprensión deviene entonces interpretación, en sí misma una característica universal de toda actividad humana, incluidas las ciencias naturales. Los criterios de éxito en *Verstehen* también son objeto de discusión, especialmente desde que varios filósofos niegan que constituya un método. Si toda comprensión es interpretación, entonces no hay datos sin presupuestos, neutrales, que puedan servir a la contrastación empírica. *Vertsehen* es, por consiguiente, no un método sino un evento, en el que hay una «fusión de horizontes» entre el texto y el intérprete. Si son de aplicación criterios como la coherencia, la capacidad de insertarse en una tradición o servir de estímulo al diálogo, depende del tipo, objeto y contexto de las distintas interpretaciones.

Véase también DILTHEY, EXPLICACIÓN, HEIDEGGER, HERMENÉUTICA, UNIDAD DE LA CIENCIA.

JBO

VERUM, véase **APÉNDICE DE SÍMBOLOS ESPECIALES.**

VÍA ÓCTUPLE, véase **BUDISMO.**

VIBRACIONÚNCULA, véase **HARTLEY.**

VICIO, véase **ÉTICA DE LA VIRTUD.**

VICO, GIAMBATTISTA (1668-1744), filósofo italiano. Fundó las modernas filosofía de la historia, filosofía de la cultura y filosofía de la mitología. Nació y vivió toda su vida en o cerca de Nápoles, donde enseñó elocuencia latina en la Universidad (1699-1741). La Inquisición era un poder en la época de Vico. Un punto de inflexión en su carrera fue la pérdida del concurso a una cátedra de Derecho civil (1723). Aunque fue una decepción y una

injusticia, le permitió producir su obra filosófica principal. Fue nombrado historiador real por Carlos de Borbón en 1735.

La obra fundamental de Vico es *La scienza nuova* (1725), completamente revisada en una segunda y definitiva versión en 1730. En la década de 1720 publicó tres obras relacionadas sobre jurisprudencia en latín, bajo el título *Ley universal;* una de ellas contiene un esbozo de su concepción de una «nueva ciencia» de la vida histórica de las naciones. Las principales obras de Vico anteriores a ésta son *Sobre el estudio de los métodos de nuestro tiempo* (1709), en la que compara a los antiguos y los modernos con respecto a la educación humana, y *Sobre la sabiduría más antigua de los italianos* (1710), en la que ataca la concepción cartesiana de la metafísica. Su *Autobiografía* (1728-1731) inaugura la concepción moderna de la autobiografía intelectual.

Básico en la filosofía de Vico es su principio de que «la verdad se hace» *(verum ipsum factum),* de que lo que es verdadero es convertible con lo que es hecho. Este principio es central en su concepción de la «ciencia» (*scientia, scienza*). Sólo es posible una ciencia para aquellos objetos que permiten una conversión semejante. Puede haber una ciencia de las matemáticas, puesto que las verdades matemáticas son tales porque las hacemos. Análogamente, puede haber una ciencia del mundo civil de la vida histórica de las naciones. Como hacemos las cosas del mundo civil, podemos tener una ciencia de ellas. Como autores de nuestro propio mundo, como Dios es autor de lo que hace conociéndolo y conoce haciendo, podemos tener conocimiento *per caussas* (por medio de las causas, desde dentro). En las ciencias naturales sólo podemos tener *conscientia* (un tipo de «consciencia»), no *scientia,* ya que las cosas de la naturaleza no son producto del conocedor.

La «nueva ciencia» de Vico es una ciencia de los principios por los que «los hombres hacen la historia»; también es una demostración de «lo que la providencia ha forjado en la historia». Todas las naciones surgen y desaparecen cíclicamente en la historia *(corsi e ricorsi)* siguiendo un patrón gobernado por la providencia. El mundo de las naciones o, en la frase agustiniana que Vico usa, «la gran ciudad de la raza humana», exhibe un patrón de tres edades de «historia eterna ideal» *(storia ideale eterna).* Cada nación pasa por una edad de los dioses (en la que la gente piensa en términos de dioses), una edad de los héroes (cuando todas las virtudes e instituciones se forman a través de las personalidades de los héroes) y una edad de los humanos (cuando se pierde todo sentido de lo divino, la vida deviene lujosa y falsa y el pensamiento se hace abstracto e ineficaz); entonces el ciclo debe volver a empezar. En las dos primeras edades la vida y el pensamiento están gobernadas por el poder primordial de la «imaginación» *(fantasia)* y el mundo está ordenado mediante la capacidad de los humanos de conformar la experiencia en términos de «universales imaginativos» *(universali fantastici).* Estas dos edades están regidas por la «sabiduría poética» *(sapienza poetica).* En la base de la concepción de Vico de la historia, la sociedad y el conocimiento está una concepción del pensamiento mítico como origen del mundo humano. La *fantasía* es la capacidad original de la mente humana por la que lo verdadero y lo hecho son interconvertidos para crear los mitos y dioses que están en la base de cualquier ciclo histórico.

Michelet fue el principal defensor de las ideas de Vico en el siglo XIX; las convirtió en la base de su propia filosofía de la historia. Coleridge fue el principal difusor de las concepciones de Vico en Inglaterra. James Joyce usó *La nueva ciencia* como subestructura en *Finnegan's Wake,* jugando con el nombre de Vico, empezando por un juego de palabras en latín en la primera frase: «por un *commodius vicus* de recirculación». Croce dio nueva vida al pensamiento filosófico de Vico en el siglo XX, queriendo concebir a Vico como el Hegel italiano. Las ideas de Vico han sido objeto de análisis por prominentes filósofos como Max Horkheimer e Isaiah Berlin, por antropólogos como Edmund Leach y por críticos literarios como René Wellek y Herbert Read.

Véase también CROCE, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

DPV

VIDA, propiedad característica de las substancias o cosas vivas. Se asocia con una capacidad para mostrar actividades mentales como la percepción y el pensamiento *(vida mental)* o con ciertas actividades físicas tales como la absorción y excreción de substancias, el metabolismo, la síntesis y la reproducción *(vida física).* La vida biológica o *vida basada en el carbono* constituye un género natural de vida física que involucra un sistema autorregulado altamente complejo formado por macromoléculas basadas en la química del carbono y en las moléculas de agua. La *vida basada en la química del silicio* es un género natural totalmente especulativo formado por un sistema altamente complejo y autorregulado de macromoléculas basadas en el silicio. Este tipo de vida podría ser en principio posible, ya que a altas temperaturas el silicio forma macromoléculas con propiedades químicas bastante parecidas a las de las macromoléculas de carbono. Los organismos vivos poseen un alto grado de organización funcional, incluyendo un dispositivo regulativo central, por ejemplo, el sistema nervioso de un perro o el ADN o el núcleo de un organismo unicelular. La vida mental suele ser considerada como

algo dependiente o superveniente con respecto a la vida física. No obstante, algunos filósofos han defendido la posibilidad, al menos, de una vida mental espiritual, esto es, de la existencia de almas. La caracterización anterior de la vida biológica conlleva el no considerar los virus como seres vivos, ya que carecen de las actividades características de los seres vivos, con la excepción de una forma atenuada de reproducción.

Véase también **ORGANISMO, VIDA ARTIFICIAL.**

JHO & GRO

VIDA, MUNDO DE LA, véase **HUSSERL.**

VIDA ARTIFICIAL, ciencia interdisciplinar que estudia los caracteres más generales de los procesos fundamentales de la vida. Estos procesos incluyen la autoorganización, la autorreproducción, el aprendizaje, la adaptación y la evolución. La vida artificial es a la biología teórica, más o menos, lo que la inteligencia artificial (IA) es a la psicología teórica –la simulación por ordenador es la metodología al uso–. De hecho, puesto que la mente exhibe varias de las propiedades fundamentales de la vida, la IA podría considerarse un subcampo de la vida artificial. No obstante, mientras que la mayoría de los modelos tradicionales de la IA son sistemas seriales con complejos controladores centrales, que toman decisiones basándose en información del Estado de conjunto, la mayoría de los sistemas naturales que muestran un complejo comportamiento autónomo son redes distribuidas, paralelas, integradas por unidades simples que toman decisiones basándose sólo en información de su estado local, de manera que los modelos típicos de la vida artificial tienen en correspondencia una arquitectura distribuida.

Una simulación por ordenador de «bichos» evolucionando puede servir de ilustración de los modelos de vida artificial. Moviéndose por un universo bidimensional en el que periódicamente se cargan montones de «comida», los bichos comen, se reproducen y a veces perecen de inanición. Cada movimiento de los bichos está determinado genéticamente por las cantidades de comida que se encuentran en su entorno inmediato y mutaciones y cruces aleatorios modifican esos genomas durante la reproducción. Las simulaciones que empezaron con genes aleatorios muestran espontáneamente oleadas de novedades genéticas de gran valor de adaptación, que están continuamente recorrriendo la población en una medida cuantificable con precisión. [Véase C. LANGSTON *et al*., (comps.), *Artifical Life II* (1991).]

La ciencia de la vida artificial hace surgir y promete informar múltiples preguntas filosóficas, como: ¿es el funcionalismo el enfoque adecuado para la vida real? ¿Cuándo, si lo es alguna vez, está *realmente viva* una *simulación* de la vida? ¿Cuándo muestran los sistemas una emergencia espontánea de propiedades?

Véase también **CONEXIONISMO, FUNCIONALISMO, INTELIGENCIA ARTIFICIAL, TEORÍA DE LA COMPUTACIÓN.**

MAB

VIJÑĀNAVĀDA, escuela idealista del pensamiento budista de la India del siglo IV. Se embarcó en vivos debates sobre importantes cuestiones epistemológicas y metafísicas con la escuela del budismo Mādhyamika (conocida por sus tesis relativistas y nihilistas), con las escuelas realistas budistas y con varios sistemas filosóficos hindúes de su época. La filosofía Mādhyamika usaba la dialética efectiva para mostrar las contradicciones de nociones filosóficas cotidianas como causa, substancia, yo, etc., pero la escuela Vijñānavāda, aun conviniendo con los mādhyamikas en este punto, fue más allá dando innovadoras explicaciones del origen y *status* de nuestras construcciones mentales y de la propia mente. A diferencia de los mādhyamikas, que mantenían que la realidad es «vacuidad» *(śūnyatā)*, los vijñānavādistas mantuvieron que la realidad es conciencia o mente *(vijñ¯ana)*. La escuela Vijñānavāda es conocida también como Yogācāra. Su idealismo se asemeja notablemente al idealismo subjetivo de Berkeley. En consonancia con la ontología de procesos de todas las escuelas budistas de la India, los vijñānavādistas defendieron que la conciencia o mente no es una substancia, sino un flujo en constante cambio de ideas o impresiones.

Véase también **BUDISMO.**

DKC

VIJŇAPTI, término budista hindú que significa «representación», usado por algunos filósofos como denominación de un evento mental que parece, fenoménicamente, tener un objeto intencional y representar o comunicar a su posesor alguna información sobre la realidad extramental. El término fue usado principalmente por los budistas de tendencia idealista, que afirmaban que no hay sino representación, nada sino eventos mentales comunicativos, y que puede darse una descripción completa de la experiencia humana sin postular la existencia de nada extramental. Esta tesis no era incontrovertible y para defenderla los budistas indios desarrollaron argumentos similares en aspectos significativos a los de los idealistas occidentales.

PJG

VIO, TOMMASO DE, véase **CAYETANO.**

VIOLENCIA 1) uso de la fuerza para causar daño físico, muerte o destrucción (violencia física); 2) causar serios daños mentales o emocionales, por medio de la humillación, la privación o el lavado de cerebro, por ejemplo, usando la fuerza o no (violencia psicológica); 3) en un sentido más amplio, profanar, execrar, despreciar o faltar al respeto a (es decir, «violentar») algo valioso, sagrado o reverenciado; 4) fuerza física extrema en el mundo natural, como en los tornados, huracanes y terremotos.

La violencia física puede dirigirse a personas, animales o propiedades. En los dos primeros casos, el daño, el dolor, el sufrimiento y la muerte figuran de manera destacada; en el tercero, la ilegalidad o la ilegitimidad (la destrucción por la fuerza de la propiedad se considera típicamente violencia cuando carece de autorización). La violencia psicológica se aplica principalmente a las personas. Puede entenderse como la violación de seres dignos de respeto. Pero también puede aplicarse a animales superiores (como sucede con los efectos mentales dañinos de algunos experimentos –por ejemplo, si suponen aislamiento y privación–). Los ecologistas hablan a veces de violencia contra el entorno, indicando destrucción y falta de respeto por el mundo natural.

El concepto de violencia se usa a veces para caracterizar actos o prácticas que se desaprueban moralmente. En esa medida tiene una fuerza normativa. Pero con ello se prejuzga si la violencia es mala. Se puede, por otra parte, considerar que inflingir daño o causar la muerte es malo sólo en principio (es decir, malo mientras no se diga lo contrario). Esto da a la violencia un carácter normativo, estableciendo su maldad de principio. Pero deja abierta la posibilidad última de justificar moralmente su uso. Las prácticas establecidas de violencia física o psicológica –como la guerra o la pena capital– constituyen una violencia institucionalizada. Asimismo, prácticas ilegales o extralegales como la vigilancia, la tortura y el terrorismo de Estado (por ejemplo, los escuadrones de la muerte). Los anarquistas consideran a veces que los tribunales, prisiones y policías son esenciales para el mantenimiento del Estado como violencia. El racismo y el sexismo pueden considerarse violencias institucionales debido a la violencia, psicológica y también física, asociada con ellos.

Véase también NO VIOLENCIA.

RLH

VIPASSANĀ (Pali, «intuición», «discernimiento»), término budista hindú usado para describir tanto un tipo determinado de práctica de meditación como el estado de conciencia que produce. La práctica de la meditación persigue hacer que quien la practica perciba y conozca según las categorías principales de la metafísica budista. Como esa metafísica es constitutivamente deconstructiva, al ocuparse de partes más que de todos, el método es analítico y deconstructivo. Quien la practica es animado a analizar las concreciones y continuidades de su experiencia cotidiana en eventos transitorios y, así, a cultivar la percepción de esos eventos hasta que ya no experimente el mundo en términos de objetos físicos con una magnitud determinada que perduran en el tiempo, sino únicamente en términos de eventos transitorios. Alcanzar esa condición recibe el nombre de consecución del *vipassanā.*

PJG

VIRTÚ, véase **MAQUIAVELO, REPUBLICANISMO CLÁSICO.**

VIRTUD EPISTÉMICA, véase **EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD.**

VIRTUDES CARDINALES, prudencia (sabiduría práctica), fortaleza, templanza y justicia. Los medievales las consideraron cardinales (del latín *cardo,* «gozne») a causa de la importancia o de la función de bisagra que tiene en el desarrollo del hombre. En la *República* de Platón, Sócrates da una explicación de las mismas en términos de la doctrina de las tres partes del alma, sugiriendo que un individuo es *prudente* cuando el conocimiento acerca de cómo vivir (sabiduría) conforma su *razón,* muestra *fortaleza* cuando su razón domina su *cólera,* posee templanza cuando también gobierna sus *apetitos* y es *justo* cuando cada parte realiza su propia tarea bajo el control de la razón. El desarrollo de la reflexión en torno a las virtudes cardinales estaba fuertemente ligado a la doctrina de la unidad de las virtudes, esto es, aquella según la cual una persona que posee una de ellas también poseerá las restantes.

Véase también ÉTICA DE LA VIRTUD.

JLAG

VIRTUDES TEOLÓGICAS, véase **TOMÁS DE AQUINO.**

VISIÓN CIEGA, capacidad visual residual que resulta de lesiones en ciertas areas del cerebro (área 17 del córtex estriado). Sometidas a un análisis clínico rutinario, las personas que padecen tales lesiones muestran una ceguera muy densa en ciertas regiones del campo visual. Los científicos han llegado a apreciar que en los primates lesiones comparables no producen ese tipo de deficiencias. Se considera extraño, sin embargo, que esta disparidad pueda ser debida a diferencias de las funciones cerebrales. Y, de hecho, cuando los pacientes humanos son analizados del mismo modo que se analiza a sujetos no humanos, la disparidad desaparece. Aunque los pacientes manifiesten no ser capaces de detectar nada en el campo ciego, cuando se les pide que «conjetu-

ren» acerca de las propiedades de los ítems que se han colocado allí, lo hacen de forma especialmente acertada. Parecen «conocer» los contenidos de la zona ciega sin ser conscientes de ello, expresando con frecuencia sorpresa cuando se les hace saber el resultado del examen efectuado en esa zona.

Véase también PERCEPCIÓN.

JHEI

VISIÓN DEL MUNDO, véase **DILTHEY.**

VIŚISTADVAITA VEDANTA, forma del hinduismo para la que Brahman es una deidad personal omnisciente, omnipotente y que existe independientemente. En un esfuerzo creativo, moralmente serio, Brahman sustenta perpetuamente la existencia de un mundo de mentes y cosas físicas, que constituyen conjuntamente el cuerpo de Brahman, en el sentido de que Brahman puede actuar en cualquier parte del mundo sin actuar primero en otra parte y de que el mundo manifiesta (aunque a algunos respectos también oculta) la naturaleza de Brahman. En respuesta al arrepentimiento y la confianza, Brahman perdonará nuestros pecados y nos conducirá a una relación con la gracia que cierra el ciclo de las reencarnaciones.

Véase también HINDUISMO.

KEY

VISNÚ (del sánscrito *Viṣṇu*), divinidad mayor hindú y Señor Supremo para sus devotos, los vaishṇavitas. Los filósofos vaishṇavitas consideran que Visnú es el referente del término «Brahman» de los textos védicos. Textos posteriores intentan una síntesis de Visnú con otras dos deidades en una *trimūrti* («tres formas» del Absoluto), con Brahman como Creador, Visnú como Preservador y Siva como Destructor. De esta idea relativamente poco popular se sirven los pensadores modernos para hablar de estos dioses como tres formas del Absoluto amorfo. Madhva y Rāmānuja consideran a Visnú como el Señor Supremo, poseedor de infinitas cualidades buenas y superior al Absoluto sin cualidades de los pensadores no dualistas. Los pensadores vaishṇavitas identifican a Visnú con el Puruśa, la persona primigenia, cósmica, y con el Prājapati, dios Creador, de los Vedas, y le atribuyen epítetos que identifican a Visnú con otras representaciones del Ser Supremo. Es Creador, Preservador y Destructor del Universo. Visnú es conocido sobre todo por la doctrina del avatar: «desciende» al mundo adoptando distintas formas para promover la justicia. A través de éstas y del concepto de *vyūhas*, «aspectos» o «fragmentos», los vaishṇavitas incorporaron otras deidades, cultos a héroes y mitos salvíficos a su dominio. Fue una divinidad menor en la primera literatura védica, conocida por sus «tres pasos» a través del universo, que indican que lo impregna todo. Durante el periodo épico (400 a.C.-400 d.C.), Visnú se convirtió en uno de los dioses más populares de la India, representado iconográficamente por su complexión oscura y por portar una concha y un disco. Su consorte es normalmente Laksmī y su vehículo el pájaro Garuda.

Véase también AVATAR, **BRAHMAN.**

RNM

VITAL, ESPACIO, véase **LEWIN.**

VITALISMO, véase **FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA.**

VITORIA, FRANCISCO DE (1492/1493-1546), jurista, filósofo político y teólogo dominico español, considerado el fundador del moderno derecho internacional. Nacido en Vitoria o en Burgos, estudió y enseñó en el Colegio de Saint Jacques de París, donde se encontró con Erasmo y Vives. También enseñó en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y en Salamanca.

Sus obras más famosas son las notas *(relectiones)* para 12 alocuciones públicas que hizo en Salamanca, publicadas póstumamente en 1557. Destacan dos *relectiones: De Indis* y *De iuure belli*. Se trataba de respuestas a las cuestiones legales y políticas planteadas a raíz del descubrimiento y colonización de América. Contrastando con el arrianismo contractual de Mariana, Vitoria mantuvo que la sociedad política es nuestro Estado natural. La finalidad del Estado es promover el bien común y preservar los derechos de los ciudadanos. La ciudadanía es el resultado del lugar de nacimiento *(ius solis)* más que de la sangre *(ius sanguini)*. La autoridad del Estado reside en el cuerpo político, pero es transferida a los gobernantes para su correcto ejercicio. La mejor forma de gobierno es la monarquía, porque preserva la unidad necesaria para la acción social al tiempo que salvaguarda las libertades individuales. Además de las sociedades de los Estados individuales, los seres humanos pertenecen a una sociedad internacional. Esta sociedad tiene su propia autoridad y leyes que establecen los derechos y deberes de los Estados. Esas leyes constituyen la ley de las naciones *(ius gentium)*.

JJEG

VIVES, JUAN LUIS (1492–1540), humanista y maestro español. Nació en Valencia, asistió a la Universidad de París (1509-1514) y pasó la mayor parte de su vida en Flandes. Con su amigo Erasmo preparó un comentario del *Civitate Dei* de san Agustín (1522), muy utilizado. De 1523 a 1528 Vives visitó Inglaterra, enseñó en Oxford, trabó amistad con Moro y se convirtió en confidente de Catalina de Aragón. Mientras estaba en París, Vives

rechazó la lógica medieval por entenderla inútil *(Adversus pseudodialecticos,* 1520) y propuso en su lugar un ingenioso razonamiento dialéctico y una exposición clara y persuasiva *(De tradendis disciplinis,* 1532). Su método se inspiraba parcialmente en Rodolfo Agrícola y probablemente influyó en Petrus Ramus.

Menos interesado que Erasmo o Moro por la teología, sobrepasó a ambos por su profundidad filosófica. Como uno de los grandes pedagogos de su época, Vives propuso un plan educativo que sustituía el ideal aristotélico de certeza especulativa por una probabilidad pragmática capaz de guiar la acción. Vives amplió el campo de la educación femenina *(De institutione feminae Christianae,* 1524) y contribuyó a la enseñanza del latín clásico *(Exercitatio linguae latinae,* 1538). Defensor de la unidad europea frente al turco, creía que el orden internacional *(De concordia,* 1526) dependía del control de la pasión *(De anima et vita,* 1528). Como reformador social, Vives fue un pionero de la secularización del bienestar (*De subventione pauperum*, 1526) y se opuso al abuso de la jerga legal *(Aedes legum*, 1520). Aunque sus padres judíos fueron víctimas de la Inquisición, Vives se mantuvo dentro del catolicismo y se las compuso para escribir una apología del cristianismo sin tomar partido en las cuestiones teológicas controvertidas *(De veritate fidei,* 1543).

CGNore

volición, evento mental involucrado en el inicio de la acción. A veces se considera que «querer» es la forma verbal correspondiente a la volición. El concepto de volición está enraizado en la filosofía moderna; los filósofos contemporáneos lo han transformado identificando las voliciones con eventos mentales comunes, como las intenciones, o creencias más deseos. Las voliciones, en especial en sus presentaciones contemporáneas, se consideran a menudo eventos mentales complejos que constan de elementos cognitivos, afectivos y *conativos*. El elemento conativo es el impulso –la motivación subyacente– a actuar. Una *veleidad* es un elemento conativo insuficiente por sí mismo para iniciar una acción. La *voluntad* es una facultad, o conjunto de disposiciones, que proporciona los eventos mentales involucrados en el inicio de la acción.

Hay tres teorías principales sobre el papel de las voliciones en la acción. La primera es una descripción reductiva en la que la acción es identificada con la totalidad de la secuencia causal de los eventos mentales (la volición) que causa el comportamiento corporal. J. S. Mill, por ejemplo, dice: «Ahora, ¿qué es la acción? No una cosa, sino una serie de dos cosas: el estado mental llamado volición, seguido de un efecto [...] Los dos conjuntamente constituyen la acción» *(Lógica).* María levantando el brazo *es* el estado mental de María que hace que su brazo se levante. Ni el estado volitivo de María ni el alzamiento de su brazo son acciones por sí mismos; la acción es, más bien, toda la secuencia causal (la «causación»). La principal dificultad de este enfoque es mantener su *status* reductivo. No hay manera de identificar la volición y el comportamiento corporal resultante sin referirse a la acción.

Hay dos descripciones no reductivas, una que identifica la acción con la volición desencadenante y otra que identifica la acción con el efecto de la volición. En la primera, la volición *es* la acción y los movimientos corporales son meras consecuencias causales. Berkeley defiende esta posición: «La Mente... ha de considerarse *activa* en [...] la medida en que se incluya la *volición* [...] Al deshojar esta flor estoy activo porque lo hago por el movimiento de mi mano, que es consecuencia de mi volición» *(Tres diálogos).* En este siglo, Prichard defiende esta teoría: «actuar es en realidad querer algo» *(Moral Obligation,* 1949), donde querer es *sui generis* (aunque en otros lugares Prichard identifica querer con la acción de colocarse mentalmente a uno mismo en disposición de hacer algo). En este sentido, una volición es un acto de la voluntad. Esta descripción ha sido atacada por Ryle *(The Concept of Mind,* 1949). Ryle argumenta que lleva a un regreso al infinito porque para querer hacer algo, hay que querer querer hacerlo, y así sucesivamente. Se ha replicado que el regreso se interrumpe porque no hay nada más allá de querer que uno tenga que hacer para querer. Otra crítica de Ryle, más sólida, es que «volición» es un término técnico oscurantista: «[volición] es un concepto artificial. Tenemos que estudiar determinadas teorías especializadas para saber cómo manejarlo [...] [Se parece a] "flogisto", "espíritu animal" [...] [que] hoy carecen de utilidad» (*Concept of Mind*).

Otro enfoque, la teoría causal de la acción, identifica la acción con las consecuencias causales de la volición. Locke, por ejemplo, dice: «*Volición* o *querer* es un acto de la mente que dirige su pensamiento a la producción de una acción y, por consiguiente, ejerce su poder para producirla [...] La volición no es nada sino esa particular determinación de la mente, en la que [...] la mente se esfuerza por hacer surgir, continuar o detener una acción que considera dentro de sus posibilidades» *(Essay concerning Human Understanding).* Es una explicación funcional, puesto que un evento es una acción por su papel causal. María levantando el brazo *es* la acción de María de levantar su brazo porque es causada por su deseo de levantarlo. Si el alzamiento de su brazo hubiera sido causado por un impulso nervioso, no sería una acción, aunque los movimientos corporales fueran fotográficamente idénticos.

Respondiendo a la acusación de oscurantismo de Ryle, los teóricos causales contemporáneos tienden a identificar las voliciones con los eventos mentales comunes. Por ejemplo, Donald Davidson identifica las causas de las acciones con creencias más deseos y Wilfrid Sellars identifica las voliciones con intenciones de hacer algo aquí y ahora. Pese a su plausibilidad, sin embargo, la teoría causal se enfrenta a dos problemas difíciles: el primero son los aparentes contraejemplos basados en cadenas causales arbitrarias que conectan un evento mental antecedente con movimientos corporales; el segundo es dar una descripción esclarecedora de esos eventos mentales, por ejemplo, proponerse, que haga justicia al elemento conativo.

Véase también **ACCIÓN, TEORÍA DE LA; CADENA CAUSAL ARBITRARIA; PROBLEMA DEL LIBRE ALBEDRÍO; RAZONAMIENTO PRÁCTICO.**

MB

VOLTAIRE, pseudónimo literario de François-Marie Arouet (1694-1778), filósofo y escritor francés que ganó una fama temprana como autor teatral y escritor, y fue después un influyente divulgador de la filosofía natural newtoniana. Su perdurable reputación descansa en sus ensayos acerbamente ingeniosos sobre cuestiones religiosas y morales (sobre todo las *Cartas filosóficas*, 1734, y el *Diccionario filosófico*, 1764), sus brillantes cuentos y sus apasionadas polémicas contra las injusticias del *ancien régime*. En frase de Whitehead, fue más «un *philosophe* que un filósofo» en su acepción especializada usual. Tomó la mayoría de sus concepciones metafísicas y epistemógicas de Locke, cuya obra, junto con la de Newton, conoció y comenzó a admirar extravagantemente durante su estancia en Inglaterra (1726-1728). El mejor lugar para su obra es la gran corriente de moralistas literarios franceses que incluye a Montaigne, Pascal, Diderot y Camus.

La posición de Voltaire es escéptica, empírica y humanista. Su escepticismo no es un escepticismo radical como el que ocupó a Descartes, aunque niega que podamos encontrar un fundamento adecuado para las grandes afirmaciones metafísicas de los filósofos sistemáticos, como Leibniz, o de la teología dogmática de las religiones institucionalizadas. El empirismo de Voltaire nos invita a contentarnos con el conocimiento limitado y falible de nuestra experiencia cotidiana y su desarrollo mediante los métodos de la ciencia empírica. Su humanismo hace un alegato, basado en su escepticismo empirista, en favor de la tolerancia religiosa y social: nadie puede saber lo suficiente como para perseguir a quienes discrepan de él en cuestiones filosóficas y teológicas fundamentales. La tesis positiva de Volatire es que nuestra condición humana, con todas sus debilidades y peligros, tiene sentido y es digna de ser vivida estrictamente en sus propios términos, al margen por completo de cualquier conexión con amenazas y promesas de dudosos dominios transcendentales.

La posición de Voltaire queda bien ilustrada por sus opiniones sobre la religión. Aunque doctrinas complejas como la de la Trinidad o la Encarnación le chocan como absurdos gratuitos, está firmemente convencido de la realidad de un Dios bueno que nos prescribe a través de nuestro sentido moral amar a los demás como a hermanos y hermanas. Es justamente este sentido moral el que cree ultrajado por la intolerancia del cristianismo institucional. Sus ideas religiosas más profundas se refieren al problema del mal, que aborda en su «Poema al terremoto de Lisboa» y en los cuentos clásicos *Zadig* (1747) y *Cándido* (1759). Rechaza la idea panglossiana (defendida por el doctor Pangloss del *Cándido*, una caricatura de Leibniz) de que podemos ver la mano de la providencia en nuestra vida cotidiana, pero está dispuesto a admitir que un Dios completamente bueno no puede (como mantendría un deísmo extremo) dejar que su universo discurra ciegamente. Sea cual sea la verdad metafísica encerrada en la idea de que «todo sucede para mejor en el mejor de los mundos posibles», Voltaire insiste en que es una idea absurda como respuesta práctica al mal y recomienda en su lugar la acción concreta para resolver problemas locales específicos: «Tenemos que cultivar nuestro jardín».

Voltaire fue y sigue siendo una figura muy controvertida. Will Durant le consideró «el mayor hombre que jamás haya vivido» mientras Joseph de Maistre mantenía que «la admiración por Voltaire es un síntoma infalible de un espíritu corrupto». Quizá baste con decir que escribió con un encanto inigualado y que entendió y defendió valores que son esenciales, si no son su mismo núcleo, para nuestra humanidad.

GG

VOLUNTAD, véase **VOLICIÓN.**

VOLUNTAD, DEBILIDAD DE LA, véase ***AKRASIA*.**

VOLUNTAD, GENERAL, véase **ROUSSEAU.**

VOLUNTAD DE CREER, véase **JAMES.**

VOLUNTAD DE PODER, véase **NIETZSCHE.**

VOLUNTARISMO, cualquier concepción filosófica que haga de nuestra capacidad de controlar los fenómenos de los que se trate una parte esencial de la correcta comprensión de esos fenómenos. Así, el voluntarismo ético es la doctrina según la cual

las normas que definen la conducta buena y mala son, en algún sentido, objeto de nuestra elección. El voluntarismo doxástico es la doctrina según la cual tenemos un amplio control de lo que creemos, elegimos nuestras creencias. Un caso especial de voluntarismo doxástico es el voluntarismo teológico, que implica que la creencia religiosa exige un elemento substancial de elección; la mera evidencia no puede zanjar la cuestión. Esta concepción está estrechamente asociada a Pascal, Kierkegaard y James. El voluntarismo histórico es la doctrina conforme a la cual la voluntad humana es un factor fundamental de la historia. El voluntarismo metafísico, ligado a Schopenhauer, mantiene que el principio organizador fundamental del mundo no es la encarnación de un orden racional o moral, sino de la voluntad, que para Schopenhauer es un esfuerzo por sobrevivir carente en última instancia de significado, que se encontraría en toda la naturaleza.

Véase también **EPISTEMOLOGÍA.**

RFO

VOLUNTARISMO DOXÁSTICO, véase **VOLUNTARISMO.**

VOLUNTARISMO ÉTICO, véase **LEY NATURAL.**

VOLUNTARISMO METAFÍSICO, véase **VOLUNTARISMO.**

VOLUNTARISMO TEOLÓGICO, véase **VOLUNTARISMO.**

***VORSTELLUNG*,** véase **PERCEPCIÓN.**

W

WANG, PA, títulos políticos chinos que significan «rey» y «hegemonía», respectivamente. Un auténtico *wang* tiene el Mandato Celestial y gobierna por el *te* más que por la fuerza. La institución del *pa* se desarrolló en un periodo en el que los reyes de China carecían de poder real. Para poner fin al caos político, el más poderoso de los nobles fue nombrado *pa* y gobernó efectivamente mientras reinaba el *wang*. Durante el periodo de los Reinos Combatientes chinos (403-221 a.C.), los gobernantes comenzaron a asumir el título de *wang* con independencia de si tenían un *pa* o el derecho a gobernar de un *wang*. Tras este periodo, el título de emperador *(ti* o *huang-ti)* sustituyó al de *wang.*

BWVN

WANG CH'UNG (¿27?-¿100? d.C.), filósofo chino; se le suele considerar como el pensador más independiente del periodo Han tardío (25-220). Escribió el *Lun-heng (Investigaciones equilibradas)*. Desde Tung Chung-shu, la doctrina confuciana de la unidad del hombre y la naturaleza había degenerado, hablando de extraños fenómenos y abundantes calamidades. Wang Ch'ung puso en duda tales supersticiones. Incluso se arriesgó a desafiar la autoridad de Confucio y Mencio. Su enfoque era naturalista. Según él, las cosas del mundo son producidas por la interacción de fuerzas materiales (*ch'i*). Rechazó la visión teleológica y abrazó el fatalismo.

Véase también TUNG CHUNG-SHU.

S-HL

WANG FU-CHIH (1619-1692), filósofo chino e innovador pensador confuciano. Wang atacó el dualismo neoconfuciano del *li* («patrón») y el *ch'i* («éter»), argumentando que el *li* es la estructura que ordena los *ch'i* individuales («implementos/cosas» y «eventos»), que están compuestos de *ch'i*a («éter»). Wang rechazaba toda forma de ontología transcendental y creía que la sociedad evoluciona y progresa en el tiempo. Es etiquetado como «materialista» por los pensadores marxistas de la China contemporánea, aunque el término no puede aplicársele con propiedad, como queda claro por sus críticas de Shao Yung. Wang atacó la descripción decididamente «objetiva» del mundo de Shao, argumentando que todas esas descripciones formales fallan porque descuidan la intuición, nuestro único acceso a la naturaleza viva, *shen* («espiritual») del universo.

Véase también CONFUCIANISMO.

PJI

WANG PI (226-249 d.C.), filósofo chino de la escuela del *Hsüan hsüeh* («aprendizaje de los misterios»). Se le describe, junto a pensadores como Kuo Hsiang, como neotaoísta. A diferencia de Kuo, que creía que el mundo era autogenerado, Wang afirmaba que había surgido de un misterioso estado unificado llamado *wu* («no ser»). Pero lo mismo que Kuo, consideraba a Confuncio como el único sabio auténtico, aduciendo que Lao Tzu y Chuang Tzu se limitaban a «hablar del» no ser mientras Confucio lo encarnaba. Wang es importante por su desarrollo de la noción de *li* («patrón») y su uso pionero de los conceptos emparejados de *t'i* («substancia») y *yung* («función»). Su comentario al *Tao Te Ching*, el más antiguo de los conocidos, ha tenido una influencia profunda y persistente en el pensamiento chino ulterior.

Véase también NEOTAOÍSMO, TAOÍSMO.

PJI

WANG YANG-MING (1472-1529), filósofo chino conocido por sus doctrinas sobre la unidad del conocimiento y la acción *(chih-hsing ho-i)* y el *liang-chih* («conocimiento innato del bien»). Wang también fue conocido como una especie de idealista metafísico, anunciado por Lu Hsiang-shan, por su insistencia en la cuasi identidad de la mente y el *li* («principio», «razón»). La preocupación básica de la filosofía de Wang es la cuestión: ¿cómo convertirse en un sabio confuciano *(sheng)?* Esta cuestión sólo es inteligible a la luz de la comprensión y compromiso de la visión confuciana del *jen* o ideal del universo como comunidad moral. Wang recordaba a sus discípulos que el significado concreto de esa visión de la vida humana no puede agotarse en ninguna afirmación de finalidad. Insistía en que uno debe dominar cualquier deseo egoísta en la persecución del *jen*. A diferencia de Chu Hsi, a Wang le interesaba poco la investigación empírica de las razones de las cosas existentes. Para él, las «cosas» son los objetos de la voluntad moral. Investigar las cosas es rectificar la propia mente, dominar los malos pensamientos y hacer el bien. La rectificación de la mente supone, en concreto, el

reconocimiento de la unidad del conocimiento moral y la acción *(chih-hsing ho-i)*, una ampliación del alcance del interés moral a la luz de la visión del *jen*, más que una adquisición extensiva de conocimiento factual.

Véase también ***CHIH-HSING HO-I*, CONFUCIANISMO, *LIANG-CHIH*.**

ASC

WARD, JAMES (1843-1925), filósofo y psicólogo inglés. Influido por Lotze, Herbart y Brentano, Ward criticó agudamente el asociacionismo de Bain y el reductivismo naturalista unido a él en el siglo XIX. Su psicología rechazaba el sensacionismo asociacionista, que consideraba pasiva a la mente, capaz únicamente de receptividad sensorial y compuesta tan sólo de presentaciones cognitivas. Ward subrayó la actividad inherente de la mente, afirmando, como Kant, la existencia previa de un ego o sujeto inferido pero necesariamente existente, capaz de sentir y, aún más importante, de conación, que da forma a la experiencia y al comportamiento mediante el ejercicio voluntario de la atención. Por su insistencia en la voluntad y la atención, la psicología de Ward se parece a la de su contemporáneo James. En su metafísica, Ward se resistió al materialismo mecanicista de los naturalistas, proponiendo en su lugar un monismo espiritualista teleológico. Aunque sus críticas del asociacionismo y el naturalismo llamaron la atención, Ward fue una figura de transición con una influencia positiva limitada. Aunque sentía simpatía por la psicología científica –introdujo la psicología científica en Gran Bretaña al fundar un laboratorio de psicología en Cambridge en 1891– representó, junto con su discípulo Stout, el final de la psicología de gabinete en Gran Bretaña; a través de Stout influyó en la psicología hórmica de McDougall. La obra más importante de Ward es «Psychology» (*Encyclopedia Britannica*, ^{9}1886), reescrita como *Psychological Principles* (1918).

THL

WEBER, MAX (1864-1920), sociólogo y teórico social alemán. Nacido en Berlín en el seno de una familia liberal e intelectual, enseñó económicas en Heidelberg, donde su círculo de relaciones incluyó a destacados sociólogos y filósofos como Georg Simmel y Georg Lukács. Aunque Weber abandonó la docencia tras una crisis nerviosa en 1889, siguió ocupando un puesto importante en la vida pública, como consejero de la comisión que redactó el tratado de paz de Versalles y la Constitución de Weimar.

La teoría social de Weber estuvo influida filosóficamente por el neokantismo y también por Nietzsche, influencias que crearon tensiones en un teórico que dedicó buena parte de su atención al racionalismo occidental, siendo, sin embargo, no cognitivista en ética. Escribió diversos estudios comparativos sobre temas como el derecho y la urbanización y un celebrado estudio sobre los factores culturales responsables de la aparición del capitalismo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904). Pero su obra principal, sintética, de teoría social es *Economía y sociedad* (1914); incluye una introducción metodológica que ha sido estudiada por varios filósofos de las ciencias sociales.

Uno de los principales objetivos teóricos de la obra de Weber es entender cómo se «racionalizan» los procesos sociales, abordando varios temas de la filosofía alemana de la historia desde Hegel como parte de la teoría social. La cultura, por ejemplo, se racionalizó en el proceso de «desencantamiento de las visiones del mundo» en Occidente, un proceso al que Weber atribuía un «significado universal». Pero debido a su teoría de la acción orientada a fines y a su ética no cognitivista, Weber veía la racionalización exclusivamente en términos de difusión de una racionalidad medios-fines *(Zweckrationalität)*. La acción racional consiste en elegir los medios efectivos para alcanzar los propios fines y comporta juzgar las consecuencias de las acciones y elecciones propias. Frente a esto, la racionalidad de valores *(Wertrationalität)* consiste en acciones orientadas a fines últimos y aquí las consideraciones sobre las consecuencias son irrelevantes. Aunque una acción semejante es racional en tanto que dirige y organiza la conducta humana, la elección de los fines o valores mismos no es asunto de juicio racional o científico. Esto significaba para Weber que la política era el ámbito de la lucha entre fines últimos rivales e irreductibles, en la que «los dioses y los demonios luchan» y los líderes carismáticos inventan nuevos dioses y valores. Los políticos profesionales, sin embargo, tienen que actuar siguiendo una «ética de la responsabilidad» *(Verantwortungsethik)* orientada por las consecuencias y no una «ética de la convicción» *(Gesinnungsethik)* orientada por principios abstractos o fines últimos. Weber también creía que la racionalización llevó a una separación de «esferas de valores» que la razón nunca podrá volver a unificar: el arte, la ciencia y la moral tienen sus propias «lógicas».

Los influyentes escritos metodológicos de Weber rechazan la filosofía positivista de la ciencia, reclamando sin embargo una «neutralidad valorativa». Acepta la distinción neokantiana, común en sus días por influencia de Rickert, entre ciencias naturales y ciencias humanas, entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften*. Como la acción social humana tiene un propósito y es significativa, las explicaciones de las ciencias sociales deben referirse a los valores *(Wertbezogen)* e ideales de los actores estudiados. Frente al positivismo, Weber veía un elemento in-

eliminable de *Verstehen* o comprensión de los significados en la metodología de las ciencias sociales. Por ejemplo, criticó la noción del positivismo legal de conformidad del comportamiento por omitir cualquier referencia a las creencias del agente en la legitimidad. Pero, para Weber, *Verstehen* no es intuición o empatía y no excluye el análisis causal; las razones pueden ser causas. Por tanto, las explicaciones de la ciencia social deben ser adecuadas causal y subjetivamente. Weber también consideraba que una explicación adecuada de los fenómenos macrosociales requiere la construcción de *tipos ideales*, que abstraen y condensan los rasgos comunes de fenómenos empíricos complejos como las «sectas», la «autoridad» y aun la «ética protestante». Los tipos ideales weberianos no son ni meramente descriptivos ni meramente heurísticos, aunque aparecen al final de la investigación mediante el análisis teórico exitoso de diversos fenómenos en distintos contextos históricos y culturales.

El análisis de Weber de la racionalidad como desencantamiento del mundo y difusión de la razón instrumental le llevó a afirmar que la razón y el progreso podrían tornarse en sus opuestos, noción que tuvo una enorme influencia en la teoría crítica. Weber tenía un «diagnóstico crítico de los tiempos» y una filosofía de la historia pesimista. Al final de *La ética protestante* Weber advierte que el racionalismo está desecando las fuentes del valor y construyendo una «jaula» de creciente burocratización, con el resultado de una pérdida de significado y de libertad en la vida social. Según Weber, estas tensiones básicas de la racionalidad moderna son irresolubles.

Véase también EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, TEORÍA CRÍTICA.

JBO

WEIL, SIMONE (1909-1943), filósofa de la religión y escritora francesa. Nacida en París, Weil fue una de las primera mujeres que se graduó en la École Normale Supérieure, habiendo estudiado antes con el filósofo Alain. Mientras enseñaba en varios *lycées*, Weil se adhirió a la política izquierdista radical, y sus primeras obras se refieren a los problemas sociales y al trabajo. También evidencian un intento de desarrollar una teoría de la acción como fundamento del conocer humano. Esto se percibe por primera vez en su tesis de diplomatura, «Ciencia y percepción en Descartes», y después en su crítica de Marx, del capitalismo y de la tecnocracia en «Reflexiones sobre las causas de la opresión social y la libertad». Creyendo que las acciones humanas no pueden escapar a determinadas necesidades básicas crudas de la vida corporal, Weil trató de encontrar una vía para poder alcanzar la libertad y la dignidad organizando el trabajo de modo que la mente pueda entender esa necesidad y así admitirla.

Después de contrastar sus teorías trabajando en tres fábricas en 1934-1935, el optimismo inicial de Weil fue sacudido por el descubrimiento de lo que llamó la «aflicción» *(malheur)*, una destrucción de la persona que no puede admitirse. Tres importantes experiencias religiosas, sin embargo, le llevaron a tratar de situar el problema en un contexto más amplio. Aduciendo que la necesidad responde a una bondad trascendente y sirviéndose de un modelo kenótico de la encarnación y crucifixión de Cristo, intentó mostrar que la aflicción puede tener un propósito y ser moralmente iluminadora. La clave es la renuncia a cualquier posesión última del poder y también de la personalidad social constituida por ese poder. Es un proceso de «atención» y «descreación» en el que nos desprendemos del velo que nos separa de apreciar la bondad fuera de uno mismo, y sobre todo en Dios. Concibe a Dios como una bondad que se revela en el autovaciamiento y en la encarnación y a la creación como un acto de renuncia y no de poder.

En sus últimos meses, mientras trabajaba para los franceses libres en Londres, los intereses sociales y religiosos de Weil se encontraron, especialmente en *La necesidad de raíces*. Partiendo de una crítica de los derechos sociales y reemplazándolos por obligaciones, Weil quiere mostrar, por una parte, cómo se han convertido ilegítimamente las sociedades modernas en el centro del valor y, por otra, cómo pueden reconstruirse las culturas de manera que enraícen a los humanos en algo más allá de sí mismos. Retomando temas anteriores, Weil argumenta que para que se produzca ese enraizamiento, el trabajo físico ha de convertirse en el corazón espiritual de la cultura. Weil murió de tuberculosis cuando estaba escribiendo su libro.

La filosofía de Weil, considerada muchas veces mística y sincrética, debe mucho a una lectura original de Platón (por ejemplo, en *Atisbos del cristianismo en los antiguos griegos)* y también a Marx, Alain y el cristianismo. Estudios recientes, sin embargo, valoran su contribución a la filosofía social, moral y religiosa. Su preocupación por los problemas de la acción y la persona no es muy distinta de la de Wittgenstein.

Véase también FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN, MARX.

EOS

WELTANSCHAUUNG, véase **DILTHEY**.

WERTRATIONALITÄT, véase **WEBER**.

WESTERMARCK, EDWARD (1862-1939), antropólogo y filósofo finés; dedicó su vida al estudio de los modos y morales de las culturas. Sus principales obras, *The Origin and Development of Moral Ideas*

(1906-1908) y *Ethical Relativity* (1932), atacan la idea de que los principios morales expresan valores objetivos. Al defender el relativismo ético, argumentó que los juicios morales no se basan en fundamentos intelectuales sino emocionales. Admitió que la variabilidad cultural por sí misma no demuestra el relativismo ético, pero mantuvo que las diferencias fundamentales son tan comprehensivas y profundas que constituyen una presunción fuerte en favor del relativismo.

Véase también **OBJETIVISMO ÉTICO, RELATIVISMO.**

LPP

WHEWELL, WILLIAM (1794-1866). Historiador, astrónomo y filósofo de la ciencia inglés. Fue director del Trinity College de Cambridge (1841-1866). El trabajo inicial de Francis Bacon sobre la inducción fue desarrollado por Whewell, J. F. W. Herschel y J. S. Mill, que trataron de crear una lógica de la inducción, una metodología que pudiera descubrir generalizaciones acerca de la experiencia y demostrar su necesidad.

La teoría del método científico de Whewell se basa en su lectura de la historia de las ciencias inductivas. Pensaba que la inducción comienza con un acto no inferencial, la sobreimposición de una idea a los datos, la «coligación», una manera de ver los datos a una «nueva luz». Las coligaciones generalizan los datos y tienen que satisfacer tres «pruebas de verdad». Primera, las coligaciones tienen que ser empíricamente adecuadas; deben dar cuenta de los datos disponibles. Como puede haber varias ideas que expliquen adecuadamente los datos disponibles, se precisa de una prueba más severa. Segunda, como las coligaciones introducen generalizaciones, deben aplicarse a eventos o propiedades de objetos aún no dadas: deben proporcionar predicciones exitosas, ampliando así la evidencia favorable a la coligación. Tercera, las mejores inducciones son aquellas en las que la evidencia en favor de varias hipótesis de las que originalmente se pensaba que cubrían tipos de datos sin relación entre sí se solapa, dando lugar a una *confluencia* de inducciones. La confluencia caracteriza a las teorías que poseen una gran simplicidad, generalidad, unificación y fuerza deductiva. Además, la confluencia es una prueba para la verdad necesaria de las teorías, que implica que lo que algunos consideran virtudes meramente pragmáticas de las teorías como la simplicidad y la capacidad de unificación tienen un *status* epistémico. Whewell da así un potente argumento en favor del realismo científico. Los ejemplos de Whewell de teorías confluyentes son la teoría de la gravitación universal de Newton, que cubre fenómenos aparentemente tan diversos como el movimiento de los cuerpos celestes y el movimiento de las mareas, y la teoría ondulatoria de la luz, que explica al mismo tiempo la polarización de la luz por los cristales y los colores de los bordes. Hay constancia de que la metodología de Whewell fue empleada por Maxwell, quien diseñó los influyentes laboratorios Cavendish en Cambridge. Peirce y Mach se mostraron más favorables a la descripción de Whewell del método que a la teoría empirista de la inducción de Mill.

Véase también **EXPLICACIÓN, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.**

REB

WHICHCOTE, BENJAMIN, véase **PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE.**

WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1861-1947), matemático, lógico, filósofo de la ciencia y metafísico inglés. Se educó primero en la Sherborne School del condado de Dorset y después en el Trinity College de Cambridge, donde emergió como un matemático de primera línea con un rico trasfondo general. En 1885 se convirtió en *fellow* del Trinity y allí permaneció como enseñante hasta 1910. A principios de la década de 1890 Bertrand Russell, ingresó en el Trinity College como estudiante de matemáticas; a principios de siglo Russell se había convertido no sólo en estudiante y amigo, sino también en colega de Whitehead en el Trinity College. Cada uno de ellos había escrito un primer libro de álgebra (a Whitehead su *A Treatise on Universal Algebra* le valió su elección como miembro de la Royal Society en 1903). Cuando descubrieron que ambos proyectaban un segundo libro cuyos contenidos se solapaban en buena medida, decidieron colaborar en un volumen que estimaron que les llevaría un año escribir; de hecho, los tres volúmenes de su innovador *Principia Mathematica* aparecerían una década más tarde, embarcando a la lógica simbólica en su forma moderna.

En la segunda década del siglo, Whitehead y Russell se distanciaron: sus respuestas a la Primera Guerra Mundial fueron radicalmente distintas y sus intereses y orientaciones intelectuales divergían. El periodo londinense de Whitehead (1910-1924) suele verse como la segunda de las tres fases de su carrera. Su asociación con la Universidad de Londres le llevó a ocuparse de cuestiones prácticas relativas al carácter de la educación de la clase trabajadora. Durante una década (1914-1924) Whitehead ocupó una cátedra en el Imperial College of Science and Technology y fue decano de la Facultad de Ciencias de la Universidad, presidente del Consejo Académico (que gestionaba los asuntos educacionales en Londres) y presidente del consejo que dirigía el Goldsmith's College. Su libro *The Aims of Education* (1928) es una recopilación de ensayos resultantes en

gran parte de su reflexión sobre las experiencias de estos años. Intelectualmente, los intereses de Whitehead se desplazaron a problemas de filosofía de la ciencia. En los años 1919-1922 publicó *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, *The Concept of Natura* y *The Principle of Relativity* –el último le valió su posterior elección como miembro de la Academia Británica.

En 1924, a la edad de sesenta y tres años, Whitehead cambió dramáticamente, de ubicación geográfica y también intelectualmente, emprendiendo la tercera fase de su carrera: aunque nunca había estudiado formalmente filosofía, se convirtió en profesor de Filosofía de la Universidad de Harvard, puesto que ocupó hasta su jubilación en 1937. El movimiento intelectual concomitante fue el paso de la filosofía de la ciencia a la metafísica. Las investigaciones anteriores habían asumido el carácter autocontenido de la naturaleza: «la naturaleza está cerrada a la mente». La filosofía de la naturaleza examinaba la naturaleza en el nivel de abstracción resultante de esa asunción. Whitehead pasó a concebir la filosofía como «una crítica de las abstracciones», noción introducida en *Science and the Modern World* (1925). Este libro reconstruía la emergencia entrelazada de la ciencia newtoniana y sus presuposiciones filosóficas. Observaba que, con el desarrollo de la teoría de la relatividad en el siglo XX, la comprensión científica había sobrepasado los conceptos newtonianos que habían generado las asunciones filosóficas aún predominantes, asunciones que consideradas por sí mismas eran ya inadecuadas para explicar toda nuestra experiencia concreta. La filosofía como crítica de las abstracciones tiene que reconocer las limitaciones de una posición que asume que la naturaleza está cerrada a la mente y debe profundizar, más allá de esa abstracción, para crear un esquema de ideas más armónico con los desarrollos científicos, que pueda hacer justicia a los seres humanos como integrantes de la naturaleza. *Science and Modern World* se limita a esbozar esa filosofía; en 1929 Whitehead publicó su obra magna, titulada *Process and Reality*. En este volumen, cuyo subtítulo es «An Essay in Cosmology», su visión metafísica adopta su forma final. Suele considerarse este libro como el documento central de lo que se conoce como *filosofía procesal*, aunque el propio Whitehead solía hablar de su sistema como *filosofía del organismo*.

Process and Reality comienza con una oración que aclara la orientación metafísica de Whitehead: «Estas conferencias se basan en la recurrencia de la fase de la filosofía que empieza con Descartes y termina con Hume». Descartes, al adoptar la noción clásica de substancia para sus propios fines, inaugura una «fase del pensamiento filosófico», asumiendo la existencia de dos tipos distintos, completamente diferentes, de substancia, mente y materia, de los que ninguno requiere nada fuera de sí mismo para existir. Esta asunción envía al reino de la epistemología a la filosofía: si el conocimiento comienza con la experiencia de una substancia mental capaz de existir por sí misma y aislada de cuanto es externo a ella, el reto de la filosofía es tratar de justificar la pretensión de establecer contacto con una realidad externa. La frase «y termina con Hume» expresa la convicción de Whitehead de que Hume (y, añade, con más elegancia Santayana) mostró que si se parte de las asunciones metafísicas de Descartes, el escepticismo es inevitable. Los filósofos contemporáneos han hablado del final de la filosofía. Desde la perspectiva de Whitehead, hablar así presupone una concepción excesivamente estrecha de la naturaleza de la filosofía. Es cierto que ha concluido una fase de la filosofía, una fase dominada por la epistemología. La respuesta de Whitehead es ofrecer el *dictum* de que todas las dificultades epistemológicas en el fondo no son sino dificultades metafísicas camufladas. Hay que volver al momento de los comienzos cartesianos y reemplazar la metafísica sustantiva por una orientación que evite la trampa epistemológica, engarce armoniosamente con la comprensión científica que ha desplazado a la física mucho más sencilla de la época de Descartes y esté en consonancia con los hechos de la evolución. Estas consideraciones son las que generan la categoría metafísica fundamental de Whitehead, la categoría de *ocasión actual*.

Una ocasión actual no es una entidad substancial perdurable. Es, más bien, un devenir, un proceso en el que se entretejen las «prensiones» (una forma primitiva de «aprehensión» con la que se quiere indicar un «tener en cuenta» o un «sentir», desprovisto de consciencia) de las ocasiones actuales del pasado inmediato. Whitehead denomina «concrescencia» a este proceso en el que se entretejen las herencias de la «concrescencia» pasada. Una entidad actual *es* su proceso de concrescencia, su proceso de reunificación en una perspectiva unificada de su pasado inmediato. (Las semillas del realismo epistemológico de Whitehead están plantadas en estos primeros movimientos fundamentales: «La filosofía del organismo es la inversión de la filosofía de Kant [...] Para Kant el mundo emerge del sujeto; para la filosofía del organismo el sujeto emerge del mundo».) Suele compararse la ocasión actual con la mónada leibniziana, con la reserva de que mientras una mónada no tiene ventanas, una ocasión actual no es «sino ventana». Es como si tomáramos el sistema de categorías de Aristóteles y nos preguntáramos qué pasaría si se desplazase a la categoría de substancia de su posición preeminente para dársela a la categoría de relación –el resultado sería, *mutatis mutandis*, una

comprensión de ser algo siguiendo las líneas de la ocasión actual whiteheadiana.

Al pasar del dualismo cartesiano de substancia mental y substancia material a su propia noción de entidad actual, Whitehead hace filosofía como crítica de las abstracciones. Mantiene que la mente y la materia son abstracciones de lo real concreto. Son abstracciones importantes, necesarias para el pensar cotidiano y de suprema importancia, absolutamente esenciales para permitir los magníficos avances del pensamiento científico entre los siglos XVII y XIX. En realidad, en su fase de filosofía de la ciencia, Whitehead, al proceder como si «la naturaleza estuviera cerrada a la mente», se servía de esas mismas abstracciones. Se dio cuenta de que aunque esas abstracciones eran indispensables para cierto tipo de investigaciones, en el plano filosófico eran, como advirtió Hume, un desastre. Al considerar que la mente y la materia eran primitivos ontológicos, Descartes cometió lo que Whitehead llamaba *la falacia de la concreción equivocada*. La categoría de ocasión actual designa lo plenamente real, lo plenamente concreto. El reto para una orientación semejante, el reto al que pretende responder *Process and Reality*, es describir las ocasiones actuales de manera que sea inteligible cómo emergen colecciones de ocasiones actuales, bautizadas como «nexus» o sociedades, que presentan las características asociadas con las «mentes» y las «estructuras materiales». Quizá lo más significativo sea que, si ha de darse una respuesta satisfactoria al desafío, la biología ha de situarse a los ojos de la filosofía en pie de igualdad con la física, la metafísica hará justicia a los seres humanos y también a los seres humanos como parte de la naturaleza, y áreas tan acuciantes de problemas contemporáneos como los derechos animales y la ética medioambiental aparecerán bajo una nueva luz.

Los dos últimos libros de Whitehead, *Adventures of Ideas* (1933) y *Modes of Thought* (1938), son menos técnicos y más líricos que *Process and Reality*. *Adventures of Ideas* es claramente el más significativo de ambos. Es un estudio filosófico de la noción de civilización. Defiende que los cambios sociales de una civilización son impulsados por dos tipos de fuerzas: por una parte, la acción de compulsiones brutas y carentes de sentido y, por otra, aspiraciones explícitas y creencias articuladas. (Estos dos tipos de fuerzas son ejemplificados por los bárbaros y el cristianismo en el mundo romano antiguo y por el vapor y la democracia en el mundo de la revolución industrial.) El centro del interés de Whitehead en *Adventures of Ideas* son las aspiraciones, creencias e ideales como instrumentos de cambio. En concreto, intenta articular los ideales y aspiraciones apropiados para nuestra era. El carácter de esos ideales y aspiraciones está limitado en todo momento por las concepciones filosóficas disponibles entonces, porque en su lucha por la liberación y la eficacia esos ideales y aspiraciones sólo pueden aparecer bajo las formas permitidas por el discurso filosófico disponible. En la sección final de *Adventures of Ideas* Whitehead presenta un enunciado de los ideales y aspiraciones adecuados para nuestra era tal y como la filosofía del organismo les permite conformarse y articularse. Se dota a las nociones de belleza, verdad, aventura, ánimo, Eros y paz de un contenido extraído de las concepciones técnicas elaboradas en *Process and Reality*. Pero en *Adventures of Ideas* se usa un lenguaje menos técnico, que recuerda a la imaginería poética al estilo de la *República* de Platón, un lenguaje que hace las ideas accesibles a los lectores que no dominan *Process and Reality,* aunque serán más ricas y significativas para quienes sí estén familiarizados con ellas. Whitehead señala en *Adventures of Ideas* que el pensamiento posterior de Platón «gira en torno al entramado de siete nociones principales, a saber, las ideas, los elementos físicos, la psique, el eros, la armonía, las relaciones matemáticas, el receptáculo. Esas nociones son hoy importantes para nosotros como lo fueron en los albores del mundo moderno, cuando las civilizaciones antiguas iban pereciendo». Whitehead usa esas nociones de un modo bastante novedoso y moderno; quien no esté familiarizado con su metafísica puede hacerse una idea de lo que quiere decir cuando habla del Eros del Universo, pero si conoce por *Process and Reality* las nociones de Naturaleza Primordial de Dios y Naturaleza Consecuente de Dios tendrá una comprensión mucho más profunda de los significados presentes en *Adventures of Ideas*.

Whitehead no era religioso en ningún sentido estrecho, doctrinario o sectario. Explícitamente asimilaba su postura a la de Aristóteles, considerando desapasionadamente los requisitos de su sistema metafísico referentes a la cuestión de la existencia y naturaleza de Dios. Las ideas de Whitehead sobre estos temas están expuestas con más detenimiento en el capítulo 11 de *Science and the Modern World,* en el capítulo final de *Process and Reality,* y en *Religion in the Making* (1926). Sus ideas se expresan con mucha generalidad. Quizá por ello buena parte del interés suscitado por las ideas de Whitehead se ha circunscrito a la comunidad de los teólogos. Sus ideas reclaman elaboración y desarrollo en el contexto de modos concretos de comprensión religiosa. Es como si varios teólogos modernos, acordándose de la relación entre la teología de Tomás de Aquino y la metafísica de Aristóteles, no pudieran resistir la tentación de representar a Tomás de Aquino con respecto al Aristóteles de Whitehead. La teología procesual, o teología neoclásica, al decir de Charles Hartshorne, uno de sus más destacados cultivadores,

ha sido el escenario en el que se han clarificado y desarrollado las ideas de Whitehead.

Whitehead fue un hombre amable, de hablar pausado, nunca imperioso ni amenazante. Constantemente animaba a los estudiantes a buscar por sí mismos, a desarrollar sus capacidades creativas. Su preocupación por no cohibir a sus estudiantes hicieron de él un corrector generoso; se decía que un A- en uno de sus cursos equivalía a un suspenso. En *Dialogues of Alfred North Whitehead,* Lucien Price hace la crónica de varias tardes de discusión en el entorno de Whitehead. Allí describe a Whitehead como sigue:

> su rostro sereno, luminoso, muchas veces sonriente, la tez rosada y blanca, los ojos azul brillante, claro e inocente como un niño pero con la profundidad del sabio, con frecuencia riendo o centelleando con humor. Y estaba su figura, delgada, delicada y encorvada por su vida de erudito. Siempre benigno, no había un ápice de mala voluntad en él; pese a su formidable arsenal, nunca una palabra hiriente.

Véase también LEIBNIZ, METAFÍSICA, RUSSELL, TEOLOGÍA DE PROCESOS.

DWS

WILLE, véase **KANT.**

WILLIAMS, BERNARD (1929-2003), filósofo inglés; ha hecho importantes contribuciones en diversos campos pero es conocido sobre todo como filósofo moral. Su enfoque de la ética, expuesto en *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), se caracteriza por un escepticismo de largo alcance, dirigido fundamentalmente contra la capacidad de la filosofía moral académica de promover el fin de vivir reflexivamente una vida ética.

Una línea de argumentación escéptica ataca la idea misma de razón práctica. Las atribuciones de razones prácticas a una agente determinado deben, en opinión de Williams, ser atribuciones de estados que potencialmente puedan explicar la acción del agente. Por tanto, esas razones han de estar bien en el conjunto real de motivaciones del agente, bien en el conjunto revisado de motivaciones que se formaría el agente tras razonar correctamente. Williams argumenta a partir de esas mínimas asunciones que la concepción de las razones como razones internas socava la idea de la razón como fuente por sí misma de autoridad sobre la práctica.

El escepticismo conexo de Williams a propósito de las tesis del realismo moral se basa tanto en su posición general con respecto al realismo, como en su concepción de la naturaleza de las sociedades modernas. Frente al realismo interno, Williams ha aducido consistentemente que la reflexión sobre nuestra concepción del mundo nos permite desarrollar una concepción del mundo extremadamente independiente de nuestros peculiares maneras de conceptualizar la realidad –una concepción absoluta del mundo–. Ese carácter absoluto es, señala, una aspiración inadecuada para el pensamiento ético. Es mejor ver nuestro pensamiento ético como un modo de estructurar una forma de vida ética antes que como una verdad ética sobre cuál es el mejor modo de vivir. La reflexividad omnipresente y el pluralismo radical de las sociedades modernas las convierte en contextos inhóspitos para ver en los conceptos éticos maneras de hacer accesible el conocimiento a grupos de usuarios de conceptos.

La modernidad ha producido una distorsión en el nivel teórico en nuestra práctica ética, a saber, una concepción del sistema de la moral. Es una concepción reduccionista, centrada en las obligaciones y que descansa en varias ficciones sobre la responsabilidad y la culpa que Williams pone en tela de juicio en obras como *Shame and Necessity* (1993). Buena parte de la filosofía moral académica, según él, está moldeada por la influencia encubierta del sistema de la moral, y perspectivas tan distintivamente modernas como el kantismo y el utilitarismo monopolizan los términos del debate contemporáneo prestando una atención insuficiente a su origen en una visión distorsionada de lo ético.

Las tesis de Williams no son universalmente escépticas; mantiene un compromiso con los valores de la verdad, la veracidad de la vida y el individualismo. Su obra más reciente, que tematiza la influencia implícita de Nietzsche en su filosofía ética, ofrece explícitamente una narración «genealógica» reivindicativa de esos ideales.

Véase también EXTERNALISMO, MORAL, NIETZSCHE, RAZÓN PRÁCTICA, REALISMO MORAL.

AT

WILLKÜR, véase **KANT.**

WILSON, JOHN COOK (1849-1915), filósofo inglés, uno de los realistas de Oxford. Cook Wilson estudió con T. H. Green antes de convertirse en *Wykeham Professor* de Lógica en Oxford y encabezar la rebelión de Oxford contra el atrincherado idealismo absoluto. Más influyente como profesor que como autor, su obra principal, *Statement and Inference (Enunciado e inferencia),* fue reconstruida póstumamente a partir de borradores de artículos, correspondencia filosófica y un amplio conjunto de clases, muchas veces inconsistentes, de sus cursos de lógica. Cook Wilson, un decidido crítico de la lógica matemática, concebía la lógica como el estudio del pensar, una actividad que encuentra su unidad en el hecho de que pensar es conocer o está relacionado con el conocimiento. Afirmaba que el conocimiento supone aprehender un objeto que la mayoría de las

veces es independiente del acto de aprehensión y que el conocimiento no puede definirse sin circularidad, tesis que defendió apelando al uso común. Varias de sus ideas fueron difundidas por H. W. B. Joseph (1867-1944), sobre todo en su *Introduction to Logic* (1906). Joseph intentaba, rechazando la «lógica simbólica», revitalizar la lógica tradicional, entendida al modo de Cook Wilson. Para conseguirlo combinó una exposición cuidadosa de Aristóteles con intuiciones extraídas de los lógicos idealistas. Además de Joseph, Cook Wilson influyó decisivamente en toda una generación de filósofos de Oxford, en la que se cuentan Prichard y Ross.

JWA

WINDELBAND, WILHELM (1848-1915), filósofo alemán, impulsor del neokantismo de Baden. Estudió con Kuno Fischer (1824-1907) y Lotze y fue profesor en Zurich, Friburgo, Estrasburgo y Heidelberg. Windelband imprimió al neokantismo su marca distintiva situando a la axiología kantiana como núcleo de la filosofía crítica. Goza de gran crédito por su trabajo innovador en historia de la filosofía, en la que los problemas más que los filósofos individuales son el foco y principio organizador de la exposición. También es conocido por haber trazado, por primera vez en «Gesichte und Naturwissenschaft» («Historia y ciencias naturales», 1894), la distinción entre el conocimiento nomotético que buscan la mayoría de las ciencias naturales (el descubrimiento de leyes generales para dominar la naturaleza) y el conocimiento ideográfico que persiguen las ciencias históricas (descripción de los aspectos individuales y únicos de la realidad con la finalidad de la autoafirmación). Su discípulo más importante, y sucesor en Heidelberg, fue Heinrich Rickert (1863-1936), quien hizo contribuciones perdurables a la metodología de las ciencias históricas.

Véase también NEOKANTISMO.

HvdL

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1889-1951), filósofo británico nacido en Austria, uno de los escritores filosóficos más originales y sugerentes del siglo XX. Nacido en Viena en una familia integrada de extracción judía, se trasladó a Inglaterra como estudiante y llegó a ser un protegido de Russell en Cambridge. Volvió a Austria a principios de la Primera Guerra Mundial, aunque regresó a Cambridge en 1928 y enseñó allí como *fellow* y *professor*. Pese a pasar gran parte de su vida profesional en Inglaterra, Wittgenstein no perdió nunca contacto con su trasfondo austríaco, y sus escritos combinan de forma única ideas derivadas de las tradiciones anglosajona y la de la Europa continental. Su pensamiento está nítidamente marcado por un profundo escepticismo con respecto a la filosofía, aunque conservaba la convicción de que había algo importante que rescatar de la empresa tradicional. En su *Cuaderno azul* (1958) se refirió a su propia obra como «heredera del tema que solía conocerse como filosofía».

Lo que primero sorprende al lector cuando ve los escritos de Wittgenstein es su peculiar composición. Generalmente están formados por breves notas individuales que las más de las veces están numeradas formando una secuencia y, en sus escritos más acabados, han sido evidentemente seleccionadas y dispuestas con el máximo cuidado. Esas notas abarcan desde discusiones bastante técnicas de cuestiones de lógica, la mente, el significado, entender, actuar, ver, las matemáticas y el conocimiento, hasta observaciones aforísticas sobre la ética, la cultura, el arte y el significado de la vida. Por su carácter comprehensivo, su perspectiva inusual de las cosas y su frecuentemente enigmático estilo, los escritos de Wittgenstein han atraído tanto a los filósofos profesionales como a quienes se interesan por la filosofía de un modo más general. Sus escritos, además de su insólita vida y personalidad, ya han dado lugar a un extenso cuerpo de interesante literatura. Pero, por su postura poco comprometida, cabe dudar de si su pensamiento acabará integrándose plenamente en la filosofía académica. Es más verosímil que, como Pascal y Nietzsche, siga siendo una presencia incómoda dentro de la filosofía.

Desde fecha temprana, Wittgenstein estuvo muy influido por la idea de que los problemas filosóficos pueden resolverse prestando atención al funcionamiento del lenguaje –idea que podría haber tomado de *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-1902) de Fritz Mauthner–. La afinidad de Wittgenstein con Mauthner es evidente en todas las fases de su desarrollo filosófico, sobre todo en su última fase.

Hasta hace poco solía dividirse la obra de Wittgenstein en dos fases nítidamente diferenciadas, separadas por un prolongado periodo de inactividad. Según este esquema, el primer periodo («tractariano») corresponde al *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), que Wittgenstein escribió en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, y el último a las *Investigaciones filosóficas* (1953), que compuso entre 1936 y 1948. Pero la división de su obra en estos dos periodos ha resultando engañosa. En primer lugar, pese a cambios obvios en su pensamiento, Wittgenstein mantuvo a lo largo de toda su trayectoria intelectual su escepticismo hacia la filosofía tradicional y persistió en encauzar los problemas filosóficos en una nueva dirección. En segundo lugar, la descripción corriente no da cuenta del hecho de que entre 1920 y 1928, cuando Wittgenstin se abstuvo del trabajo filosófico, leyó a muchos autores filosóficos y semifilosóficos y de que entre

1928 y 1936 recuperó su interés por el trabajo filosófico y escribió abundantemente de cuestiones filosóficas. La publicación póstuma de textos como *Los cuadernos azul y marrón, Gramática filosófica, Observaciones filosóficas* y *Conversaciones con el Círculo de Viena* ha llevado a reconocer un periodo intermedio en el desarrollo de Wittgenstein, en el que exploró un buen número de cuestiones y puntos de vista filosóficos, un periodo que sirvió de transición entre el primero y el último.

Primer periodo. Como hijo de un ingeniero e industrial de mucho éxito, Wittgenstein estudió primero ingeniería en Berlín y Manchester, y las huellas de estos primeros estudios son evidentes a lo largo de su obra. Pero sus intereses cambiaron pronto, dirigiéndose a las matemáticas puras y a los fundamentos de la matemática, y fue a través de cuestiones referentes a ellas como llegó a conocer a Russell y Frege y sus obras. Estos dos hombres influyeron profunda y persistentemente en Wittgenstein, incluso cuando criticó y rechazó sus ideas. Esta influencia es especialmente perceptible en el *Tractatus,* que puede leerse como un intento de reconciliar el atomismo de Russell con el apriorismo de Frege. Pero la motivación del libro responde al mismo tiempo a preocupaciones muy distintas y nada técnicas. Aun antes de volverse a la filosofía sistemática, Wittgenstein había quedado profundamente impresionado por las ideas de Schopenhauer tal y como se exponen en *El mundo como voluntad y representación* y, mientras servía como soldado durante la Primera Guerra Mundial, renovó su interés por la perspectiva metafísica, ética, estética y mística de Schopenhauer. La confluencia de ideas resultante es claramente perceptible en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y le da al libro su peculiar carácter.

Compuesto en un estilo desalentadoramente severo y conciso, el libro intenta mostrar que la filosofía tradicional se basa por entero en una confusión sobre «la lógica de nuestro lenguaje». Siguiendo las huellas de Frege y Russell, Wittgenstein argumentaba que toda oración significativa tiene que tener una estructura lógica precisa. Esa estructura, no obstante, puede estar oculta bajo los ropajes de la apariencia gramatical de la oración y por ello puede ser necesario el análisis más detallado para sacarla a la luz. Ese análisis, creía Wittgenstein, establecería que toda oración significativa es o un compuesto veritativo-funcional de oraciones más simples o una oración atómica que consiste en una concatenación de nombres simples. Aduce además que toda oración atómica es una representación lógica de un posible estado de cosas que, por esa razón, tiene que tener exactamente la misma estructura formal que la oración atómica que la representa. Se sirvió de esta «teoría del significado como representación figurativa» –como suele llamársela– para extraer conclusiones sobre la naturaleza del mundo a partir de sus observaciones sobre la estructura de las oraciones atómicas. Postuló, en concreto, que el mundo debe tener a su vez una estructura lógica precisa, aunque no seamos capaces de determinarla completamente. También mantuvo que el mundo consta primariamente de hechos, que se corresponden con las oraciones atómicas verdaderas, y no de cosas, y que esos hechos, a su vez, son concatenaciones de objetos simples, que se corresponden con los nombres simples que componen las oraciones atómicas. Como derivó estas conclusiones metafísicas de sus tesis sobre la naturaleza del lenguaje, Wittgenstein no consideró esencial describir qué aspecto tienen esos objetos simples, sus concatenaciones y los hechos que componen. El resultado han sido dudas y desacuerdos entre los intérpretes acerca de su carácter.

La mayoría de las proposiciones del *Tractatus* tienen por objeto explicitar la descripción de Wittgenstein de la estructura lógica del lenguaje y del mundo, partes que comprensiblemente han interesado más a los filósofos cuyos intereses primarios son la lógica simbólica y sus aplicaciones. Pero para el propio Wittgenstein la parte más importante del libro son las conclusiones negativas sobre la filosofía a las que llega al final de su texto: en concreto, que todas las oraciones que no son representaciones figurativas de concatenaciones de objetos o compuestos veritativo-funcionales de ellas carecen, hablando estrictamente, de significado. Entre ellas incluye a las proposiciones de la ética y la estética, a la totalidad de las que tratan del sentido de la vida, a todas las proposiciones de la lógica y, en realidad, todas las proposiciones filosóficas, y finalmente las mismas proposiciones del *Tractatus*. Todas son estrictamente carentes de significado: tratan de decir algo importante, pero lo que intentan expresar con palabras sólo puede mostrarse.

Por consiguiente, Wittgenstein concluyó que quien entendiera lo que se decía en el *Tractatus* descartaría sus proposiciones por carecer de sentido, que tiraría la escalera después de haber subido por ella. Quien alcanzara ese estado no sentiría ya tentaciones de pronunciar proposiciones filosóficas. Vería el mundo correctamente y reconocería entonces que las únicas proposiciones estrictamente significativas son las de las ciencias naturales, que, sin embargo, nunca llegarán a captar lo realmente importante de la vida humana, lo místico. Eso habría que contemplarlo en silencio. Porque «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse», como declara la última proposición del *Tractatus*.

Periodo medio. Resulta del todo natural que Wittgenstein no emprendiese una carrera académica después de completar esa obra. En su lugar, se

preparó para ser maestro y enseñó en una escuela primaria en las montañas de la Baja Austria durante varios años. A mediados de la década de 1920 también construyó una casa para su hermana, lo que puede verse como un intento de dar una expresión visual a las ideas lógicas, estéticas y éticas del *Tractatus*. En esos años se desarrollaron en él una serie de intereses seminales para su desarrollo posterior. Su experiencia en la escuela le llevó a prestar atención al modo en que un niño aprende el lenguaje y a todo el proceso de aculturación. También se interesó por la psicología, leyendo a Freud y otros. Aunque siguió siendo hostil a las explicaciones teóricas del psicoanálisis de Freud, le fascinó la práctica analítica y más tarde hablaría de su propia obra atribuyéndole un carácter terapéutico. En este periodo de inactividad también entró en contacto con los miembros del Círculo de Viena, que habían adoptado su *Tractatus* como uno de sus textos clave. Durante un tiempo llegó incluso a aceptar el principio positivista del significado defendido por los miembros del Círculo, según el cual el significado de una oración es su método de verificación. Más tarde este principio sería modificado, convirtiéndose en la tesis más generosa de que el significado de una oración es su uso.

El paso más decisivo de Wittgenstein en este periodo medio fue el abandono de la creencia del *Tractatus* de que las oraciones significativas tienen que tener una estructura lógica (oculta) precisa y de la creencia asociada de que esa estructura corresponde a la estructura lógica de los hechos representados por esas oraciones. El *Tractatus* había, sin duda, procedido a partir de la asunción de que los diferentes mecanismos simbólicos que pueden describir el mundo han de construirse con una misma lógica subyacente. En ese sentido, por tanto, en el *Tractatus* había un único lenguaje significativo, y a partir de él se suponía que podía leerse la estructura lógica del mundo. En el periodo medio Wittgenstein concluyó que esta doctrina era una ejemplar de metafísica injustificada y que el propio *Tractatus* estaba infectado por lo que había tratado de combatir, es decir, los malentendidos de la lógica del lenguaje. Si antes había mantenido que podía fundarse la metafísica en la lógica, ahora señalaba que la metafísica sume al filósofo en la oscuridad más completa. Volviendo su atención al lenguaje, concluyó que prácticamente todo lo que había dicho sobre él en el *Tractatus* era erróneo. Había, de hecho, muchos lenguajes distintos con muchas estructuras distintas que podían servir a necesidades específicas muy diferentes. Lo que daba una unidad estricta al lenguaje no era su estructura lógica, sino que éste consistía, de hecho, en una multiplicidad de estructuras más sencillas o *juegos de lenguaje*. No podía pensarse en las oraciones como representaciones lógicas de los hechos y los componentes simples de las oraciones no funcionaban como nombres de oraciones simples.

Estas nuevas reflexiones sobre el lenguaje le sirvieron a Wittgenstein, en primer lugar, de ayuda para pensar sobre la naturaleza de la mente humana, y más en concreto sobre la relación entre la experiencia privada y el mundo físico. En contra de la existencia de una substancia mental cartesiana, adujo que la palabra «yo» no es el nombre de nada, sino que aparece en expresiones que tratan de llamar la atención sobre un cuerpo particular. Durante algún tiempo, por lo menos, también pensó que podía explicar la diferencia entre la experiencia privada y el mundo físico en términos de la existencia de dos lenguajes, un lenguaje primario de la experiencia y otro secundario de la física. Wittgenstein abandonaría después esta concepción de un lenguaje dual, que es evidente tanto en *Observaciones filosóficas* como en *El cuaderno azul,* por la asunción de que nuestra aprehensión de los fenómenos internos depende de la existencia de *criterios* externos. Hacia mediados de la década de 1930 en adelante también volvió a interesarse por la filosofía de la matemática. Contrastando con Frege y Russell, argumentó enérgicamente que ninguna parte de la matemática es reducible a la lógica pura. En vez de esto, intentó describir las matemáticas como una parte de nuestra historia natural consistente en un cierto número de juegos de lenguaje distintos. También insistió en que el significado de esos juegos dependía de los usos que se hicieran de las fórmulas matemáticas. Aplicando el principio de verificación a las matemáticas, sostuvo que el significado de una fórmula matemática reside en su demostración. Estas observaciones sobre la filosofía de la matemática están entre los escritos más controvertidos y menos explorados de Wittgenstein.

Segundo periodo. El periodo medio de Wittgenstein se había caracterizado por un intenso trabajo filosófico en un amplio y cambiante frente. Hacia 1936, sin embargo, su pensamiento estaba finalmente preparado para ajustarse de nuevo a un patrón más estable y empezó a elaborar las tesis por las que adquiriría su mayor fama. Si había construido su obra anterior en torno a la lógica concebida por Frege y Russell, ahora se ocupó fundamentalmente del funcionamiento real del lenguaje ordinario. Eso le acercó a la tradición de la filosofía británica del sentido común que Moore había revivido y le convirtió en una de las divinidades tutelares de la filosofía del lenguaje común que iba a florecer en Oxford en la década de 1950. En *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein insistía en que hay un sinnúmero de usos diferentes de lo que llamamos «símbolos», «palabras» y «oraciones». La tarea de la filosofía es obtener una visión perspicua de esos múltiples usos y disolver así los rompeca-

bezas filosóficos y metafísicos. Esos rompecabezas eran el resultado de una atención insuficiente al funcionamiento del lenguaje y sólo podían resolverse reconstruyendo cuidadosamente los pasos lingüísticos que habían llevado a ellos.

Wittgenstein llegó así a concebir la filosofía como una práctica descriptiva, analítica y en última instancia *terapéutica*. En las *Investigaciones* se propuso mostrar cómo las concepciones filosóficas comunes del significado (incluido el atomismo lógico del *Tractatus),* la naturaleza de los conceptos, la necesidad lógica, en qué consiste seguir una regla, y el problema mente cuerpo eran productos de una aprehensión insuficiente del funcionamiento del lenguaje. En uno de los pasajes más influyentes del libro argumenta que las expresiones conceptuales no denotan conceptos bien delimitados, sino que señalan *parecidos de familia* entre las cosas etiquetadas con el concepto correspondiente. También defendió que la necesidad lógica proviene de la convención lingüística y que las reglas no pueden determinar sus propias aplicaciones, que seguir una regla presupone la existencia de una práctica regular. Además, las palabras de nuestro lenguaje sólo tienen significado en tanto que existen criterios públicos para su correcta aplicación. Por consiguiente, alegaba, no puede haber un lenguaje completamente privado; es decir, un lenguaje que en principio sólo pueda usarse para hablar de las propias experiencias internas.

El argumento contra el lenguaje privado ha sido muy debatido. Los intérpretes no se ponen de acuerdo no sólo en la estructura del argumento y en dónde se expone en el texto de Wittgenstein, sino también en si quiere decir que el lenguaje es necesariamente social. Como dijo que para hablar de experiencias internas tiene que haber criterios externos y públicamente disponibles, muchas veces se le ha tomado por un defensor del conductismo lógico, aunque en ningún lugar, de hecho, niega la existencia de estados internos. Lo que dice no es más que nuestra comprensión del dolor de alguien está conectada con la existencia de expresiones naturales y lingüísticas del dolor.

En *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein llama repetidamente la atención sobre el hecho de que el lenguaje tiene que ser aprendido. Ese aprendizaje, dice, es fundamentalmente un proceso de inculcación y adiestramiento. Al aprender un lenguaje, el niño es iniciado en una forma de vida. En la obra posterior de Wittgenstein, la noción de forma de vida sirve para identificar la totalidad del complejo de circunstancias naturales y culturales presupuestas por nuestro lenguaje y por una determinada manera de entender el mundo. Elaboró estas ideas en unas notas en las que trabajó entre 1948 y su muerte en 1951 y que han sido publicadas con el título *Sobre la certeza.* En ellas insistía en que toda creencia forma parte de un sistema de creencias que constituyen en su conjunto una visión del mundo. Cualquier confirmación o desconfirmación de una creencia presupone un sistema así y es interna a él. Con todo esto no abogaba por un relativismo, sino por un *naturalismo* que asume que el mundo determina en última instancia qué juegos de lenguaje pueden jugarse.

Las notas finales de Wittgenstein ilustran vívidamente la continuidad de sus preocupaciones básicas a lo largo de todos los cambios experimentados por su pensamiento. Porque revelan una vez más que siguió siendo escéptico con respecto a las teorías filosóficas y que entendía su propia empresa como un intento de socavar la necesidad de tales teorizaciones. Las consideraciones de *Sobre la certeza* se dirigen evidentemente tanto contra los filósofos escépticos como contra aquellos que quieren refutar el escepticismo. Contra los escépticos filosóficos Wittgenstein insistía en que hay conocimiento real, pero que ese conocimiento es siempre disperso y no necesariamente fiable; consiste en cosas que hemos oído y leído, de lo que se nos ha inculcado y de nuestras modificaciones de esa herencia. No hay ninguna razón general para dudar de ese cuerpo heredado de conocimiento, en general no lo hacemos y tampoco estamos en disposición de hacerlo. Pero en *Sobre la certeza* también alega que es imposible refutar el escepticismo señalando proposiciones absolutamente ciertas, como hizo Descartes cuando declaró que «Pienso, luego existo» era indudable, o Moore cuando dijo «Tengo por cierto que esto es una mano». El hecho de que esas proposiciones se consideren ciertas, argumentaba Wittgenstein, sólo indica que desempeñan un papel indispensable, normativo, en nuestro juego de lenguaje; son el lecho por el que fluye el pensamiento de nuestro lenguaje. No puede pensar proposiciones que expresen verdades metafísicas. También aquí la conclusión es que toda argumentación filosófica tiene un final, pero que ese final no es una verdad absoluta, autoevidente, sino un cierto tipo de práctica humana natural.

Véase también ARGUMENTO, ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO, CÍRCULO DE VIENA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMÚN, FREGE, RUSSELL, SIGNIFICADO.

HS

WODEHAM, ADAM DE *(ca.* 1295-1358), teólogo filosófico franciscano inglés. Dio clases sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo en Londres, Norwich y Oxford. Sus obras publicadas incluyen el *Tractatus de indivisibilibus,* su *Lectura secunda* (clases de Norwich) y una versión abreviada de sus clases de Oxford por Henry Totting de Oyta, publi-

cada por John Major en 1512. La obra fundamental de Wodeham, las clases de Oxford, sigue inédita.

Wodeham fue un brillante intérprete de Duns Escoto, cuyos manuscritos originales consultó y a quien tenía por el mejor de los doctores franciscanos. Guillermo de Ockham, el maestro de Wodeham, fue la otra gran influencia de la teología filosófica de Wodeham. Wodeham defiende las concepciones de Ockham frente a los ataques de Walter Chatton; también escribió el prólogo a la *Summa logicae* de Ockham. La influencia del propio Wodeham compitió con la de Ockham. Entre los autores en quienes influyó significativamente están Gregorio de Rimini, Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Pierre d'Ailly, Peter Ceffons, Alfonso Vargas, Pedro de Candía (Alejandro V), Henry Totting de Oyta y John Major.

Las obras teológicas de Wodeham fueron escritas para una audiencia con una comprensión muy sofisticada de los temas habituales en semántica, lógica y física matemática medieval. A diferencia de Duns Escoto y Ockham, Wodeham argumentaba que las almas sensible e inteligible no son distintas. Además desarrolló ulteriormente la teoría de la cognición intuitiva, distinguiendo la intuición intelectual de nuestros propios actos del intelecto, la voluntad y la memoria, de la intuición sensible de los objetos externos. El conocimiento científico basado en la experiencia puede basarse en la intuición, según Wodeham. Distingue diferentes grados de evidencia y admite que las percepciones sensoriales pueden ser engañosas. No obstante, pueden formar la base del conocimiento científico, puesto que son fiables; los errores pueden corregirse por medio de la razón y la experiencia. En teoría semántica, Wodeham defiende la tesis de que el objeto inmediato del conocimiento científico es el *complexe significabile,* aquel que tiene que ser el significado de la conclusión.

Véase también DUNS ESCOTO, OCKHAM, PEDRO LOMBARDO.

RW

WOLFF, CHRISTIAN (1679-1754), filósofo alemán, el más poderoso representante del racionalismo secular en la Alemania de principios del siglo XVIII. Aunque era luterano, su educación inicial en la católica Breslau le familiarizó con la escolástica de Tomás de Aquino y Suárez y con otras fuentes más modernas. Sus estudios posteriores en Leipzig se completaron con una disertación sobre la aplicación de los métodos matemáticos a la ética (1703), que le valió la atención de Leibniz. Mantuvo su correspondencia con Leibniz hasta la muerte de éste en 1716, y fue conocido como el divulgador de la filosofía de Leibniz, aunque sus concepciones no se derivan de esta única fuente. Nombrado para enseñar Matemáticas en Halle en 1706 (publicó libros de texto de matemáticas y compendios que dominaron en la universidades alemanas durante siglos), Wolff empezó a impartir también clases de filosofía en 1709. Su discurso al rector *Sobre la práctica de la filosofía de los chinos* (1712) en la que argumenta que ni la revelación ni siquiera la creencia en Dios son necesarias para llegar a principios adecuados de razonamiento moral y político, llevaron sus difíciles relaciones con los pietistas de Halle a una crisis, y en 1723 obtuvieron su dimisión y de hecho su destierro. Wolff fue inmediatamente bienvenido en Marburgo, donde se convirtió en un héroe de la libertad del pensamiento, y no volvió a Prusia hasta la ascensión de Federico el Grande en 1740, cuando recuperó su puesto en Halle.

Wolff publicó una serie inmensa de textos de lógica, metafísica, ética, política, teología natural y teleología (1713-1724), en los que creó la terminología filosófica del alemán moderno; a continuación publicó una serie aún más extensa de obras en latín durante el resto de su vida, ampliando y modificando sus obras en alemán al tiempo que añadía otras sobre derecho natural y positivo y economía (1723-1755). Aceptó la división tradicional de la lógica en las doctrinas de los conceptos, el juicio y la inferencia, influyendo en la organización de la *Crítica de la razón pura* de Kant (1781-1787) e incluso de *La ciencia de la lógica* de Hegel (1816). En la metafísica incluía la ontología general y las disciplinas especiales de la cosmología racional, la psicología racional y la teología racional (Kant sustituyó la ontología general de Wolff por la estética y analítica transcendentales, demoliendo la metafísica especial de Wolff en su dialéctica transcendental).

La metafísica de Wolff se apoya claramente en Leibniz, pero también en Descartes e incluso en empiristas como Locke. Metodológicamente, intentaba derivar el principio de razón suficiente de la ley lógica de identidad (como el inédito Leibniz de la década de 1680 más que como el Leibniz publicado de la década de 1700). Sustantivamente, comenzó su metafísica alemana con una reconstrucción del argumento del *cogito* cartesiano, defendiendo entonces un alma simple, inmaterial, con facultades reducibles a formas de representación y que se relaciona con el cuerpo por una armonía preestablecida. Aunque rechazado por Crusius y después por Kant, el intento de Wolff de fundamentar la filosofía en un único principio siguió influyendo en el idealismo alemán hasta época tan tardía como la de Reinhold, Fichte y Hegel, y su ejemplo de empezar la metafísica desde la mera capacidad de representación del alma no sólo influyó en autores posteriores como Reinhold y Fichte, sino también en la concepción misma de Kant de la unidad transcendental de la apercepción.

Pese a la influencia académica de su metafísica, la importancia de Wolff para la cultura alemana ra-

dica en su ética más racionalista que teológica. Alegaba que la dignidad moral está en la perfección de la esencia objetiva de la humanidad; como la esencia de lo humano es ser intelecto y voluntad (dependiendo ésta de aquél) físicamente encarnados y dependientes para su bienestar del bienestar del cuerpo físico, la moralidad requiere la perfección del intelecto y la voluntad, el cuerpo físico y las condiciones externas para el bienestar de esa combinación. Cualquier persona está obligada a perfeccionar todas las instancias de esa esencia, pero en la práctica lo hace de forma más efectiva en su propio caso; los deberes para con uno mismo preceden, por tanto, a los deberes para con los demás y para con Dios. Como el placer es el signo sensible de la perfección, el perfeccionismo de Wolff se asemeja al utilitarismo contemporáneo. Como mantuvo que la perfección humana puede ser entendida por la razón humana con independencia de cualquier revelación, Wolff coincide con ilustrados británicos contemporáneos como Shaftesbury y Hutcheson en argumentar que la moral no depende de imperativos divinos y que el reconocimiento de los imperativos divinos depende de la comprensión previa de la moral (aunque la moral no requiere la adoración de Dios, y de ahí la moralidad atea de los chinos, que, aunque correcta tal y como está, no es completa). Esta fue la doctrina que puso en peligro la vida de Wolff, pero que tuvo una repercusión tremenda en lo que quedaba de siglo y, desde luego, en Kant.

Véase también KANT, LEIBNIZ.

PGU

WOLLASTON, WILLIAM (1659-1724), moralista inglés, famoso por sostener que la inmoralidad de las acciones radica en que implican proposiciones falsas. Wollaston se ordenó sacerdote, manteniendo en su única obra publicada, *The Religion of Nature Delineated* (1722), que los fundamentos de la religión y la moral son mutuamente dependientes. Dios ha preestablecido una armonía entre la razón (o verdad) y la felicidad, de manera que las acciones que contradicen la verdad desfigurándola frustran por ello la felicidad humana y son, así, malas. Por ejemplo, si una persona le roba a otra el reloj, el aparentar que el reloj es suyo es lo que hace malo al acto. Las concepciones de Wollaston, en concreto el identificar la moral con verdades universales y necesarias, estaban influidas por los racionalistas Cudworth y Clarke. Entre sus críticos, el más famoso fue Hume, que pretende que la teoría de Wollaston implica un absurdo: una acción cometida ante los ojos de todos (por ejemplo, el adulterio) no comporta ninguna proposición falsa y por consiguiente no es inmoral.

ESR

WOLLSTONECRAFT, MARY (1759-1797), escritora y feminista inglesa; su obra *A Vindication of the Rights of Women* (1792) es un texto fundamental de la filosofía feminista. El blanco principal de sus críticas es Rousseau: su objetivo es argumentar contra la educación separada y diferente que Rousseau daba a las niñas y extender sus recomendaciones a las niñas tanto como a los niños. Wollstonecraft consideraba que una educación mejorada para las mujeres era necesaria para afirmar sus derechos como «criaturas humanas» y desarrollar sus facultades de modo que conduzcan a la virtud humana. También escribió *A Vindication of the Rights of Men* (1790), un ataque al panfleto de Edmund Burke sobre la Revolución francesa, novelas, ensayos, una relación de sus viajes y libros infantiles.

Véase también FILOSOFÍA FEMINISTA.

MAT

WRIGHT, CHANCEY (1830-1875), filósofo y matemático estadounidense. Se graduó en Harvard en 1852 y hasta 1872 trabajó para el periódico *American Ephemeris*. Sus discusiones filosóficas eran estimulantes y atrajeron entre otros a Peirce, James y Oliver Wendell Holmes Jr., quienes le tuvieron por «su maestro de boxeo intelectual». Wright aceptó finalmente el empirismo británico, sobre todo el de J. S. Mill, aunque influido por Darwin modificó considerablemente las concepciones de Mill, rechazando la tesis empirista de que las proposiciones generales son meros resúmenes de las particulares. Wright afirmó, en su lugar, que las teorías científicas son hipótesis necesitadas de ulterior desarrollo e insistió en que las leyes morales son irreducibles y no necesitan ninguna «prueba» utilitarista. Aunque rechazó la concepción «sumarial» de los universales, no fue estrictamente hablando un pragmatista, puesto que para él una proposición empírica de bajo nivel como el ejemplo de Peirce «Este diamante es duro» no es una hipótesis, sino un enunciado autocontenido irreducible.

Véase también PEIRCE, PRAGMATISMO.

EHM

WRIGHT, G. H. VON (1916-2003), filósofo finés, uno de los filósofos analíticos más importantes del siglo XX. Sus primeras obras, influido por el empirismo lógico, tratan de lógica, probabilidad e inducción, e incluyen contribuciones a las lógicas modal y deóntica, la lógica de las normas y la de la acción, la lógica de la preferencia, la lógica temporal, la causalidad y el determinismo. En la década de 1970 sus ideas sobre la explicación de la acción le ayudaron a conectar la tradición analítica con la hermenéutica continental. Su contribución más importante es *A Treatise on Induction and Probability* (1951), que desarrolla un sistema de eliminación

inductiva usando los conceptos de condición necesaria y condición suficiente.

En 1939 Von Wright fue a Cambridge para reunirse con Broad y asistió a las clases de Wittgenstein. Sus discusiones regulares con Moore también le influyeron mucho. En 1948 Von Wright sucedió a Wittgenstein como profesor en la Universidad de Cambridge. Tras la muerte de Wittgenstein en 1951, Von Wright volvió a Helsinki. Junto con Anscombre y Rush Rhees se convirtió en albacea y editor de los *Nachlass* de Wittgenstein. El estudio, organización, sistematización y publicación de esa obra excepcionalmente rica se convirtió para él en la tarea de una vida.

En sus años de Cambridge Von Wright se interesó por las propiedades lógicas de distintas modalidades: aléticas, deónticas, epistémicas. *An Essay in Modal Logic* (1951) estudia, sintácticamente, varios sistemas de lógica modal. Ese mismo año publicó su famoso artículo «Deontic Logic» en *Mind*. Le convirtió en el fundador de la moderna lógica deóntica. Estas obras lógicas influyeron profundamente en la filosofía analítica, sobre todo en la teoría de la acción. Von Wright distingue las obligaciones técnicas (relaciones medios-fines) de las normas procedentes de una autoridad normativa. Su *Norm and Action* (1963) discute problemas filosóficos referentes a la existencia de normas y la verdad de los enunciados normativos. Su obra más destacada de metaética es *The Varieties of Goodness* (1963).

En *Explanation and Understanding* (1971) pasó a ocuparse de los problemas filosóficos referentes a las ciencias humanas. Defiende una concepción manipulativa de la causalidad, en la que el concepto de acción es básico para el de causa: la acción humana no puede explicarse causalmente por medio de leyes, sino que tiene que ser entendida intencionalmente. El modelo básico de la intencionalidad es el silogismo práctico, que explica la acción por medio de una conexión lógica con los deseos y creencias. Esta obra, en ocasiones calificada de hermenéutica analítica antipositivista, es un puente entre la filosofía analítica y la continental. Sus estudios sobre la verdad, el conocimiento, la modalidad, las leyes, la causalidad, el determinismo, las normas y la inferencia práctica se publicaron en 1983-1984 en sus *Philosophical Papers*.

En 1961 Von Wright se convirtió en miembro de la Academia Finesa, el más alto honor que Finlandia concede a sus científicos. Durante muchos años ha escrito, en sueco y finés, elocuentes ensayos sobre la historia de las ideas y la filosofía de la cultura. Ha sido progresivamente más crítico con la moderna civilización científico-tecnológica, su estrecho concepto instrumental de la racionalidad y su mito del progreso. Sus declaraciones públicas en favor de la paz, los derechos humanos y la coexistencia armoniosa de los seres humanos y la naturaleza le han convertido en el intelectual más estimado de los países escandinavos.

Véase también ACCIÓN, TEORÍA DE LA; LÓGICA DEÓNTICA; LÓGICA EPISTÉMICA; PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN; RAZONAMIENTO PRACTICO; WITTGENSTEIN.

IN

WU, véase ***YU, WU.***

WU WEI, término filosófico chino que suele traducirse por «inacción» y que está asociado al taoísmo. Actualmente se usa en los textos taoístas y no taoístas para describir un estado ideal de la existencia o una forma ideal de gobierno, que se interpretan de maneras distintas en textos distintos. En el *Chuang Tzu,* describe un estado de la existencia en el que uno no se guía por objetivos o proyectos preconcebidos, incluídos los ideales morales; en el *Lao Tzu* se refiere a la ausencia de esfuerzo por perseguir objetivos mundanos y también describe la forma ideal de gobierno, que no enseña ni impone al pueblo normas de conducta, incluidas las de la moralidad convencional. En otros textos se usa a veces para describir la falta de esfuerzo de la acción moral, y a veces para referirse a la ausencia de cualquier necesidad de participación activa del gobernante en el gobierno, que resulta o del nombramiento de funcionarios dignos y capaces que se inspiran en el ejemplo moral del gobernante o del establecimiento de una maquinaria de gobierno efectiva presidida por un gobernante prestigioso.

Véase también TAOÍSMO.

K-LS

WU-HSING, término chino que significa «cinco fases», (o «procesos» o «elementos»). Las cinco fases –tierra, madera, metal, fuego y agua– constituyeron junto con el yin y el yang las bases de las cosmología chinas correlativas desarrolladas en el periodo de los Reinos Combatientes (403-221 a.C.) y principios de la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.). Esas cosmologías postulaban una relación entre el mundo humano y el orden natural. Así, las cinco fases se correlacionaban con patrones de la historia humana como la caída y ascenso cíclicos de las dinastías, con el orden sociopolítico y los rituales mensuales de los gobernantes, las notas musicales y los sabores e incluso con los órganos corporales. Si el propósito de los primeros cosmólogos, como Tsou Yen, era armonizar el orden humano con el orden natural a través de las cinco fases, los cosmólogos de la dinastía Han y quienes buscaban la inmortalidad intentaban controlar la naturaleza y prolongar la vida manipulando las cinco fases, especialmente en el cuerpo.

RPP Y RTA

WUNDT, WILHELM MAXIMILIEN (1832-1920), filósofo y psicólogo alemán, uno de los fundadores de la psicología científica. Aunque se formó como físico, se pasó a la filosofía y en 1879 creó en la Universidad de Leipzig el primer laboratorio de psicología reconocido. Para Wundt la psicología era la ciencia de la experiencia consciente, una definición pronto sobrepasada por el conductismo. La psicología de Wundt tenía dos departamentos: la llamada psicología fisiológica *(Grundzuge der physiologischen Psychologie,* 3 vols.), que es primariamente el estudio experimental de la experiencia inmediata laxamente concebida a partir de la psicofísica de Fechner; y la *Volkerpsychologie (Volkerpsychologie,* 10 vols., 1900-1920, de los que se han traducido algunos fragmentos al inglés con el título de *The Language of Gestures,* 1973), el estudio no experimental de los procesos mentales superiores a través de sus productos, el lenguaje, el mito y la costumbre. Aunque Wundt fue un investigador y autor prodigioso y fue reverenciado como fundador de la psicología, sus teorías, a diferencia de sus métodos, ejercieron poca influencia. Como típico erudito alemán de su época que era, sus escritos se distribuyen por todo el ámbito de la filosofía, incluidas la lógica y la ética.

THL

WYCLIF, JOHN *(ca.* 1330-1384), teólogo y reformador religioso inglés. Trabajó la mayor parte de su vida en Oxford como sacerdote secular, enseñando Filosofía y después Teología y escribiendo abundantemente en ambos campos. El modo de pensamiento expresado en aquellas de sus obras que han sobrevivido se caracteriza por un realismo extremo, y a este respecto su pensamiento fomentó el alejamiento de la filosofía bohemia, posteriormente husita, de la de los maestros alemanes que enseñaban en Praga. Su *summa* filosófica influyó sobre todo por sus enseñanzas sobre los universales, aunque también trata detenidamente la cuestión del determinismo; estos temas subyacen en su tratamiento posterior de la eucaristía y de la identidad de la Iglesia, respectivamente. Su influencia en la filosofía inglesa se vio seriamente limitada por la creciente hostilidad de la Iglesia a sus ideas, la condena de varias de sus tesis, la persecución de sus seguidores y la destrucción de sus obras.

AH

Y

Yámblico, véase **comentarios sobre Platón, neoplatonismo.**

yang, véase **yin, yang.**

Yang Chu, llamado también Yang Tzu *(ca.* 370-319 a.C.), filósofo chino, famoso sobre todo por la afirmación, que le atribuye Mencio, de que uno no tiene que sacrificar ni siquiera un pelo para salvar al mundo. Muy criticado por egoísta y hedonista, Yang Chu fue una persona que valoró más la integridad física, la salud y la longevidad que la fama, la fortuna y el poder. Creía que como nuestro cuerpo y nuestra vida son dones del cielo *(t'ien),* tenemos el deber de (y una inclinación natural a) conservar la salud del cuerpo y la vida. Lejos de sancionar la indulgencia hedonista, este deber impuesto por el cielo exige disciplina.

RPP y RTA

Yang Hsiung (53 a.C.-18 d.C.), filósofo chino, autor de dos libros: *Tai-hsüan ching (Clásico del principio supremamente profundo),* una imitación del *I-Ching,* y *Fa-yen (Dichos modélicos),* una imitación de las *Analecta*. El primero fue ignorado por sus contemporáneos, pero el segundo fue muy popular en su tiempo. Sus ideas eran eclécticas. Fue el primero en la historia del pensamiento chino en proponer la doctrina de la naturaleza humana como una mezcla de bien y de mal para evitar los extremos de Mencio y Hsün Tzu.

Véase también Hsün Tzu, Mencio.

S-hL

Yen Yuan (1635-1704), crítico social y tradicionalista chino. Como Wang Fu-chih, atacó el dualismo metafísico neoconfuciano, considerando a las concepciones neoconfucianas como especulaciones gratuitas que oscurecen la verdadera naturaleza del confucianismo. Chu Hsi interpretó el *ko wu* («investigación de las cosas») como el descubrimiento de una «cosa» trascendente llamada *li* («patrón») y Wang Yang-ming entendió el *ko wu* como autocorrección del pensamiento, pero Yen alegó que significaba un tipo de conocimiento por familiaridad: la práctica de «tocar» de los rituales y disciplinas tradicionales. Como «prueba» de que los confucianos Sung-Ming estaban equivocados, Yen señaló sus errores sociales y políticos. Como otros, creía que el confucianismo no sólo era verdadero sino también eficaz; el fracaso en reformar el mundo únicamente puede entenderse como un fracaso personal en aprehender y aplicar el Camino.

Véase también confucionismo, Wang Fu-chih.

PJJ

yi, término chino que probablemente tuvo el significado anterior de «sentido del honor», para usarse después para referirse al modo correcto de conducirse (cuando se usa así, suele traducirse como «rectitud» o «deber») y también al compromiso de hacer lo apropiado o correcto (cuando se usa así, suele traducirse como «conducta recta» o «cumplimiento del deber»). Para los mohístas, el *yi* está determinado por lo que beneficia *(li)* al público, donde el beneficio se entiende en términos de cosas como el orden social y el incremento de los recursos. Para los confucianos, aunque la conducta *yi* es en muchas ocasiones conducta acorde con las normas tradicionales, también puede exigir distanciarse de ellas. El *yi* no está determinado por normas específicas de conducta, sino por la evaluación *(chüan)* adecuada de las consideraciones pertinentes en el contexto de una acción determinada. El *yi,* entendido como un firme compromiso de hacer lo apropiado o lo justo, aun en circunstancias adversas, es un componente importante del ideal ético confuciano.

Véase también confucianismo, Mo Tzu.

K-lS

Yi Ching, véase ***I-Ching.***

yin, yang, metáforas usadas en la tradición clásica de la filosofía china para expresar el contraste y la diferencia. Originariamente designaban la umbría y la solana de una colina, y gradualmente pasaron a sugerir la manera en que algo «hace sombra» a otra cosa en algún aspecto determinado de su relación. El yin y el yang no son «principios» o «esencias» que ayuden a clasificar las cosas; son más bien categorías explicativas *ad hoc* que se refieren a relaciones e interacciones entre cosas concretas e inmediatas del mundo. El yin y el yang siempre describen las relaciones constitutivas de particulares únicos y suministran el vocabulario para «leer» las distinciones que se dan entre ellos. La naturale-

za complementaria de la oposición capturada por este par expresa la reciprocidad, la interdependencia, la diversidad y la eficiencia creativa de las *relaciones* dinámicas que son tenidas por inmanentes en el mundo y le dan valor. Se juzga que todo el espectro de diferencias en el mundo pueden explicarse por medio de este par.

Véase también FILOSOFÍA CHINA.

RPP Y RTA

YO EMPÍRICO, véase **KANT.**

YO TRANSCENDENTAL, véase **KANT.**

YOGA, véase **SANKHYA-YOGA.**

YÜ, término chino que significa «deseo». Uno puede sentir *yü* por objetos sexuales o alimentos, pero también por ser una persona más virtuosa. El *yü* va emparejado por oposición con el *wu* («aversión»), que abarca un rango igualmente variado de objetos. Tras la introducción del budismo en China, algunos pensadores pretendieron que la ausencia de *yü* y *wu* era el objetivo de la autoeducación. Generalmente, sin embargo, se considera que la presencia de por lo menos algún *yü* y *wu* es esencial para la perfección moral.

BWVN

YU, WU, términos chinos que significan literalmente «tener» y «nada», respectivamente; muchas veces se traducen como «ser» y «no ser», respectivamente. Pero los chinos no desarrollaron nunca los conceptos mutuamente contradictorios del Ser y el No-Ser en el sentido de Parménides. En el capítulo 2 del *Tao-te-ching,* Lao Tzu dice que «el ser *[yu]* y el no ser *[wu]* se producen mutuamente». Parecen ser un par de conceptos interdependientes. Pero en el capítulo 40 Lao Tzu dice también que «el ser proviene del no ser». Parece que para el taoísmo el no ser es más fundamental que el ser, mientras que para el confucianismo es al revés. Las dos tradiciones fueron consideradas complementarias por los estudiosos posteriores.

Véase también CONFUCIANISMO, FILOSOFÍA CHINA, LAO TZU, PARMÉNIDES, TAOÍSMO.

S-HL

YUNG, término chino que suele traducirse como «valor» o «bravura». En los textos filosóficos chinos se describen varias formas de *yung,* como la disposición a vengar un insulto o a competir con otros o la ausencia de miedo. Los confucianos abogan por una forma ideal de *yung* guiada por la rectitud (*yi*). Una persona con este tipo ideal de *yung* está totalmente comprometida con la rectitud, aun arriesgándose a morir. Esa persona, dándose cuenta tras un autoexamen de que no hay falta en ella misma, carecerá de miedo o incertidumbre.

K-LS

Z

Z, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

ZABARELLA, JACOPO (1532-1589), filósofo aristotélico italiano. Enseñó en la Universidad de Padua, escribió extensos comentarios de la *Física* y *Sobre el alma* de Aristóteles y discutió también a otros intérpretes como Averroes. Sin embargo, su contribución más original fue su obra de lógica, *Opera logica* (1578). Zabarella considera a la lógica un estudio preliminar que proporciona las herramientas necesarias para el análisis filosófico. Dos de esas herramientas son el orden y el método: el orden nos enseña a organizar el contenido de una disciplina para aprehenderla con mayor facilidad; el método nos enseña cómo llevar a cabo inferencias silogísticas. Zabarella reduce la variedad de órdenes y métodos clasificados por otros intérpretes a los órdenes y métodos compositivo y resolutivo. El orden compositivo de los primeros principios a sus consecuencias, se aplica a las disciplinas teóricas. El orden resolutivo, de un fin deseado a los medios apropiados para su consecución, se aplica a las disciplinas prácticas. Esto ya estaba en Aristóteles. Zabarella ofrece un análisis original del método. El método compositivo infiere consecuencias particulares de principios generales. El método resolutivo infiere principios generadores de consecuencias particulares, como el razonamiento inductivo o el razonamiento de un efecto a su causa. Se ha sugerido que la terminología de Zabarella podría haber influido en la mecánica de Galileo.

PGA

ZARATUSTRA, véase **NIETZSCHE, ZOROASTRISMO.**

ZC, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

ZEN, véase **BUDISMO.**

ZENÓN DE CITIO, véase **ESTOICISMO.**

ZENÓN DE ELEA, véase **PRESOCRÁTICOS.**

ZENÓN EL ESTOICO, véase **ESTOICISMO.**

ZERMELO, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

ZF, véase **TEORÍA DE CONJUNTOS.**

ZFC, véase **RESULTADOS DE INDEPENDENCIA.**

ZOHAR, véase **CÁBALA.**

ZOROASTRISMO, religión nacional del antiguo Irán. El zoroastrismo sufrió un rápido declive después del siglo VII d.C. por la conversión al islam. De un remanente hoy en día de unos cien mil adeptos, tres cuartas partes son parsis (o «persas») en o de la India occidental; los demás son zoroastristas iraníes. La tradición se identifica con su profeta; su nombre persa, Zaratustra, se conserva en alemán, pero la traducción al griego antiguo de ese nombre, Zoroastro, es la forma usada en la mayoría de las lenguas modernas europeas.

Los himnos de Zoroastro a Ahura Mazda («el Señor Sabio»), llamados «Gathas», están dispersos entre los himnos rituales dedicados a otros poderes divinos en la colección conocida como el Avesta. En ellos, Zoroastro busca la seguridad de que Dios triunfará finalmente sobre el mal y de que Ahura Mazda le protegerá en su misión profética. Los Gathas esperan que los humanos, alineándose con las fuerzas del bien en contra del mal, obtendrán la felicidad y otros beneficios en la próxima existencia.

La datación de los textos y del mismo profeta es una cuestión elusiva para los estudiosos, pero está claro que Zoroastro vivió en algún lugar de Irán en el milenio anterior al surgimiento del imperio aqueménida en el siglo VI a.C. Su misma fe en Ahura Mazda, reflejada en los Gathas, se integra con otras corrientes de la antigua religión indo-iraní. Así se percibe en los himnos y prácticas rituales religiosas del Avesta. Veneran un panteón de poderes divinos iraníes que se parecen por sus funciones a las deidades de los Vedas de la India. Las semejanzas de lenguaje y contenido entre el Avesta y los Vedas son una indicación concluyente de la herencia común indo-iraní. La ortodoxia clásica zoroastrista no sustituye a las divinidades indo-iraníes por Ahura Mazda, sino que las incorpora a su pensamiento como algo así como agentes de Ahura Mazda.

Los reyes aqueménidas de los siglos VI a IV a.C. mencionan a Ahura Mazda en sus inscripciones, pero no a Zoroastro. Los partos, del siglo III a.C. al siglo III d.C., dieron un lugar de privilegio a Mitra en el panteón indo-iraní. Pero fue bajo las sasánidas, que gobernaron Irán entre los siglos III y VII,

cuando el zoroastrismo se convirtió en la religión oficial. Fue entonces cuando sus pensadores desarrollaron las doctrinas que asociamos con la tradición como clásicas.

Una doctrina sobresaliente son las enseñanzas referentes a la lucha entre dios y el mal. En la estructura del tiempo desde la creación del mundo hasta la resolución o juicio final encontramos al Señor Sabio, Ahora Mazda (o Ohrmazd, en el lenguaje pahlavi de la época sasánida) entregado a una lucha con el espíritu maligno Angra Mainyu (en pahlavi, Ahrimán). La doctrina se amplía en una implicación del texto de los Gathas, en concreto la *yasna* 30, según la cual los espíritus buenos y malos, adviniendo juntos al comienzo y estableciendo los dominios animado e inanimado, determinaron que al final la recompensa sería otorgada al justo y no al malvado. Lo que empezó siendo un salmo o plegaria contenía ideas que figurarían después en el mito narrativo y en la cosmología especulativa.

En los tiempos sasánidas, existía una preocupación especulativa por asegurar la infinitud, omnipotencia y omnisciencia de Ahura Mazda, cualidades que pueden indicar una influencia de la filosofía mediterránea. Por ejemplo, el *Bundahishn*, una narración cosmológica y escatológica, retrata a Ahura Mazda como infinito en las cuatro direcciones y al espíritu del mal como limitado en una de ellas, y por tanto abocado a la derrota final. Otros movimientos especulativos sasánidas son la herejía zurvanita, que postula una figura única, Zurvan Akarana («el Tiempo ilimitado»), como progenitora de los espíritus gemelos del bien y del mal.

Esta doctrina ha sido calificada por algunos de dualista, en tanto que (al menos en los tiempos sasánidas) el poder de un espíritu maligno rivaliza con el de Dios. Hoy los zoroastristas dicen ser monoteístas y no adoran al espíritu maligno. Pero en la medida en que la caracterización puede hacerse históricamente, el zoroastrismo ha manifestado un dualismo «ético», de fuerzas buenas y malas. Aunque es susceptible de contaminación por el desgaste y la decadencia, el mundo físico, creación de Dios, es en potencia moralmente bueno. La procreación y otros goces de ese mundo bueno son permisibles y el ascetismo no es la opción del zoroastrismo. Esto contrasta con el dualismo «ontológico» de enseñanzas como el gnosticismo y el maniqueísmo, en las que el mundo físico resulta de la caída o captura del espíritu en la materia, y en las que, por consiguiente, la obligación del justo es liberarse de las ataduras materiales.

En el siglo XIX, los textos zoroástricos, nuevamente accesibles en Europa, produjeron una conciencia de las preocupaciones del profeta por cuestiones éticas. Los valores de Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra,* sin embargo, son de su propia cosecha, y no de la del antiguo profeta. El título es llamativo, pero la conexión de Nietzsche con el zoroastrismo histórico sólo lo es por los temas, en tanto que la obra avanza ideas sobre el bien y el mal en un estilo oracular.

WGO

ZOROASTRO, véase **ZOROASTRISMO.**

***ZWECKRATIONALITÄT*,** véase **WEBER.**

Apéndice de símbolos especiales y notación lógica

Los siguientes son los usos más comunes, aunque pueden encontrarse otros. Algunos de estos símbolos también pueden aparecer en fuentes distintas (por ejemplo, «P», «P», o «**P**» por «*P*»).

–, ~, ¬, *N*, &, ⋀, ·, *K*, ∨, ⊻, ∨̇, †, *A*, ⊃, →, ⇒, C, ≡, ↔, ⇔, *E*, ∀, *Π*, ∃, Σ, M, ◊, *L*, , ⥽
Para estos y otros símbolos lógicos, **véase** NOTACIÓN LÓGICA.

|
Véase BARRA DE SHEFFER.

&, ⋀, ⋀
Usados para expresar la conjunción de un conjunto (posiblemente infinito) de fórmulas.

⋁, ⋁
Usados para expresar la disyunción de un conjunto (posiblemente infinito) de fórmulas.

⊤
1) Abreviatura de una tautología arbitrariamente elegida. 2) Constante lógica *(verum)* que toma el valor de verdad *verdadero* en cualquier valuación. 3) Nombre del valor de verdad *verdadero*.

⊥
1) Abreviatura de una contradicción arbitrariamente elegida. 2) Constante lógica *(falsum)* que toma el valor de verdad *falso* en cualquier valuación. 3) Nombre del valor de verdad *falso*.

E!, ∃!
Abreviatura de «hay un único» (llamada «E exclamación» y «!» *operador de exclamación*).

P, F
Véase LÓGICA TEMPORAL.

G
Abreviatura de «Siempre será el caso que».

H
Abreviatura de «Siempre ha sido el caso que».

K_a
Véase LÓGICA EPISTÉMICA, TESIS KK.

B_a
Abreviatura de «a cree que».

O, O(/)
Véase LÓGICA DEÓNTICA.

P
Abreviatura de «es permisible», frecuentemente definido como «¬O¬».

P(/)
Frecuentemente definido como «¬O(¬/)», expresa permiso condicional.

>, □→
Usado para expresar condicionales subjuntivos, y en algunos casos, en concreto, condicionales contrafácticos o causales.

A(*t*/*x*)
Nombre del resultado de reemplazar todas las ocurrencias de la variable x en la fórmula A por el término t.

ι
Nombre de un operador para oraciones abiertas (conocido como *operador de descripción definida* u *operador iota)* usado para formar descripciones definidas, «(ιx)φx» se lee entonces «el φ».
Véase TEORÍA DE DESCRIPCIONES.

^
Nombre de un operador para oraciones abiertas usado para formar nombres (llamados *abstractos*) de conjuntos o propiedades. «x̂ φx» es el nombre del conjunto de todos los φ o la propiedad de ser φ.

ε
1) Variante de ϵ. 2) Nombre de un operador para oraciones abiertas usado para formar *términos epsilon*. «εxφx» nombra a un φ si hay alguno y a un individuo arbitrario si no lo hay.

λ
Véase LÓGICA COMBINATORIA.

PC
Véase LÓGICA FORMAL.

I, IC
Nombres del cálculo proposicional intuicionista.
Véase INTUICIONISMO.

S4, S5
Véase LÓGICA MODAL.

MP, ⊃ E
Véase *MODUS PONENS*.

MT
Véase *MODUS TOLLENS*.

&I, ∧I
Véase INTRODUCCIÓN DE LA CONJUNCIÓN.

∨E,
Véase INTRODUCCIÓN DE LA DISYUNCIÓN.

&E, ∧E
Véase ELIMINACIÓN DE LA CONJUNCIÓN.

∨E
Véase ELIMINACIÓN DE LA DISYUNCIÓN.

DN
Véase DOBLE NEGACIÓN.

DS
Silogismo disyuntivo. **Véase** SILOGISMO.

CP, ⊃I
Véase PRUEBA CONDICIONAL.

RAA
Véase *REDUCTIO AD ABSURDUM*.

UG, ∀G
Generalización universal.

EG, ∃G
Véase CUANTIFICACIÓN EXISTENCIAL.

UI, ∀I
Véase INSTANCIACIÓN UNIVERSAL.

EI, ∃I
Véase INSTANCIACIÓN EXISTENCIAL.

PM
Abreviatura de *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead.
Véase RUSSELL, TEORÍA DE TIPOS.

⊢
1) Nombre de la relación de deducibilidad. «Γ ⊢ *A*» es así una abreviatura de «A es deducible del conjunto Γ de fórmulas». 2) Se usa para expresar la teorematicidad. «⊢ *A*» es así una abreviatura de «A es un teorema». 3) Signo de aserción de Frege.

$\vdash_L$
Se usa para expresar la teorematicidad, o a veces la deducibilidad, en la lógica *L*.

$\vdash_T$
Se usa para expresar la verdad (demostrabilidad) en la teoría T.

⊨
Véase CONSECUENCIA LÓGICA.

⟦ ⟧
Se usa para formar un nombre del valor semántico de un elemento lingüístico. Así, dependiendo de la categoría gramatical de α, ⟦α⟧ puede ser un individuo, un valor de verdad, una intensión, una proposición o un conjunto de mundos posibles.

ϵ, { }, ⊆, ∪, ∩, ∅, < >, $\aleph_0$
Véase TEORÍA DE CONJUNTOS.

Λ, O
Variantes de «∅».

⊂
Se usa para expresar el hecho de que un conjunto es un subconjunto propio de otro. Así, $X \subset Y$ si y sólo si $X \subseteq Y$ y $X \neq Y$.

℘
Se usa para formar el nombre del *conjunto potencia* (conjunto de todos los subconjuntos) de un conjunto.

∪
Se usa para formar el nombre de la unión de una colección de conjuntos. Así $\cup_{i \in I} X_i$ es el conjunto que contiene *a* si y sólo si *a* está en X_i para algún *i* de *I*.

∩
Se usa para formar el nombre de la intersección de una colección de conjuntos. Así $\cap_{i \in I} X_i$ es el

conjunto que contiene a si y sólo si a está en X_i para todo i de I.

ω
Véase OMEGA, TEORÍA DE CONJUNTOS.

$\times$
Se usa para formar el nombre del *producto cartesiano* de dos conjuntos. Así $X \times Y$ es el conjunto de todos los pares ordenados, cuyo primer término proviene de X y cuyo segundo término proviene de Y.
Véase TEORÍA DE CONJUNTOS.

D^n
Nombre del conjunto de todas las n-tuplas ordenadas de miembros del conjunto D.

$\sim$
Se usa para expresar la identidad de tamaño (o *cardinalidad)* de los conjuntos.

$\leq$
Se usa para expresar el hecho de que un conjunto es de tamaño menor o igual que el de otro conjunto.

ZF, ZFC
Véase TEORÍA DE CONJUNTOS.

AC
Nombre del *axioma de elección,* que dice que para cualquier conjunto X de conjuntos no vacíos y disjuntos dos a dos, existe un conjunto (un *conjunto de elección* para *X)* que contiene como miembros uno y sólo un miembro de cada miembro de X.

HC
Véase PROBLEMA DEL CONTINUO.

HG
Nombre de la *hipótesis generalizada del continuo,* que dice que para todo conjunto infinito X no hay ningún conjunto con una cardinalidad intermedia entre X y el conjunto potencia de X.

Σ^0_1, Σ_1
Se usa para referirse a sentencias aritméticas obtenidas prefijando cero o más cuantificadores existenciales a una fórmula construida a partir de fórmulas atómicas por medio de conectivas veritativo-funcionales y cuantificadores universales restringidos.
Véase JERARQUÍA.

Π^0_1, Π_1
Se usa para referirse a sentencias de la aritmética obtenidas prefijando cero o más cuantificadores universales a una fórmula construida a partir de fórmulas atómicas por medio de conectivas veritativo-funcionales y cuantificadores existenciales restringidos.
Véase JERARQUÍA.

PA
Nombre de la *aritmética de Peano,* la teoría aritmética basada en los postulados de Peano.
Véase POSTULADOS DE PEANO.

$\mathcal{N}$
Nombre del *supuesto modelo de la aritmética,* con el conjunto de los números naturales como dominio y los símbolos para cero, adición, multiplicación y sucesor asignados al cero y a las funciones adición, multiplicación y sucesor, respectivamente.
Véase TEORÍA DE MODELOS.

T_n, M_n
Nombres de la enésima máquina de Turing en una enumeración dada de esas máquinas.

TC
Véase TESIS DE CHURCH.

Pr, *Pr*(|)
Véase PROBABILIDAD.

⌜ ⌝
Véase COMILLAS DE CUASICITA.

$\therefore$
Abreviatura de «Por consiguiente».

@
Nombre del mundo real (pronúnciese «A círculo», D. Lewis).

Índice de nombres seleccionados que no aparecen como entrada